

Anna Landau-Czajka

Syn będzie Lech...

Asymilacja Żydów
w Polsce międzywojennej



Wydawnictwo Neriton ♦ Instytut Historii PAN

<http://rcin.org.pl>

Syn będzie Lech...

Asymilacja Żydów
w Polsce międzywojennej

Anna Landau-Czajka

Syn będzie Lech...

Asymilacja Żydów
w Polsce międzywojennej

Wydawnictwo Neriton ♦ Instytut Historii PAN
Warszawa 2006

<http://rcin.org.pl>

Cytat w tytule książki pochodzi z wiersza
Wisławy Szymborskiej pt. *Jeszcze*

Redakcja, korekta, indeks
Małgorzata Świerzyńska

Opracowanie graficzne i projekt okładki
Jan Malik

Na okładce
Fotografia rodziny Schönfeldów ze zbiorów prywatnych.
Za udostępnienie dziękujemy profesorowi Maciejowi Koźmińskiemu.
Kopia fotografii w zbiorach ŻIH

© Copyright by Anna Landau-Czajka
© Copyright by Wydawnictwo Neriton
© Copyright by Instytut Historii PAN

ISBN 83–89729–71–7

Publikacja dofinansowana przez
Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Wydawnictwo Neriton
Wydanie I, Warszawa 2006
Rynek Starego Miasta 29/31, 00–272 Warszawa
tel. 022 831–02–61 w. 26
www.neriton.apnet.pl
neriton@ihpan.edu.pl
Nakład 700 egzemplarzy
Objętość 36 arkuszy wydawniczych

Druk i oprawa
Fabryka Druku

* * *

Właściwie chodzi o zapominanie
Najpierw zapomnieć trzeba nazwisko i imię
Potem słowa modlitw i daty świąt
Trzeba wyrzucić z pamięci wszystkich przodków
I raz na zawsze wyzbyć się języka
Potem już idzie zdecydowanie łatwiej
Trzeba się tylko pozbyć szpargałów
Smaku potraw, melodii piosenek
Mglistych wspomnień ze ślubu wujka
Nic nie znaczących dyskusji o polityce
Oczywiście trwa to długo i nie jest łatwe
Zaczyna dziadek ścinając pejsy
Syna uwiera nowe nazwisko
Wnuk już tylko uśmiecha się tajemniczo
W odpowiedzi na trudne pytania

Z zapominania rodzi się nowy rodzaj dzieci
Buzie mają okrągłe, policzki rumiane
Gaworzą w brzydkim słowiańskim języku
Płaczą gdy ksiądz polewa je wodą
A w ich ciemnych jak heban oczach
Widać to wszystko czego nie da się zapomnieć

Katarzyna Czajka

Wstęp

Asymilacja Żydów w okresie międzywojennym nie doczekała się dotychczas wielu opracowań. Istnieją pojedyncze artykuły¹, rozdziały w pracach poświęconych innym zagadnieniom, jednak nie powstała na ten temat żadna monografia, może oprócz książki Aleksandra Hertza *Żydzi w kulturze polskiej* – dotyczy ona jednak w dużym stopniu także okresów wcześniejszych. Istniejące publikacje skupiają się też raczej na aspektach politycznych i organizacyjnych asymilacji (Józef Lichten, Waław Wierzbieniec) lub na asymilacji jednej tylko grupy – inteligencji (Marian Fuks).

Niniejsza książka ujmuje problem asymilacji Żydów w okresie międzywojennym z zupełnie innej strony. Nie zajmuje się ona bowiem ani organizacjami asymilatorskimi, ani sprawami politycznymi, organizacyjnymi, ale jest pierwszą próbą opisaną tej grupy mieszkańców międzywojennej Polski z punktu widzenia ich świadomości, religijności, języka, miejsca zajmowanego w społeczeństwie. Chodzi o ukazanie, jak w rzeczywistości funkcjonowali w II Rzeczypospolitej ludzie, którzy najczęściej nie mogli być jednoznacznie przypisani do jednej kultury, narodowości, obyczajowości.

Będzie to próba przedstawienia życia codziennego tej dużej, a dotychczas niezbadanej części społeczeństwa, znajdującej się na narodowym pograniczu. W czasach rosnących nacjonalizmów ich życie było coraz bardziej skomplikowane, nie należeli bowiem „w całości” do jednego ze światów, mieli podwójną identyfikację narodową w czasach, gdy przynależność do narodu stawała się jednym z najważniejszych wyznaczników tożsamości człowieka. W książce znajdzie się też próba odpowiedzi na pytanie, czy zasymilowani i asymilujący

¹ M.in. J. Lichten, *O asymilacji Żydów w Polsce od wybuchu pierwszej wojny światowej do końca drugiej wojny (1914–1945)*, „Zeszyty Historyczne”, Paryż 1977, z. 42; idem, *Uwagi o asymilacji i akulturacji Żydów w Polsce w latach 1863–1943*, „Znak”, 1988, nr 5–6; M. Fuks, *Żydowska inteligencja w Polsce 1918–1939*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego”, 1988, nr 3–4; A. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej*, przedmowa J. Górskiego, Warszawa 1988.

się Żydzi funkcjonowali w społeczeństwie tak samo jak „Polacy z dziada pradziada”, czy też stanowili grupę swoistą, o nieco innych obyczajach.

Brak takiej pracy stanowi w historiografii poważną lukę. Jak stwierdził Feliks Tych: „Historia polskich Żydów nie byłaby jednak pełna bez jej komponenty asymilatorskiej i bez ukazania tych środowisk, w których obie grupy narodowe polskiego społeczeństwa: większościowa i mniejszościowa – Polacy i Żydzi – blisko współżyły ze sobą i mieszały się na zasadzie czy to pobratymstwa ideowego, czy to wspólnoty losów, czy też obu czynników razem wziętych”².

Bardzo trudno jest pisać o obyczajowości zasymilowanych, lub będących na drodze do asymilacji, przedwojennych rodzin żydowskich. Każdy autor podejmujący ten temat – podobnie jak inne zagadnienia dotyczące ludności żydowskiej – napotyka natychmiast podstawową przeszkodę, którą jest brak dostatecznej ilości obiektywnych źródeł.

Złożyło się na to kilka bardzo istotnych elementów – przede wszystkim oczywiście wymordowanie w czasie wojny większości populacji żydowskiej, w tym także Polaków pochodzenia żydowskiego i zasymilowanych Żydów. Nie tylko nie żyją ludzie, ale także w większości nie zachowały się archiwa, prasa, dokumenty³. W dodatku przez długi okres, aż do lat pięćdziesiątych XX w., niewiele ukazywało się żydowskich pamiętników.

Szczególnie dotyczyło to okresu po 1968 r., lat siedemdziesiątych, kiedy kwestia żydowska stała się tematem „tabu”, niemal nieporuszonym w książkach i czasopiśmie. „Wysyp” pamiętników przypada dopiero na lata pięćdziesiąte. W rezultacie jednak większość opublikowanych wspomnień spisana została przez osoby, które w okresie międzywojennym były dziećmi. Dlatego też niektóre problemy mogą być w pamiętnikach oceniane z dziecięcego punktu widzenia, nie w pełni zrozumiane lub przepuszczone przez „filtr” dorosłego obecnie umysłu.

Wynika z tego kolejny problem – chyba najtrudniejszy – jak dzisiejsze wspomnienia mają się do rzeczywistości okresu międzywojennego? Wiadomo wprawdzie, że okres dzieciństwa zwykle pamiętany jest lepiej, niż okresy późniejsze, ale w tym wypadku dzieciństwo od dorosłości oddziela w większości wypadków traumatyczne przeżycie Zagłady, utraty rodziny, często też późniejsza emigracja i dopasowywanie się do nowego społeczeństwa. Nie ma więc tu ciągłości losów. Okres międzywojenny został brutalnie przerwany. Nie tylko nie ma o nim wielu wiadomości, ale, jak się wydaje, w niektórych – stosunkowo

² F. Tych, *Wstęp*, [w:] C. Budzyńska, *Strzępy rodzinnej sagi*, Warszawa 1997, s. 5.

³ J. Lichten, *O asymilacji Żydów...*, s. 99.

licznych – wypadkach następuje idealizacja rodzin i świata, którego już nie ma. Nakłada się na to powszechne – i dotyczy to nie tylko ocalałych z Zagłady – postrzeganie dzieciństwa jako okresu szczęśliwości. Jak słusznie zauważyła Anna Sobolewska w odniesieniu do *Nowolipia* Józefa Hena: „Każdy pamiętnik – jako dokument przemijania i utraty – ma pewne rysy elegii. W pewnym sensie każda opowieść o dzieciństwie jest elegią. Tutaj utrata ma jednak podwójny wymiar i ciężar – utrata krainy dzieciństwa, co dotyczy każdego z nas, dorosłych, zbiegła się z totalną, materialną zagładą tego świata wraz z jego mieszkańcami. Pozostały tylko ślady w pamięci”⁴. Można to odnieść do wielu analizowanych przeze mnie wspomnień.

W dodatku istniejące pamiętniki dotyczą głównie okresu wojny, opis okresu międzywojennego to zazwyczaj krótki wstęp, wprowadzenie do najbardziej istotnego dla pamiętnikarza tematu. Tym bardziej zatem można zastanawiać się, czy wspomnienia z lat przedwojennych, okresu pokoju, nie uległy idealizacji. Po pierwsze, w pamięci istnieje kontrast między spokojnymi latami przedwojennymi, których nawet kłopoty i problemy w porównaniu z Holokaustem wydają się małe i niepoważne. Po drugie, opisywane są rodziny, które na ogół zginęły w czasie wojny – trudno więc pisać o nich źle. Mimo to po lekturze wielu pamiętników można dojść do wniosku, że takie zjawiska jednak nie miały miejsca lub wystąpiły w małej skali. Nie ma bowiem dużej różnicy w opisywaniu okresu międzywojennego przez tych autorów, którzy przeżyli Zagładę, a tych, którzy znajdowali się wówczas za granicą.

Wykorzystywanie pamiętników, wspomnień, dzienników – czyli wszelkich autobiografii – zawsze budzi kontrowersje. Jak twierdzi Józef Chałasiński, dla historyka, który stara się ustalić fakty, autobiografie, szczególnie osób niewykształconych, są dokumentami bez wartości poznawczej – nie są obiektywne, nie istnieje możliwość sprawdzenia prawdomówności autora. Natomiast inna jest opinia socjologów. Dla nich źródła autobiograficzne nie są opisem faktów, ale zapisem funkcjonowania jednostki w środowisku społecznym. Opis wydarzeń interesuje więc badacza nie jako opis obiektywnej rzeczywistości, ale jako odbicie postaw autora⁵.

Istnieje tu sprzeczność – według Anny Gizy – między dwoma sposobami rozumienia historii. Zwolennicy orientacji pozytywistycznej twierdzą, że auto-

⁴ A. Sobolewska, *Żydowski kosmos w Warszawie. „Nowolipie” Józefa Hena jako dokument pamięci*, [w:] *Literackie portrety Żydów*, red. E. Łoch, Lublin 1996, s. 54.

⁵ J. Chałasiński, *Autobiografie jako materiał analizy socjologicznej*, [w:] *Sto lat socjologii polskiej. Od Supińskiego do Szczepańskiego*, wybór tekstów pod red. J. Szackiego, Warszawa 1995, s. 612–619.

biografii nie są dobrym źródłem, jako że stanowią nie tyle zbiór faktów, ile ich subiektywną interpretację. Dla innej orientacji, zwanej „rozumiejącą” – przeciwnie. Właśnie te subiektywne zapiski są źródłem wyjątkowo cennym, ponieważ pokazują świat widziany oczyma autora, może nie w sposób w pełni obiektywny i naukowy, ale zinterpretowany na swój własny sposób. „Sposób odpowiedzi na to pytanie jest ściśle uzależniony od tego, jak w ogóle charakteryzowany jest przedmiot socjologii: czy jako obiektywnie, niezależnie od refleksyjności jednostek istniejąca rzeczywistość *sui generis*, czy też jako rzeczywistość zawsze i nieuchronnie subiektywna, zależna od znaczenia, w którego świetle jest postrzegana i interpretowana”⁶. W równej mierze dotyczy to historii społecznej.

Wielu uczonych, raczej socjologów niż historyków, uznawało biografie i wspomnienia, wszelkiego rodzaju dokumenty osobiste, zawierające subiektywny opis przeżyć, za fundamentalne w dziedzinie badania społecznej rzeczywistości. Należeli do nich przede wszystkim Florian Znaniecki, prekursor wykorzystywania dokumentów osobistych, następnie Jan Szczepański i Jerzy Szacki. W obrębie ich zainteresowań leżała nie tylko analiza życia osoby spisującej swoje doświadczenia, ale także odniesienie tych relacji do środowiska społecznego, w którym się obracała. Jeden z badaczy, Ferratotti „[...] proponuje zatem powiązać indywidualną biografię z globalną, strukturalną charakterystyką danej sytuacji historycznej. [...] Procesy społeczne, historyczne mogą być bowiem wytłumaczone dzięki analizie biegu życia jednostek w tych procesach bezpośrednio uczestniczących”⁷. Antonina Kłoskowska stwierdza natomiast jednoznacznie: „Szczególne znaczenie heurystyczne może mieć analiza biograficzna odniesiona do przypadków granicznych: do świadomości ludzi etnicznego pogranicza, pochodzących ze środowisk o niejednoznacznej narodowej przynależności, z rodzin etnicznie mieszanych, wreszcie do osób zmieniających w toku swego życia własną identyfikację narodową”⁸. A takich właśnie przypadków dotyczyć będzie niniejsza praca. W takim wypadku dane statystyczne, zazwyczaj dobre źródło do wielu analiz, zawodzą. Grupa, o której będzie mowa, nie mieści się w żadnych statystykach. Niesprecyzowana tożsamość narodowa nie może zostać uwzględniona w żadnych oficjalnych dokumentach, które żądają jednoznaczności. Pozostają więc tylko pamiętniki i wspomnienia. Trzeba też

⁶ A. Giza, *Życie jako opowieść*, Wrocław 1991, s. 6.

⁷ K. Kaźmierska, *O metodzie dokumentów biograficznych*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1990, nr 1, s. 116.

⁸ A. Kłoskowska, *Konwersja narodowa i narodowe kultury. Studium przypadku*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1992, nr 4, s. 4.

powiedzieć, że w wypadku pracy, która ma za zadanie opisać nie tylko obiektywne warunki życia zasymilowanych Żydów (wybór szkoły, preferowane opcje polityczne, konwersje), ale także kwestie zdecydowanie subiektywne – przede wszystkim poczucie tożsamości narodowej, opinia, że „celem badacza jest dotarcie do [...] »obiektywnej« – niezależnej od indywidualnej świadomości – rzeczywistości”⁹ – nie jest do końca prawdziwa. W przypadku badań nad świadomością obiektywna prawda nie istnieje.

Wszystkie autobiografie są zniekształcone – wpływa na to wiele czynników: umiejętność opisywania zdarzeń, słabnąca w miarę upływu czasu pamięć, zmiana postaw i poglądów, znajomość późniejszych faktów, kwestia wieku (jak twierdzi Chałasiński, trudno opisać życie młodości, opierając się na relacjach starych). Kolejny element to świadome lub częściowo świadome przeinaczanie faktów, aby usprawiedliwić swoje postępowanie¹⁰. Jednak Chałasiński podkreśla, że w przypadku analizy większej ilości biografii czynniki te mają mniejsze znaczenie, istnieje bowiem możliwość porównania.

Pamiętniki żydowskie, tak jak i inne, są oczywiście zafałszowane przez pamięć, ale w sposób specyficzny – na zniekształcenie obrazu wpływają przeżycia z późniejszego okresu, natomiast nie istnieje element, który zwykle przyczynia się do wypaczenia wspomnień – pamięć zbiorowa. Według Barbary Szackiej, „znaczna część pamięci społecznej związana jest z uczestnictwem w rozmaitych grupach społecznych i jest wspólna ich członkom. [...] Treści te podlegają nieustannej selekcji, interpretacji i reinterpretacji, które są społecznie uwarunkowane. Między innymi dlatego, że kontaktując się z przeszłością, możemy to czynić jedynie za pośrednictwem kategorii i schematów właściwych naszej kulturze, która jest tworem zbiorowym. W rezultacie mamy do czynienia ze zinstytucjonalizowanym zapamiętywaniem, pamiętaniem i zapomnianiem, które są rodzajami społecznej aktywności, a treść pamięci jest społeczna w takiej mierze, w jakiej wywodzi się ze społecznego doświadczenia i jest przekazywana w toku międzypersonalnej komunikacji. Ludzie zbiorowo tworzą zintegrowane »wspólnoty pamięci«, w których ramach funkcjonują”¹¹.

Tymczasem pamięć zbiorowa Żydów zasymilowanych dotycząca okresu międzywojennego nie istnieje, bo nie ma już takiego środowiska. W dodatku ludzie ci po wojnie często emigrowali, zmieniali miejsca zamieszkania, ukrywali

⁹ A. Giza-Poleszczuk, *Autobiografia: między symbolem a rzeczywistością*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1990, nr 1, s. 99.

¹⁰ J. Chałasiński, *Autobiografie...*, [w:] *Sto lat socjologii polskiej...*

¹¹ B. Szacka, *Pamięć społeczna a identyfikacja narodowa*, [w:] *Trudne sąsiedztwa: z socjologii konfliktów narodowościowych*, pod red. A. Jasińskiej-Kani, Warszawa 2001, s. 38–39.

pochodzenie, odkrywając je dopiero dziś – a więc na ogół nie dążyli do kontaktów z innymi Żydami, starali się też nie rozmawiać na tematy dotyczące swojego pochodzenia. Zatem ich pamięć nie została zmieniona przez obowiązujący kanon. Nie ma w tej sytuacji niebezpieczeństwa, że, jak to się zdarza często, opowieści przedwojennych, zasymilowanych Żydów zostaną podciągnięte pod jakiś schemat, który każe snuć opowieść zgodną z zakorzenionym wzorcem, nawet jeśli wymagałoby to – często bezwiednego – wypełniania luk w pamięci czy przeinaczania faktów. Także zafałszowanie, polegające na tym, że „autorzy wspomnień czy autobiografii mogą też bezwiednie ulegać rozpowszechnionym w swojej epoce schematom czy wzorom reagowania bądź wyrażać zbiorowe postawy w rezultacie daleko posuniętej identyfikacji z określoną grupą społeczną, co zmniejsza wiarygodność ich wspomnień jako źródła rzetelnej wiedzy o nich samych oraz o ich życiu”¹² – jest mało prawdopodobne. Zasymilowani Żydzi w okresie międzywojennym nie stanowili bowiem jednorodnej grupy – byli to przedstawiciele różnorodnych zawodów, różnych opcji politycznych, nawet ich tożsamość narodowa i aspiracje dotyczące przynależności narodowej były różne.

Szczególna trudność w badaniach związana jest z poczuciem własnej tożsamości. Zasymilowani Żydzi mogli w okresie międzywojennym uważać się za Polaków czy też Polaków wyznania mojżeszowego. Okupacja nie dawała im już wyboru. Stali się na wiele lat jedynie Żydami, związanymi losem przede wszystkim ze społecznością, z którą wcześniej nie mieli wiele wspólnego. Jeden z polskich pamiętnikarzy przytacza wypowiedź znajomego z okresu okupacji: „Nigdy nie czułem się Żydem, czułem się Rosjaninem, Polakiem, obywatelem świata. Teraz czuję, że należę do nich, do narodu, który najwięcej na świecie wycierpiał”¹³. Jak słusznie zauważa Barbara Engelking, dla wielu Żydów pod okupacją niemiecką nagłe przypisanie do narodowości żydowskiej było szokiem, którego nie doświadczyli ci, którzy znaleźli się pod okupacją sowiecką. „Tymczasem pod okupacją niemiecką wielu Żydów, którzy czuli się Polakami żydowskiego pochodzenia lub polskimi Żydami, lojalnymi obywatelami państwa polskiego, patriotami polskimi – nagle zostało pozbawionych prawa przynależności do tej wspólnoty. Zostali wyłączeni ze wspólnoty, za której członków wielu się uważało. Skazano ich na inną wspólnotę, która dla wielu była obca. [...] Z nakazu Niemców Żydzi zostali pozbawieni prawa do dobrowolnego deklarowania swojego poczucia tożsamości, do identyfikowania się z polskością”¹⁴.

¹² M. Dymkowski, *Wprowadzenie do psychologii historycznej*, Gdańsk 2003, s. 99–102 (cyt. s. 102).

¹³ W. Smólski, *Zakłète lata*, Warszawa 1964, s. 50.

¹⁴ B. Engelking, *Zagłada i pamięć*, Warszawa 2001, s. 39.

To „przypisanie” nie musiało wiązać się w żaden sposób z antysemityzmem. Pamiętniki dotyczą zazwyczaj okresu Zagłady i jej czas mają udokumentować – to najbardziej interesuje autorów, a może nawet w większym stopniu wydawców. Wobec tego opisy życia w międzywojennej Polsce stanowią na ogół króciutki wstęp. Wstęp zdeterminowany jednak dalszą częścią i świadomością, że autor spisuje wspomnienia nie jako Polak wyznania możeszowego czy też Polak pochodzenia żydowskiego, ale jako Żyd. Problem z powojennymi wspomnieniami (szczególnie, ale nie wyłącznie tymi wydanymi przez Żydowski Instytut Historyczny) polega na tym, że autorzy ustawieni są już na wstępie w pozycji Żydów. Muszą więc tłumaczyć się, jeśli się nimi nie czują, ale chociaż w minimalnym stopniu muszą akceptować to, że są Żydami. Nie da się ukryć, że niezależnie od stopnia asymilacji, w czasie wojny osoby te uznane były za Żydów i dzieliły los Żydów, a więc wspominają czasy Zagłady jako Żydzi. Pytanie, którego niemal nikt sobie nie zadaje, brzmi: czy jest uprawnione przesuwanie tej żydowskiej tożsamości w czasie, na okres przed- i powojenny. Nawet najbardziej liberalni autorzy wywiadów prowokują myślenie o respondencie wyłącznie jako o Żydzie. Każdy, kogo Hitler uznał za Żyda, kto był w getcie, pozostaje Żydem, więcej nawet – wydaje się, że Żydem był zawsze. Na przykład B. Engelking, przeprowadzając wywiady, za każdym razem zadaje pytanie, nawet osobom całkowicie zasymilowanym, czy miały zamiar wyjechać z Polski. Takiego pytania nie zadano by raczej Polakom¹⁵. W książce *Po kole Anki Grupińskiej „żydowscy żołnierze”* (oczywiście żydowskimi żołnierzami byli w czasie wojny) to częściowo przedwojenni Polacy, całkowicie zasymilowani. Niestety w większości wypadków jest to założenie całkowicie pomijane, niezauważalne.

W dodatku nad pamiętnikami spisywanymi po wojnie i nad wywiadami ciąży przyjęcie nazistowskiej definicji Żyda. Zaskakująco często pojawia się stwierdzenie, że Żydem jest ten, którego prześladowałby Hitler. Taka klasyfikacja odnosi się także do osób zasymilowanych, odcinających się przed wojną od żydowskości. Choć jestem przekonana, że autorzy (zarówno Polacy, jak i Żydzi), wysuwający taki argument, nie mają nic złego na myśli, jest to swoiste pośmiertne zwycięstwo ustaw norymberskich. Nawet niewyrażone wprost, ciąży nad pamiętnikami, choćby dzięki podziałowi przedwojennych znajomych na Żydów i nie-Żydów. Zwłaszcza że wspomniani w pamiętnikach znajomi, przyjaciele, rodzina – choć całkowicie zasymilowani – zginęli jako Żydzi, co powoduje, że tak zaczęto o nich myśleć. A jeśli oni wszyscy byli Żydami – jest nim i pamięt-

¹⁵ Eadem, *Na łące popiołów. Ocaleni z Holocaustu*, Warszawa 1993.

nikarz czy respondent, niezależnie od tego kim był i za kogo uważał się przed wojną, przed wojennym „zaklasyfikowaniem” go jako Żyda – i tylko Żyda.

Jest to problem, którego nie da się pominąć. Także autorzy opracowań dotyczących ludności żydowskiej postrzegają wszystkich, nawet tylko formalnie podających w dokumentach religię mojżeszową, jako Żydów. Z jednej strony jest to niewątpliwie słuszne – pozwala bowiem wychwycić procesy akulturacji, polonizacji, asymilacji. Z drugiej jednak, częściowo bezrefleksyjnie, odbiera się (nawet dziś) wszystkim wyznawcom religii mojżeszowej prawo do bycia Polakami, klasyfikując ich bez wahania jako Żydów czy też zasymilowanych Żydów. „Z danych wynika, że dużą grupę ludności stanowili Żydzi, których znaczna część czuła się Polakami”¹⁶ – pisze autorka opracowania o krośnieńskich Żydach.

A zatem współczesne wspomnienia będą obciążone tym dramatycznym okresem „przypisania”. Nie da się go pominąć, ani o nim zapomnieć. Świadomość przedwojennej tożsamości została więc „skażona” świadomością wojenną. Trudno powiedzieć, czy autorzy wspomnień będą w stanie do końca przypomnieć sobie, jak postrzegali siebie w okresie międzywojennym. Czy więc można wierzyć wspomnieniom w tej kwestii? Chyba jednak w dużym stopniu tak. Przede wszystkim dlatego, że nie ma specjalnych różnic w opisie własnej, przedwojennej tożsamości, między osobami, które przeżyły Zagładę, a tymi, które przebywały wówczas poza granicami Polski i nie odczuły „przypisania”.

Chyba jedynie Stanisław Lem zdecydował się – i potrafił – napisać swoje wspomnienia z lat młodości, świadomie ignorując doświadczenia z lat późniejszych¹⁷. „W *Wysokim Zamku* pragnąłem przenieść się w przeszłość, ku dziecku, jakim byłem i do minimum ograniczyć »dorosłe« i »dojrzałe« komentarze odautorskie. Chciałem dokonać niemożliwego – z całego życia wybrać esencję mego dzieciństwa. [...] Obracając je z późniejszych warstw, na które złożyły się wojna, masowa zagłada i eksterminacja [...]. Życie pod fałszywym nazwiskiem, wieczne ukrywanie się [...]. Albowiem nic przecież z tego nie istniało, kiedy byłem dzieckiem [...]”¹⁸. Ale takiego zabiegu potrafi dokonać tylko wybitny pisarz, zdający sobie sprawę, jak sam stwierdził, że autobiografii można napisać wiele i to bardzo różniących się od siebie.

Na tym jednak nie koniec problemów ze źródłami. Przez całe lata (a niekiedy aż do dziś) wielu Polaków wywodzących się z żydowskich rodzin w ogóle nie wspominało o tym fakcie w pamiętnikach, wspomnieniach – czasem nawet

¹⁶ E. Rączy, *Ludność żydowska w Krośnie 1919–1939*, „Biblioteka Krośnieńska”, seria historia, Krosno 1997, z. 13, s. 4.

¹⁷ S. Lem, *Wysoki Zamek. Wiersze młodzieńcze*, Kraków 1975.

¹⁸ Idem, *Autobiografia*, „Gazeta Wyborcza”, 1–2 IV 2006, nr 78, s. 17.

z okresu wojny. Dotyczy to właśnie najbardziej interesujących dla tej pracy osób – Polaków wywodzących się z rodzin żydowskich, w pełni zasymilowanych, którzy nie czuli konieczności opisywania swoich żydowskich korzeni – albo dlatego, że nie uznawali sprawy za istotną, ponieważ nie byli w żaden sposób związani z kulturą żydowską, albo też – częściej – po prostu nie mieli ochoty pisać o żydowskich przodkach, których posiadanie nadal nie jest w Polsce dobrze widziane w niektórych środowiskach. Henryk Dasko przytacza przykład autoryzowanej biografii amerykańskiego uczonego, Żyda urodzonego w Polsce. Kazał on usunąć z biografii wszelkie wzmianki o pochodzeniu żony i swoim, bowiem ukrywał to przed dziećmi¹⁹.

Zdzisław Kudelski opisuje swoje wrażenia z rozmowy z Gustawem Herlingiem-Grudzińskim, w której padło pytanie o żydowskie korzenie rodziny. „Po rozmowach z Herlingiem miałem wrażenie, że nie chce sprawy swego pochodzenia otaczać milczeniem, a jednocześnie wiedziałem, że dowody zainteresowania tą właśnie kwestią przyjmował ze zniecierpliwieniem i niechęcią [...]. Na początku 1999 r. [...] ukazał się mój tom *Studia o Herlingu-Grudzińskim*, a w nim obszerny biogram, który otwierało zdanie, że pisarz »urodził się w rodzinie żydowskiej«. Sprowokowało ono reakcję Herlinga – w liście, który otrzymałem [...] dodał: »Powinieneś być napisać: ‘urodził się w rodzinie polskiej pochodzenia żydowskiego’. Żadnych tłumaczeń nie przyjmuję»²⁰.

Jan Błoński wskazuje na kilka takich pamiętników, w których zatarte zostały wszelkie ślady żydowskiej przeszłości rodziny autora. Stwierdza przy tym: „Doświadczenie żydowskie było więc nieraz zaciemniane albo eskamotowane. Świadczyło to jednocześnie o zbliżeniu do polskości... i o lęku przed polskimi czytelnikami”²¹. Jest to z pewnością częściowo prawda. Z drugiej jednak strony – czy istnieje obowiązek opisywania każdego żydowskiego przodka i przeszłości rodziny? Nikt się nie dziwi, gdy pamiętnikarz nie wspomina o tym, że pradziadek wywodził się z Węgier czy z Czech, natomiast w przypadku żydowskich przodków nawet osobom jak najdalszym od antysemityzmu wydaje się, że autor ma obowiązek poinformować o swym pochodzeniu czytelników. A zatem pełna asymilacja nie istnieje – osoby bowiem całkowicie zasymilowane właśnie nie muszą nikogo informować o narodowości przodków, ani nie uważa się, że nie pisząc o tym coś ukrywają...

¹⁹ H. Dasko, *Jerzy Kosiński – Polak czy Żyd*, „Midrasz”, wrzesień 1997, s. 33.

²⁰ Z. Kudelski, *Gustaw Herling-Grudziński – wątek żydowski*, „Rzeczpospolita”, 5–6 VII 2003, s. D6.

²¹ J. Błoński, *Biedni Polacy patrzą na getto*, Kraków 1996, s. 62.

Rodzi się więc pytanie – czy wykorzystywać w pracy te pamiętniki, o których wiadomo, że napisały je osoby pochodzenia żydowskiego, choć sami autorzy nie mieli ochoty, albo nie czuli konieczności, aby informować o tym czytelników? Z jednej strony te pamiętniki dają najpełniejszy obraz całkowitej asymilacji. Z drugiej, ich przywoływanie przypomina najgorsze praktyki podawania „prawdziwych” nazwisk. Z dużym żalem, szanując wolę autorów, zdecydowałam się takie pamiętniki pominąć. Czasem jednak w tej sytuacji dochodzi do pewnego rodzaju absurdu – jeden z braci opisuje problemy, jakie sprawiało mu w wojsku jego żydowskie pochodzenie²², drugi pisze o sobie wyłącznie jako o Polaku.

Trudność polega także na znalezieniu pamiętników zasymilowanych Żydów. Osoby te najczęściej po wojnie zmieniały nazwiska. Autorzy opracowań z przyczyn oczywistych (nie dotyczy to może wielkich zasymilowanych rodów przemysłowych) unikają podawania poprzednich nazwisk. Znalezienie więc pamiętników żydowskich wymaga wiedzy: „kto jest z pochodzenia Żydem”, wiedzy należącej raczej do dziedziny plotek z gazet brukowych i wydawnictw antysemitycznych, niż do warsztatu pracy historyka.

Najważniejszą kwestią, którą należy wyjaśnić zaraz na początku, jest nierozwiązywalny problem metodologiczny, dotyczący źródeł pamiętnikarskich. Trzeba powiedzieć wprost – nie są one reprezentatywne. Żadne próby wybrnięcia z tej sytuacji nie wydają się trafne. Małgorzata Melchior stwierdza na przykład, że istnieją dwie metody doboru źródeł. Można to czynić w taki sposób, by znalazły się w niej osoby z różnych grup społecznych, w różnym wieku. Przycacza tu opinię Nechamy Tec, że niemożność dobrania grupy reprezentatywnej (co oczywiście nie pozwala na uogólnienia), może zostać zredukowana przez dobór do próby różnorodnych badanych. Istnieje też możliwość dobrania takich wypadków, które odnoszą się do różnych kategorii teoretycznych, będących przedmiotem analizy.

Jest też inna metoda. M. Melchior omawia zasadę reprezentatywności fenomenologicznej J. K. Hellinga, w której dobór zostaje uzasadniony przez „nasylenie” – czyli badani reprezentują wszystkie możliwe opcje postaw i wyborów w danej kwestii, a następnymi badani już nic nowego nie wnoszą²³.

Niestety, metody te, mimo że dzięki nim jesteśmy w stanie odkryć część prawdy, nie pozwalają na odtworzenie żadnej „grupy losowej”, która byłaby reprezentatywna dla całej badanej populacji. Historyk jest bezradny, bowiem „reprezentatywność” została na zawsze zniszczona przez historię. Wojnę przeżyli

²² M. Brandys, *Moje przygody z wojskiem*, Londyn 1992.

²³ M. Melchior, *Zagłada a tożsamość. Polscy Żydzi ocaleni na „aryjskich papierach”. Analiza doświadczenia biograficznego*, Warszawa 2004, s. 34–35.

tylko nieliczni, częściej pochodzący ze środowisk zasymilowanych. Nie da się wykluczyć, że ci, którzy zginęli, opowiedzieli by zupełnie inną „prawdę”. Choćby dlatego, że ocaleni z Zagłady musieli mieć więcej polskich znajomych, lepszą znajomość języka polskiego i polskich obyczajów niż ci, którzy nie przeżyli – i których życiorysów odtworzyć się na ogół nie da... Trzeba zatem z pokorą powiedzieć, że nie można zrobić rzeczy niemożliwej i osiągnąć reprezentatywności. Należy więc oprzeć się na tych źródłach, które istnieją, podobnie jak to robią historycy epok dużo wcześniejszych. Jedyne, co można zrobić, to starać się dotrzeć do jak największej ilości wspomnień.

Pamiętniki pisała inteligencja (w większości), ale także robotnicy, chłopi, rzemieślnicy. Natomiast brak wspomnień jednej z najbardziej zasymilowanych społeczności żydowskich okresu międzywojennego – wielkiej burżuazji, znanych rodów przemysłowych. Tu barierą było nie tyle żydowskie, co „niewłaściwe politycznie” w okresie PRL-u pochodzenie społeczne. Trudno sobie wyobrazić obiektywne i wydane bez ingerencji cenzury wspomnienia przedwojennych rodów fabrykanckich, nie tylko zresztą pochodzenia żydowskiego. Niestety, dzieje tych rodzin nie doczekały się też wielu opracowań. Trochę ich istnieje, ale te wydane przed 1989 r. mają niewielką wartość dokumentacyjną. Można przytoczyć tu jako przykład pracę Andrzeja Izerskiego o Oskarze Konie z 1964 r., z której widać, że nie dało się napisać nic przychylnego o przedwojennym fabrykancie²⁴.

Niewiele jest pamiętników, zdawało by się – najcenniejszych, pisanych w okresie międzywojennym „na gorąco”, na których nie ciąży ani doświadczenie Zagłady, ani słabnąca pamięć. Przy tym, niestety, choć powinny one być bardziej wartościowe dla badania asymilacji – nie są. Pamiętnikarze bowiem rzadko rozważali swoją sytuację w szerszym kontekście społecznym, zastanawiali się nad swoją tożsamością, a raczej opisywali życie codzienne, problemy finansowe, pierwsze miłości, kłopoty z wychowywaniem dzieci. Szczególnie widoczne jest to w wypadku pamiętników „wywoływanych”, pisanych na konkurs²⁵. Odpowiadająca na ankietę młodzież, nawet zasymilowana, z konieczności (inaczej udział w konkursie nie miałby sensu) pisze o sobie jako o Żydach. Traktowano ich też – w przeciwieństwie do pamiętnikarzy powojennych – jako jednostki, a nie jako „przedstawicieli” Żydów.

²⁴ A. Izerski, *Widzewski królik*, Łódź 1964.

²⁵ *Awakening lives. Autobiographies of Jewish Youth in Poland before the Holocaust*, ed. by J. Shandler, New Haven and London 2002; *Ostatnie pokolenie. Autobiografie polskiej młodzieży żydowskiej okresu międzywojennego*, ze zbiorów YIVO Institute for Jewish Research w Nowym Jorku, oprac. i wstępem opatrzyła A. Cała, Warszawa 2003.

Poważne wątpliwości rodzi także wykorzystanie czasopism, a więc źródeł wydawałoby się najcenniejszych, bo pochodzących z opisywanych czasów. Jednak powstaje tu kolejny problem właściwie nierozwiązywalny. W okresie międzywojennym przestały ukazywać się lub wychodziły w minimalnej liczbie egzemplarzy czasopisma asymilatorskie. Docierały one do tak wąskiej grupy osób, że w żadnym wypadku nie można ich uznać za reprezentatywne dla środowiska i jego poglądów – tym bardziej, że ruch asymilatorski był w odwrocie. „Prasa żydowska w języku polskim rozwijała się w szczególnych warunkach. Nie został wyraźnie określony jej adresat. Nie była też ona przeznaczona wyłącznie dla sfer zasymilowanych, ponieważ te czytały przeważnie prasę polską. Liczono raczej na czytelnika z żydowskich sfer mieszczańskich, spolonizowanych na tyle, że mimo iż trwali w żydowskim kręgu kulturowym – czytali po polsku”²⁶ – uważa badacz prasy żydowskiej Marian Fuks.

Nie da się też, niestety, przyjąć założenia, że każde pismo przeznaczone dla ludności żydowskiej, wydawane w języku polskim, jest pismem dla Żydów zasymilowanych. Dla Żydów polskojęzycznych czy uległych akulturacji – tak, ale czy zasymilowanych? To bardzo wątpliwe. Wystarczy wspomnieć, że pismo warszawskiej gminy żydowskiej ukazywało się w języku polskim.

Ważniejsze niż język, w którym pismo wychodziło, jest to, przez kogo było czytane. Trzeba jednak powiedzieć, że tytuły czasopism, które wymieniają pamiętnikarze, bardzo różnią się od siebie. W domach zasymilowanych Żydów czytano przede wszystkim gazety polskie, z wyjątkiem oczywiście prasy endeckiej i kościelnej. Najczęściej wymienianym czasopismem były „Wiadomości Literackie” – trudno się dziwić, biorąc pod uwagę, że co drugie nazwisko na liście abonentów „Wiadomości” było żydowskie²⁷. Jednak czy można przyjąć, że było to pismo przeznaczone dla zasymilowanych Żydów? Raczej nie, biorąc choćby pod uwagę, że druga połowa abonentów to Polacy. Trudno więc wykorzystać „Wiadomości” jako źródło. Jak stwierdza Natan Gross: „Było to pismo liberalne, Żydów w nim było niemało, a złośliwi endecy nazywali je nawet »Jadą Moški Literackie«. Tematy żydowskie ukazywały się rzadko, choć czasem Boy coś napisał o teatrze żydowskim albo Słonimski atakował tak antysemitów, jak i Żydów (gdy mu się czymś narazili)”²⁸. Za zbyt rzadkie poruszanie tematów

²⁶ M. Fuks, *Żydzi w Warszawie*, Poznań 1996, s. 317.

²⁷ Magdalena Opalska zwraca też uwagę na ogromną liczbę zasymilowanych Żydów w składzie redakcji i współpracowników pisma. M. Opalska, „*Wiadomości Literackie*” – *dyskusje nad kwestią żydowską (1924–1939)*, „Przegląd Humanistyczny”, 1990, nr 10, s. 77–88.

²⁸ N. Gross, *Przyjmując do „Wiadomości” (notatki izraelskie)*, [w:] „*Wiadomości*” i okolice. *Szkice i wspomnienia*, red. M. A. Supruniuk, Toruń 1995, s. 227.

żydowskich było ono surowo osądzane przez wielu Żydów – między innymi przez Romana Brandstaettera, który pisał: „»Wiadomości Literackie« redagowane są przez przechrztę, który wstydzi się swego żydowskiego pochodzenia i z tej racji stale i z premedytacją przemilcza wszelkie zjawiska dziejące się w obrębie literatury hebrajskiej i żydowskiej”²⁹.

Kolejne czasopismo czytane, choć już chyba nie tak często, w domach zasymilowanych, to „Nasz Przegląd”. Także je trudno uznać za gazetę zasymilowanych Żydów, było to bowiem pismo zdecydowanie syjonistyczne, ostro sprzeciwiające się asymilacji. O lekturze czasopism asymilatorskich pamiętnikarze w ogóle nie mówią – tylko we wspomnieniach Jerzego Holzera przewija się regularnie czytane pismo asymilatorów „Nasz Dziennik”³⁰.

Kłopoty sprawiają także opracowania, szczególnie dotyczące życia Żydów w poszczególnych miejscowościach. Autorzy koncentrują się – co oczywiste – na środowisku czysto żydowskim, opisują jego życie, wybory polityczne i aktywność społeczną. Zasymilowani Żydzi, często niezwiązani z tym środowiskiem, nie znajdują się więc w kręgu zainteresowania twórców monografii, trudno znaleźć o nich nawet wzmianki.

Kolejna przeszkoda – to niedający się pominąć, a niepoprawny politycznie fakt, że pewne kwestie są inaczej oceniane przez autorów opracowań w zależności od tego, czy są oni Żydami, czy też nie. Szczególnie dotyczy to samego procesu asymilacji, często postrzeganego przez stronę żydowską jako odstępstwo, wynarodowienie, a przez innych autorów jako postęp, modernizację – w każdym razie zjawisko pozytywne. Wobec tego, niestety, przy analizie opracowania, szczególnie fragmentów dotyczących asymilacji, kluczowe może być to, czy autor jest Żydem, czy nie – a to sprowadza myślenie historyczne do najniższego możliwego poziomu.

Praca niniejsza dotyczy tylko Żydów asymilujących się do polskości. Oprócz nich istniała jeszcze wąska grupa Żydów, którzy przyjmowali niemiecki język i kulturę i czuli się Niemcami. Było ich w Polsce międzywojennej stosunkowo niewiele, ponieważ część Niemców pochodzenia żydowskiego po odzyskaniu przez Polskę niepodległości wyjechała do Niemiec. „U progu II Rzeczypospolitej wiele osób wyznania mojżeszowego czuło się bardziej związanych ze społecznością niemiecką i opowiadało się za pozostawieniem Poznania w granicach Niemiec. Dlatego po wyzwoleniu stolicy Wielkopolski przez powstańców, wielu

²⁹ Cyt. za: R. Brzezińska, *Prorok wśród gawiedzi*, [w:] *Nie zapomnimy. Świadkowie życia i czytelnicy o Romanie Brandstaetterze*, red. J. K. Pytel, Poznań 2002, s. 54.

³⁰ *Nie przeżyłem rewizjonizmu*, [rozmowa z profesorem Jerzym Holzerem], [w:] M. Bajer, *Blizny po ukąszeniu*, Warszawa 2005, s. 51.

z nich przeniosło się do Niemiec³¹. Losy tych, którzy pozostali, są niezwykle interesujące – ich sytuacja była jeszcze bardziej skomplikowana niż zasymilowanych polskich Żydów, bo byli oni „podwójnie” mniejszością. Ich losy wymagają jednak oddzielnego opracowania.

Mimo wszystkich omówionych trudności należy jednak rozpocząć badania nad stosunkowo mało znanym środowiskiem międzywojennej Polski – zasymilowanych i asymilujących się Żydów czy też Polaków pochodzenia żydowskiego – choćby na podstawie takich źródeł, które są dostępne, mając świadomość ich ograniczeń. Doskonale wyraził to Jacek Wódcz w pracy poświęconej metodologii badań nad historią międzywojennych Żydów: „Aspekt pragmatyczny to poszukiwanie takiego wyjścia z problemów metodologicznych, które – biorąc pod uwagę zastaną dziś sytuację – nie uczyni badań po prostu niemożliwych. Bardziej warto ocalić to wszystko, co da się jeszcze ocalić, niż tkwiąc na pozycjach puryzmu metodologicznego – często rezygnować z badań, skoro wszystkie zalecenia metodologiczne nie mogą być wypełnione”³².

³¹ Z. Pakuła, *Siwe kamienie*, Poznań 1998, s. 15–16.

³² J. Wódcz, *Współczesne uwarunkowania badań nad problemami społeczności żydowskiej okresu Polski międzywojennej*, [w:] *Z dziejów Żydów w Częstochowie*, red. Z. Jakubowski, S. Podobiński, Częstochowa 2002, s. 170.

Część I. Asymilacja

Rozdział I

Specyfika żydowskiej asymilacji

Aby pisać o asymilacji, trzeba przede wszystkim określić, co przez ten termin rozumiemy. I tu zaczyna się poważny problem. Na jej temat powstało wiele prac, które określają warunki asymilacji narodowej, wtapiania się członków jakiegoś narodu w nowe społeczeństwo, kulturę, język i obyczaje. Niezwykle istotnej z punktu widzenia tej pracy klasyfikacji dokonała Antonina Kłoskowska. Zmienia ona sposób patrzenia na proces asymilacji jako na prostą zmianę tożsamości narodowej, przebiegającej wszędzie i zawsze w podobny sposób.

Według Kłoskowskiej istnieją trzy rodzaje modyfikacji poczucia narodowościowego pod wpływem obcej kultury. Pierwszy z nich to ambiwalencja. W tym wypadku pierwotna kultura narodowa nie jest odrzucana w całości, ale też nie stanowi już jedyne go wyznacznika tożsamości. Na jednostkę ma wpływ także druga, dominująca kultura. „Zgodnie z utartym rozumieniem tego pojęcia ambiwalencja oznacza stan dotkliwy dla odczuwającej ją jednostki”¹. Drugi rodzaj to poliwalencja: „oznacza szerokie przyswojenie elementów różnych kultur ze znacznym stopniem ich akceptacji i częściową identyfikacją z ich heterogenicznymi elementami. Poliwalencja nie jest tu rozumiana po prostu jako erudycja kulturalna, ale jako silne i głębokie przeniknięcie pierwiastkami różnych kultur, jako pełna uniwersalizacja postaw, która może powodować utratę jednoznacznej identyfikacji z własną kulturą pochodzenia”². I wreszcie biwalencja narodowa – „to w przybliżeniu równy i równoczesny udział w dwóch kulturach i akceptacja własnej podwójnej identyfikacji narodowej”³.

W przypadku asymilującej się ludności żydowskiej szczególnie trafna wydaje się ambiwalencja narodowa. Jak wynika z analizy większości pamiętników, taka postawa była charakterystyczna dla bardzo wielu – jeśli nie niemal wszystkich

¹ A. Kłoskowska, *Tożsamość i identyfikacja narodowa w perspektywie historycznej i psychologicznej*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1992, nr 1, s. 140.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, s. 141.

– zasymilowanych w okresie międzywojennym Żydów⁴. A zatem asymilacja nie byłaby w tym przypadku zwykłym przejściem, nawet na przestrzeni pokoleń, od jednej tożsamości do drugiej, ale stanem swoistego zawieszenia, w którym żadna z kultur, a może nawet (w większym stopniu) żadna z tożsamości, nie jest ani w pełni swoją, ani w pełni obcą.

Choć termin jest jeden – asymilacja – ma on co najmniej dwa wymiary. Czym innym jest on dla grupy asymilującej się i czym innym dla grupy, która przyjmuje obce narodowości. W obu wypadkach możemy mieć do czynienia z akceptacją asymilacji bądź jej odrzuceniem. Gdy mamy do czynienia z obustronną akceptacją, sprawa nie przedstawia większych problemów – tak dzieło się w społeczeństwach „nowych”: w USA, Kanadzie, Australii. Nie było też problemów, gdy obie strony odrzucały asymilację – tak jak miało to miejsce z Żydami i społeczeństwami europejskimi przed wiekiem XIX. Problemy rodzą się dopiero wtedy, kiedy jedno ze społeczeństw jest zwolennikiem asymilacji, drugie zaś – jej przeciwnikiem. W sytuacji, gdy grupa dominująca narzuca asymilację innej, mniejszej i słabszej, mamy do czynienia z asymilacją przymusową, czyli wynaradawianiem. Przykładem może być polityka państw zaborczych w stosunku do Polaków. Sytuacja odwrotna – gdy grupa słabsza, lub jej część, chce asymilacji, a grupa dominująca asymilację odrzuca – zdarza się znacznie rzadziej. Do tego stopnia, że zjawisko to nie ma nazwy. I właśnie w takim osobliwym położeniu znalazła się asymilująca się społeczność żydowska w II Rzeczypospolitej.

Zazwyczaj władza państwowa jest zwolennikiem pełnej asymilacji mniejszości narodowych, zamieszkujących terytorium kraju, widząc w tym nie tylko wyższość własnej kultury i siłę przyciągania państwa, ale też możliwość załatwienia w sposób najprostszy kwestii mniejszości. Problemem są raczej próby wynaradawiania, niż odrzucanie osób chcących w pełni stać się członkami większego, dominującego narodu. Tymczasem w II Rzeczypospolitej dążono do asymilacji mniejszości słowiańskich, absolutnie nie chcąc – lub przynajmniej patrząc podejrzliwie – na próby asymilacji Żydów. „To nie Żydzi »opierali się« asymilacji (choć istniały stronnictwa antyasymilacyjne). Opór stawiało przede wszystkim zamknięte, ściśle klasowe, a nawet kastowe [...] społeczeństwo polskie, hamując lub wręcz uniemożliwiając Żydom skuteczną asymilację na większą skalę. Dlaczego asymilacji nie opierali się Żydzi we Francji, w Niemczech, w Ameryce? Czy była to inna »dusza żydowska«? I czy mimo tej asymilacji antysemita w Niemczech i we Francji nie wyizolowali Żydów jako »obcego

⁴ Patrz rozdz. *Tożsamość narodowa*.

i wrogiego elementu»⁵? W tej sytuacji trudno było świadomie zdecydować się na trudną drogę asymilacji, skoro i tak nie prowadziła ona do pełnego równouprawnienia – przynajmniej faktycznego – w państwie i w rezultacie oznaczała odrzucenie jednej tożsamości bez uzyskania innej. Konstanty Gebert tym między innymi tłumaczy fiasko asymilacji. Asymilujący się Żydzi wychodzili ze swojego środowiska, odrzucali dawną kulturę – i nigdzie nie zostali zaakceptowani. „Kiedyś było tak, że społeczność polska i żydowska żyły obok siebie, zaś asymilatorzy usiłowali bardzo mocno wchodzić w kulturę polską, pozostawiając bagaż żydostwa »za progiem«. Pełna asymilacja okazała się niemożliwa, bo kultura ich nie chciała”⁶.

Wobec tego, że problem odrzucania usiłujących się asymilować narodowości jest stosunkowo rzadki, w niewielu opracowaniach zauważono, że asymilacja Żydów w XX w. nie mieści się w tradycyjnych schematach procesów asymilacyjnych. Pierwszy problem zasygnalizowałam powyżej. Drugi, to fakt, że asymilacja staje się czymś jeszcze bardziej skomplikowanym, gdy dwa narody mają jedną ojczyznę.

Ciekawą definicję asymilacji Żydów podaje Józef Lichten: „asymilacja nie poprzestaje na obywatelskiej równości wobec prawa, nie jest tylko patriotyzmem, a nawet nie jest równoznaczna z polonizacją [...]. Asymilacja jest ideą, jest stanem psychicznym, świadomym dążeniem do zjednoczenia z państwem i narodem”⁷. Można by jednak zastanowić się, czy ta definicja asymilacji odpowiada dobrze sytuacji okresu międzywojennego. O ile wcześniej asymilacja do polskości była na pewno wyborem (istniała bowiem alternatywa), to nie wydaje się, by w okresie Polski międzywojennej asymilacja była zawsze efektem świadomego wyboru. Tak działo się tylko przy założeniu rozłączności funkcjonowania w dwóch środowiskach, w dwóch światach, kiedy przyjmowano, że asymilacja musi być jednocześnie rezygnacją z całej żydowskiej tożsamości. W innym wypadku wielu Żydów asymilowało się w sposób nie do końca świadomy, pozostając ostatecznie Polakami i Żydami.

A zatem nie w pełni zgodzić się można z opinią Istvana Bibó, że: „Asymilacja Żydów, czy to indywidualna, czy też zbiorowa, nie może być (i w istocie nie jest) innego rodzaju procesem niż jakakolwiek inna asymilacja”⁸. Biorąc pod uwagę przytoczone wyżej argumenty, chyba jednak jest. Odbывała się bowiem

⁵ H. Grynberg, *Prawda nieartystyczna*, [b.m.w.] 1990, s. 44.

⁶ *Postscriptum. Nie ma obowiązku kochać Żydów*, [z Konstantym Gebertem rozm. E. Mazgal], [w:] *Tematy żydowskie*, red. E. Traba, R. Traba, Olsztyn 1999, s. 302.

⁷ J. Lichten, *O asymilacji Żydów...*, s. 98.

⁸ I. Bibó, *Kwestia żydowska*, Warszawa 1993, s. 99.

w okresie międzywojennym bez zaplecza własnego państwa, w kraju, do którego Żydzi przynależeli jako przynajmniej w teorii pełnoprawni obywatele, z wynikającymi z tego obowiązkami. Dodatkowo, naród bez państwa miał świadomość, że asymilacja jego członków rozsianych po świecie oznacza w istocie rzeczy zagładę narodu i kultury, bowiem nie istniało państwo, które było depozytariuszem tej kultury.

Wyznaczniki asymilacji

Wielu wskaźników, które świadczą o asymilacji członków innych narodów, nie da się zastosować w przypadku Żydów w dwudziestolecu międzywojennym. Nie stało bowiem za nimi żadne państwo ani terytorium, gdzie stanowiliby większość. Od końca XIX w. uważali się za odrębny naród, wprawdzie pozbawiony państwowości, ale posiadający terytorium, z którym czuli się ideologicznie związani, choć większość z nich w rzeczywistości ani go nie znała, ani nie zamierzała poznać.

Z drugiej strony, mimo że przynależeli do innego narodu, byli to ludzie urodzeni w Polsce, podobnie jak ich przodkowie, często do kilku pokoleń. Tu tkwiły ich korzenie – i w gruncie rzeczy, tylko do takich realnych korzeni, pamięci rodzinnej mogli się odwoływać, ponieważ Palestyna stanowiła mityczną, a nie realną ojczyznę. Oznaczało to, że niemal wszyscy Żydzi byli przywiązani do „małej ojczyzny”, nawet jeśli nie znali miejscowego języka i obyczajów. W przypadku innych narodowości byłby to przynajmniej częściowy wyznacznik asymilacji. Jednak w przypadku ludu zamieszkałego na tej ziemi od pokoleń, uznającego „małą ojczyznę” za ojczyznę swych przodków, jest to wyznacznik raczej wątpliwy.

Zatem przywiązanie do rodzinnej ziemi, lokalny patriotyzm, który jest w zwykłych wypadkach – zmiany kraju i asymilacji na nowym gruncie – bardzo istotny, nie świadczył o asymilacji. Żydzi, zarówno zasymilowani, jak i niezasymlowani, czuli się tam, gdzie mieszkali, „u siebie”, nie mieli wspomnień, które konfrontowałyby z dzisiejszym, odmiennym życiem. Można było kochać swoje miasto, swój region nie dlatego, że było się Polakiem, ale dlatego, że było się Żydem uznającym Polskę za ojczyznę. Jak pisał Władysław Grabski, zresztą z niechęcią: „Żydzi na kresach często bardziej się czują na swoich śmieciach od Polaków”⁹.

⁹ W. Grabski (?), *Idea Polski*, Warszawa 1935, s. 115.

Ale obok posiadania wspólnej ojczyzny istniała między narodami polskim i żydowskim odmienność kultur – odmienność, która dla wielu osób z obu stron wydawała się w gruncie rzeczy nie do przewyciężenia. Asymilację utrudniały wielowiekowe uprzedzenia, wynikające właśnie z faktu przebywania Żydów od dawna na tym samym terytorium. Czyli w tym wypadku wspólna ojczyzna, terytorium, bardziej dzieliły, niż łączyły. Niektórzy badacze zauważają, że asymilacja Żydów w Polsce była niezwykle trudna właśnie dlatego, że te dwa społeczeństwa, żyjące od stuleci obok siebie, dzielił ogromny dystans. Praktycznie aż do XIX w., a w wielu wypadkach i w latach międzywojennych, Polacy i Żydzi stanowili odrębne społeczności, niekontaktujące się ze sobą, które nawet nie miały szansy poznać i zrozumieć wzajemnie swoich obyczajów. Nie bez powodu Aleksander Hertz uważał Żydów za swoistą „kastę”. Tymczasem: „Asymilują się łatwiej grupy, których dystans do większości jest niewielki, a szczególnie – grupy, których dystans do większości (niezależnie od wielkości dystansu) jest pozytywny. Tatarzy polscy, choć dystans między nimi a Polakami był znaczny, asymilowali się łatwo, znacznie łatwiej niż na przykład Żydzi. Obok rozmiarów obu asymilujących się mniejszości w grę wchodzi zapewne inne wartościowanie dystansu i to zarówno wśród większości, jak wśród mniejszości”¹⁰. Odrębność Żydów była znaczna, a jednocześnie Polacy i Żydzi mieli więcej wspólnego, niż obie strony skłonne były przyznać. „Dwa języki i dwie różne cywilizacje, dwie religie, które nie miały ze sobą nic wspólnego, dwa niepodobne sposoby życia miały mimo wszystko kilka punktów wspólnych. Ponieważ obie narodowości [...] rozwijały się pod tym samym słońcem, podlegały wpływom i kontr-wpływowi”¹¹.

Na swoistość procesu asymilacji i akulturacji Żydów wpływał jeszcze inny czynnik. Rodziny żydowskie, także te asymilujące się, stosunkowo często miały krewnych za granicą, dobrze znały warunki życia poza Polską. Bywało tak, że część rodziny uznawała za swoją ojczyznę Polskę, część Palestynę, a część – jeszcze inne kraje. Do tego dochodziła pamięć państw zaborczych, z którymi – przynajmniej w wypadku Austro-Węgier i Niemiec – sporo Żydów czuło się związanych. W związku z tym asymilacja była nie tylko upodabnianiem się do społeczeństwa polskiego. Wzory asymilacji, życia codziennego, modernizacji czerpano także z innych państw Europy Zachodniej i USA. Czasem więc trudno stwierdzić, czy dana osoba asymilowała się, czy – jak to określają niektórzy autorzy – „europeizowała”, „modernizowała”. Po przeanalizowaniu pamiętników młodzieży żydowskiej, nadesłanych na konkursy w latach 1932 i 1934, Maks

¹⁰ D. Górecka, J. J. Wiatr, *Asymilacja a dystans społeczny*, [w:] *Założenia teorii asymilacji*, pod red. H. Kubiaka i A. K. Palucha, Wrocław–Warszawa–Kraków 1980, s. 180.

¹¹ H. Minczeles, *Vilna, Wilno, Vilnius, la Jeruzalem de Lithuanie*, Paris 2000, s. 248–249.

Weinreich doszedł do wniosku: „W tym swoistym przejmowaniu i odrzucaniu wzorów bycia mamy do czynienia z pouczającym wariantem ogólnego problemu akulturyzacji [...]. W przeciwieństwie np. do akulturyzacji emigrantów w Stanach Zjednoczonych, proces odbywający się wśród Żydów wschodnich nie mieści się w ramach upodabniania do bezpośredniego otoczenia. Bardzo często jest to raczej »uzachodnienie« w formach swoiście żydowskich, które odbywa się równoległe z podobnym procesem u nieżydowskiej ludności. Ponieważ Żydzi mają własne stosunki z Zachodem, wpływy zachodnie docierają do nich niekoniecznie za pośrednictwem otoczenia nieżydowskiego. [...] Niektóre formy życia żydowskiego są zatem wzorowane na przykładach zachodnich, lecz nie pokrywają się ze wzorami polskimi, rumuńskimi czy litewskimi”¹².

Poza tym trzeba pamiętać, że asymilacja dotyczyła mniejszości. Tymczasem Żydzi, przebywający w Polsce od stuleci, nie tylko nie byli obcymi, przybyszami, ale zajmowali własne miejsce w strukturze społecznej. Jednostki asymilujące się mogły wprawdzie wyjść poza tę strukturę, ale w społeczeństwie nadal istniała mniejszość żydowska, z którą można ich było identyfikować – a to oczywiście utrudniało pełną asymilację.

Kwestia asymilacji obywatelskiej to kolejny i szczególny problem. W tym wypadku wielu słusznych stwierdzeń, odnoszących się do asymilacji w szerszej płaszczyźnie, nie da się zastosować do mniejszości żydowskiej. „Produktem finalnym asymilacji kulturalnej [...] jest integracja mniejszości ze strukturą społeczną kraju przyjmującego. Wydaje się ona również być podstawą asymilacji obywatelskiej”¹³. Oczywiście w przypadku Żydów jest inaczej – nie ma kraju przyjmującego. W związku z tym asymilacja obywatelska może być kompletnie oddzielona od kulturalnej. Żydzi często uważali Polskę za jedyną ojczyznę, wiele stronnictw politycznych (choćby Aguda) odrzucało asymilację przy wzywaniu do pełnej lojalności wobec państwa. Pewne działania, na przykład ochotniczy zaciąg do wojska, składanie datków i ofiar na armię, które w przypadkach innych mniejszości stanowiłyby ostateczny dowód pełnej asymilacji, w sytuacji Żydów mogły świadczyć o asymilacji lub nie. Można bowiem przyjąć, że Żydzi bronili Polski jako swojego kraju, swojej ojczyzny, w której nadal chcieli mieszkać jako mniejszość narodowa. Bronili terytorium, które uważali, nawet bez asymilacji, za ojczyznę.

Zatem patriotyzm, przywiązanie do Polski jako do ojczyzny, a nawet gotowość złożenia ofiary życia nie musiały być w przypadku polskich obywateli-

¹² M. Weinreich, *Studium o młodzieży żydowskiej*, Poznań 1935, s. 9.

¹³ H. Kubiak, *Teoria, ideologia, polityka asymilacji*, [w:] *Założenia teorii asymilacji...*, s. 17.

-Żydów wskaźnikiem pełnej asymilacji. Był to niewątpliwie najwyższy stopień asymilacji państwowej czy też obywatelskiej, ale niekoniecznie przekładał się on na asymilację kulturalną, towarzyską, religijną. Przywiązanie do państwa nie jest więc dobrym wyznacznikiem asymilacji w przypadku Żydów.

Trzeba też zwrócić uwagę na sytuację odwrotną. Żydzi mieszkający w Polsce mogli asymilować się, a w każdym razie polonizować, bez uznania Polski za swoją ojczyznę. I tak syjoniści, z definicji niedążący do asymilacji, odrzucający Polskę jako swoje państwo, mogli być w znacznie większym stopniu zasymilowani niż całkowicie lojalni wobec państwa polskiego członkowie Agudy.

Podobnie rzecz ma się z uczestnictwem w życiu publicznym. W wypadku asymilacji byłych obywateli innych państw ich wybór, na przykład do parlamentu czy samorządu lokalnego, jest jednocześnie dowodem chęci uczestnictwa w życiu szerszej zbiorowości, z którą jednostka zasymilowana utożsamia się, z drugiej – swoistą akceptacją nowego obywatela, nowego członka własnego narodu, który został uznany za godnego, by reprezentować swoich nowych współobywateli. Tymczasem w przypadku dużych mniejszości narodowych, które mają pełne prawa polityczne i stanowią na niektórych obszarach większość czy chociażby duży procent społeczności, ich przedstawicielstwo w organach wybieralnych ma zupełnie inny wydźwięk. Eva Hoffman zastanawia się: „Jakie więzy łączą Żydów z nowym polskim państwem? Czy ich zobowiązania wobec tego państwa mają charakter jedynie formalny (podatki, przestrzeganie praw, służba wojskowa), czy też mają charakter głębszego związku lub wynikają ze wspólnoty interesów?”¹⁴.

Do parlamentu czy władz lokalnych wchodziłi zarówno Polacy pochodzenia żydowskiego, jak i całkowicie niezasymilowani ortodoksi. Dane statystyczne nie mówią zatem niczego. Niemal każde opracowanie dotyczące ludności żydowskiej w poszczególnych miastach podkreśla udział Żydów w życiu publicznym, w radzie miejskiej, stosunkowo często wspominając przy tym, że asymilacja na tym terenie była niewielka i dotyczyła bardzo wąskiej grupy inteligencji – wcale nie tożsamej z osobami zasiadającymi w samorządach. Szczegółowo wymienia się liczbę Żydów w radach i pełnione przez nich funkcje. „Sądccy Żydzi byli aktywni na polu społeczno-kulturalnym. Brali udział w pracy lokalnych samorządów. W 1933 r. w radzie miejskiej Nowego Sącza zasiadało sześciu, w 1939 r. dziesięciu radnych żydowskich, w Krynicy-Zdroju w latach 1935–1937 było ich czterech, zaś w Starym Sączu w latach trzydziestych w radzie miejskiej zasiadał jeden radny pochodzenia żydowskiego. W radzie powiatowej w Nowym Sączu

¹⁴ E. Hoffman, *Sztetl. Świat Żydów polskich*, Warszawa 2001, s. 158.

w latach 1919–1922 zasiadało dwóch Żydów”¹⁵. Przy tym wielu autorów – podobnie jak Tadeusz Duda – od razu zaznacza, że liczba Żydów, którzy ulegli na tym terenie asymilacji, była naprawdę niewielka¹⁶. Na Kresach istniały przecież miasteczka o takiej przewadze ludności żydowskiej, że w wyborach lokalnych głosowali jedynie Żydzi, a nawet Polacy wchodzący do rady miejskiej byli wybierani przez żydowskich wyborców¹⁷.

Iwona Zawidzka, analizując działalność Żydów w Bochni, zauważyła na przykład: „Oprócz [...] wewnętrznego nurtu życia gminy, w jakimś stopniu nieprzenikalnego dla pozostałych mieszkańców miasta, życie wielu Żydów toczyło się na płaszczyźnie »ogólnomiejskiej«. Wiele nazwisk żydowskich znaleźć można wśród członków rady miasta. [...] Bardzo wielu Żydów włączało się w inicjatywy ważne dla całego miasta. Przykładem może być wspieranie Straży Pożarnej. Żydzi stanowili aż 1/3 wszystkich członków wspomagających tę instytucję”¹⁸. Podobnie badacz dziejów Pińczowa stwierdza, że „w okresie międzywojennym corocznie kilkunastu starozakonnych zasiadało w radzie miejskiej”¹⁹. Podobnie było w wielu małych miastach – na przykład w około 10–11-tysięcznym Staszowie, gdzie Żydzi stanowili mniej więcej połowę mieszkańców, stonkowo licznie wchodził oni w skład rady miejskiej (choć burmistrzem z reguły był Polak). Żydzi staszowscy nie byli zasymilowani, stanowili zwartą społeczność, mieli własne szkoły, organizacje społeczne i kulturalne – i z natury rzeczy głosowali w wyborach na przedstawicieli własnej narodowości, wcale niekoniecznie zasymilowanych²⁰. Podobnie jak w małych miasteczkach sytuacja wyglądała w stosunkowo dużych miastach o sporym procencie ludności żydowskiej. „W 1939 r. Żydzi w liczbie 20 000 stanowili jedną trzecią mieszkańców Kielc i byli w tym mieście nie tylko współmieszkańcami, ale rzeczywistymi współobywatelami. W dwudziestoleciu międzywojennym radni żydowscy i polscy w jednakowym stopniu decydowali o inwestycjach komunalnych [...]”²¹.

Czy jednak działalność w radzie miejskiej lub organizacjach społecznych może świadczyć o asymilacji Żydów? Chyba raczej nie. Zazwyczaj ludzie ci byli

¹⁵ T. Duda, *Żydzi sądeccy. Zarys dziejów*, [b.m.r.w.], s. 8–9.

¹⁶ Patrz m.in. J. Krajniewski, *Miasteczko Będzin*, Będzin 2003; M. Kalinowski, *Żydzi otwocki 1916–1942*, Otwock 2002.

¹⁷ H. Marcinkowska, *Miasteczko w kolorze niebieskim. Żydzi z Błaszek*, Błaszki 2001.

¹⁸ I. Zawidzka [komentarz], *Żydzi bocheńscy*, Bochnia 1999 [Katalog wystawy w muzeum im. Stanisława Fischera], s. 9.

¹⁹ J. Tambor, *Wstęp*, [w:] *Spółczesność żydowska w Pińczowie*, Pińczów 1999, s. nlb.

²⁰ M. A. Zarebski, *Życie i zagłada Żydów staszowskich*, Staszów 1992.

²¹ M. Pawlina-Meducka, *Słowo wstępne*, [w:] *Z kroniki utraconego sąsiedztwa. From the Chronicle of the Lost Neighbourhood*, pod red. M. Pawlina-Meduckiej, Kielce 2001, s. 7.

wybierani przez Żydów z list żydowskich. Reprezentowali często własną społeczność, pilnując własnych praw, także narodowych – a więc nie był to wyraz asymilacji. Z drugiej jednak strony, choć na pewno sam wybór i działanie o asymilacji nie przesądzało, to jednak można się zastanowić, czy uczestnictwo w organizacjach lub w rządzeniu miastem – razem z Polakami – nie dawało możliwości lepszego poznania się obu środowisk, konieczności zapoznawania się z racjami obu stron, a więc czy nie stanowiło pierwszego kroku w stronę asymilacji. Niektórzy autorzy skłonni są całkowicie zgodzić się z tą tezą. O ile sam wybór do samorządu, a nawet sprawowanie w nim wysokich funkcji (Żydzi rzadko bywali burmistrzami, ale w miastach i miasteczkach, gdzie ludności żydowskiej było dużo, czasem rezerwowano dla nich funkcję zastępcy burmistrza) o asymilacji nie świadczy na pewno, to jednak dłuższa działalność samorządowa musiała doprowadzić do zbliżenia w stosunkach polsko-żydowskich i pociągała za sobą choćby częściową asymilację. Ten proces przebiegał już przed I wojną i był kontynuowany, choć w mniejszym stopniu, w okresie międzywojennym. „Z czasem żydowscy radni zdali egzamin z patriotycznej i obywatelskiej postawy. Zaobserwować można w mniejszym lub większym stopniu wtopienie się Żydów w polską społeczność i postrzeganie ich jako Polaków wyznania mojżeszowego”²². Zależało to jednak od wielu czynników i trudno sprawę jednoznacznie rozstrzygnąć.

Powstaje zatem pytanie, co w przypadku Żydów urodzonych w Polsce było asymilacją, a co wypełnianiem obowiązków wynikających z obywatelstwa lub też powierzchownym przyjęciem pewnych elementów kultury kraju, w którym mieszkali.

Niewątpliwie istotnym wskaźnikiem była znajomość języka polskiego. Niektórzy z badaczy wskazują na różnicę między liczbą osób podających jako swoją religię mojżeszową i języki jidysz i hebrajski²³. Różnica ta miałaby w przybliżeniu określać grupę osób zasymilowanych. Jednak historycy zazwyczaj szacują liczbę zasymilowanych Żydów dosyć dowolnie, nie podając konkretnych danych, ale posługując się uogólnieniami. W zależności od osobistych poglądów i stosunku do asymilacji ich szacunki wahają się od opinii, że była to „niewielka, trudna do ustalenia garstka ludzi wyznania mojżeszowego, która świadomie uważała się za przynależną do narodowości polskiej”²⁴, aż do stwierdzenia:

²² L. Hońdo, *Stosunki polsko-żydowskie na przykładzie rady miasta Tarnowa 1867–1918*, [w:] *Ze sobą, obok siebie, przeciwko sobie. Polacy, Żydzi, Austriacy i Niemcy w XIX i na początku XX wieku*, B. Breysach et al., Kraków 1995, s. 165.

²³ Patrz rozdz. *Tożsamość narodowa i Język*.

²⁴ A. Pakentreger, *Żydzi w Kaliszu w latach 1918–1939. Problemy polityczne i społeczne*, Warszawa 1988, s. 11.

„Liczną grupę stanowili »Żydzi-Polacy« nazywający siebie niekiedy »Polakami wyznania mojżeszowego«”²⁵.

Tymczasem jednak zabieg taki wydaje się w dużym stopniu nieuprawniony. Przede wszystkim odpowiedzi dotyczące języka wydają się mało precyzyjne²⁶. W dodatku, nawet gdyby – niezupełnie zgodnie z rzeczywistością – przyjąć je za dobrą monetę, to i tak nie mówią wszystkiego. O ile można stwierdzić, że całkowita nieznamość polskiego świadczyła o całkowitym braku asymilacji, to trudno odwrócić to stwierdzenie. Znamość języka polskiego, nawet perfekcyjna, nie była tożsama z asymilacją. Języka uczono w szkole, w wojsku – jego znajomość była niezbędna do podjęcia wielu prac. Nie można tu zatem mówić o asymilacji, raczej o przystosowaniu – podobnie biegła znajomość rosyjskiego wyniesiona z carskiego gimnazjum nie świadczyła o rusyfikacji. Nie można określić, w jakim procencie polonizacja językowa łączyła się z asymilacją. Wielu znanych rabinów, żydowskich posłów na sejm mówiło najczystszą polszczyzną, nie tracąc przy tym żydowskiej świadomości narodowej. Jak słusznie stwierdza Irena Nowakowska, w grupie osób podających w spisie powszechnym jako używany język polski, znajdowali się zarówno ci, którzy poczuli się do narodowości polskiej, jak i ci, którzy znając polski mieli jednak żydowską świadomość narodową oraz ci, którzy mieli świadomość podwójną – i polską, i żydowską²⁷. Nie trzeba zapominać, że istniała możliwość kulturalnej polonizacji (dotyczyło to głównie inteligencji, ale nie tylko), bez jakiegokolwiek chęci asymilacji narodowej. Trafnie zauważył Józef Lewandowski, pisząc o Żydach, korzystających z biblioteki żydowskiej, z głównie polskim księgozbiorem: „Żydowska instytucja polonizowała odrzucaną mniejszość. Następowало [...] kulturalne polszczenie bez asymilacji narodowej i z uniemożliwianą asymilacją państwową”²⁸. Nie wszyscy zgadzają się z tą tezą. Dla Grzegorza Hryciuka fakt, że we wschodniej Galicji około jednej trzeciej osób podało język polski jako ojczysty, świadczy o daleko posuniętych procesach asymilacyjnych²⁹.

Niewątpliwie narzuca się tu pytanie, na które jednak nie sposób udzielić jednoznacznej odpowiedzi. Czy znajomość języka i swobodne poruszanie się w kulturze polskiej może istnieć bez przynajmniej częściowej, choćby niechę-

²⁵ M. Fuks, *Z dziejów wielkiej katastrofy narodu żydowskiego*, Poznań 1999, s. 15.

²⁶ Patrz rozdz. *Język*.

²⁷ I. Nowakowska, *Fenomen żydowskiej mniejszości narodowej w okresie międzywojennym na przykładzie Polski w latach 1918–1939*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego”, kwiecień–czerwiec 1989, nr 2, s. 46.

²⁸ J. Lewandowski, *Moja Atlantyda* [na str. tyt. *Cztery dni w Atlantydzie*], Konin 1996, s. 78.

²⁹ G. Hryciuk, *Przemiany narodowościowe i ludnościowe w Galicji Wschodniej i na Wołyniu w latach 1931–1948*, Toruń 2005, s. 113.

nie widzianej czy nieświadomej, asymilacji? Kiedy język polski był pierwszym (lub nawet drugim) językiem domowym, albo został wyuczony w szkole i zaczął przenikać do życia codziennego, musiała następować powolna asymilacja, związana chociażby z czytaniem w języku polskim, a więc ksiązek należących do kanonu polskiej literatury, a co zatem idzie – poznanie polskiej kultury i obyczajów. Pytanie jest ważne, ponieważ istniały środowiska, które jawnie odrzucały asymilację (np. część syjonistów), a jednocześnie odrzucały ją w jedynym znanym języku – po polsku³⁰. Na to zjawisko zwraca uwagę w swej analizie żydowskiej tematyki „Wiadomości Literackich” Jan Błoński. Było to pismo czytane zarówno przez polską, jak i żydowską inteligencję. „Dość było rzucić okiem na listę abonentów, aby się przekonać, że prawie połowa regularnych czytelników pisma nosiła żydowskie nazwiska”³¹. Jak wiadomo, „Wiadomości Literackie” zwracały się do czytelników polskojęzycznych, dobrze znających literaturę i kulturę polską, zarówno klasykę, jak i autorów współczesnych. Czy jednak taka znajomość, pełne uczestnictwo w kulturze polskiej, wystarczało, aby twórców, a przede wszystkim żydowskich czytelników „Wiadomości” uznać za w pełni asymilowanych? Czy sama znajomość języka, historii, kultury była jednoznaczna z przynależnością narodową? Dla „Wiadomości” – tak, stąd: „w kręgu bliskich współpracowników pisma – niechęć czy opór przed przyjęciem do wiadomości, że żydowska świadomość narodowa może wyrażać się w języku polskim i, faktycznie, wyraża się w nim coraz częściej. [...] Akulturacja nie powinna więc – myśleli ludzie »Wiadomości« – służyć afirmacji żydowskiej tożsamości”³². Błoński ma jednak wątpliwości, czy także dla Polaków i dla środowisk żydowskich swobodnie poruszających się w obszarze polskiej kultury było to tak jednoznaczne.

Znajomość języka, kultury, historii była na pewno wyznacznikiem akulturacji. Asymilacji – w znaczeniu przyjęcia polskiej świadomości narodowej – wcale nie musiała. Ruta Sakowska pisze wręcz: „Posługiwanie się językiem polskim wśród warstw wykształconych społeczeństwa żydowskiego było w dwudziestoleciu międzywojennym [...] zjawiskiem rozpowszechnionym. Procesy polonizacji w swoich przejawach szczytowych prowadziły do przenikania ludzi pochodzenia żydowskiego do polskiej elity intelektualnej. W skali masowej procesy te służyły wytworzeniu się swoistej, polskojęzycznej subkultury żydowskiej”³³. A więc

³⁰ Patrz rozdz. *Asymilacja dobra czy zła*.

³¹ J. Błoński, *Biedni Polacy...*, s. 69.

³² *Ibidem*, s. 69–70.

³³ R. Sakowska, *Ludzie z dzielnicy zamkniętej. Żydzi w Warszawie w czasie hitlerowskiej okupacji październik 1939 – marzec 1943*, Warszawa 1975, s. 46–47.

tylko dla wąskiej grupy elit język był przepustką do polskości – w pozostałych wypadkach zmiana języka prowadziła do pewnych przemian we własnej kulturze, bez przyjmowania jednak innej, polskiej.

Wielu autorów wspomina o tym, że wzrastająca znajomość języka polskiego, a nawet więcej – polskiej kultury – nie świadczyła o przynależności narodowej, w każdym razie nie w szerszym wymiarze. Israel Gutman zdecydowanie stwierdza, że ani znajomość języka, ani literatury, ani nawet udział w walkach po stronie polskiej nie były dowodem procesu asymilacyjnego, który dotyczył tylko pojedynczych, niezbyt licznych jednostek. „W rzeczywistości jednak Żydzi dalecy byli od polonizacji, a nawet przeciwnie, proces asymilacji w dwudziestolecium międzywojennym zamarł. Żydzi mówili wprawdzie po polsku i namiętnie czytali książki polskich pisarzy, [...] a wielu Żydów brało udział w polskim ruchu niepodległościowym, lecz zarazem zachowywali świadomość swych żydowskich korzeni, wstępowali do żydowskich organizacji i myśleli o przyszłości w kategoriach narodowych. W przeciwieństwie do Żydów niemieckich, którzy czuli się często Niemcami, polscy Żydzi przyswajali sobie kulturę polską, lecz nie ulegali polonizacji. W ogromnej większości przypadków asymilacja była wśród Żydów zjawiskiem równie rzadkim jak wśród angielskojęzycznych chasydów z Brooklynu. Zdarzały się jednak istotne wyjątki. W okresie dwudziestolecia międzywojennego Żydzi i Polacy żydowskiego pochodzenia wnieśli ważny wkład w literaturę – a przede wszystkim poezję – polską. [...] tylko nieliczni pisarze pochodzenia żydowskiego podejmowali tematykę żydowską, a niektórzy przeszli na chrześcijaństwo”³⁴.

Z drugiej strony perfekcyjne posługiwanie się językiem polskim było koniecznym warunkiem asymilacji, a jego znajomość, nawet bez zmiany świadomości narodowej, była na pewno elementem akulturacji, często wstępem do – czasem bezwiednej – asymilacji. „Integracja językowa Żydów poprzez polonizację była z pewnością procesem o dużym znaczeniu [...]. Przesadą byłoby jednak twierdzić, że przyswajanie języka polskiego działałoby na rzecz całkowitej asymilacji, tak jak byłoby absurdem uważać język za jedyny wyznacznik tożsamości. Wiemy ponadto, że w danym języku mogą powstawać pochodne formy językowej ekspresji, właściwe grupom pragnącym zachować swoją odrębność. [...] Niemniej wydaje się oczywiste, że masowe przyswajanie języka polskiego było dla Żydów początkiem procesu wchodzenia do narodu polskiego”³⁵. Warto w tym tekście zwrócić uwagę na jedno zdanie, które może stać się punk-

³⁴ I. Gutman, *Walka bez cienia nadziei. Powstanie w getcie warszawskim*, Warszawa 1998, s. 57–58.

³⁵ A. Kurc, *Język, kultura, a tożsamość żydowska*, [w:] *Literackie portrety Żydów...*, s. 315.

tem wyjścia do dalszych rozważań. Czy znajomość polskiego, biegła, ale z tzw. akcentem, nazywana popularnie „żydłaczeniem”, to także wstęp do asymilacji? Czy ludzie posługiwali się niepoprawnie językiem polskim, ponieważ nie potrafili, choć chcieli, mówić literacką polszczyzną bez akcentu, czy też, jak można by wnioskować z badań nad językiem (takie badania prowadzono w USA nad językiem Afroamerykanów), ten zniekształcony język był wyznacznikiem ich żydowskiej przynależności narodowej. Zatem – czy wystarczyła znajomość języka polskiego, aby rozpocząć proces akulturacji i asymilacji, czy też język ten musiał być poprawny? Nie da się chyba jednoznacznie odpowiedzieć na to pytanie. Jednak nacisk na absolutną poprawność, wręcz hiperpoprawność językową w rodzinach zasymilowanych świadczyłby o tym, że jedynie poprawne posługiwanie się językiem polskim było dowodem asymilacji³⁶.

Nie tylko biegła znajomość języka polskiego, ale także doskonała znajomość kultury polskiej mogła nie wystarczyć do tego, co uznalibyśmy za pełną asymilację. Istniała bowiem cała grupa ludzi, wykształconych w polskich szkołach, znających polską kulturę bez porównania lepiej niż żydowską (tej ostatniej czasem wcale nie znano), a jednak nadal uznających się za Żydów, nie za Polaków, nawet nie za Polaków pochodzenia żydowskiego. Wiele takich przypadków przytacza Ryszard Löw. „Kulturowo zasymilowani, wsiąkli w Polskę i jej charakterystyczne normy cywilizacyjne, narodowo pozostawali jednak Gliksmanowie w żydowskim szeregu”. „Intelektualnie związany z kulturą polską, pozostawał Fallek w tym kręgu pisarzy polsko-żydowskich, dla których ideologia syjonistyczna stała się siłą odradzającą, natomiast opuszczenie Polski i osiedlenie w Palestynie marzeniem”³⁷. Czy „kulturowe zasymilowanie” jest tożsame z „zasymilowaniem” po prostu? Raczej jednak nie. Kulturowa i językowa polonizacja bez zmiany poczucia tożsamości narodowej była charakterystyczna dla niektórych kręgów syjonistycznych. Löw podkreśla nawet, że niektórzy traktowali ten etap polonizacji i posługiwanie się językiem polskim za przejściowe, do czasu płynnego opanowania języka hebrajskiego³⁸. Irena Nowakowska twierdzi, że istniały dwie możliwości – gdy asymilacja kulturalna nie łączyła się z wynarodowieniem (tu przykładem mogą być niektórzy syjoniści) i gdy asymilacja kulturalna łączyła się jednocześnie z asymilacją narodową³⁹. Ciekawą uwagę czyni G. Hryciuk, który pisze, że akulturacja była dla większości Żydów ostatnim etapem asymilacji. Tylko nieliczni dążyli do asymilacji narodowościowej, a to

³⁶ Patrz rozdz. *Język*.

³⁷ R. Löw, *Rozpoznania*, Kraków 1998, s. 5, 14.

³⁸ *Ibidem*, s. 26–27.

³⁹ I. Nowakowska, *Fenomen żydowskiej mniejszości narodowej...*, s. 47.

często łączyło się już z konwersją i zmianą nazwiska – autor określa to zjawisko jako amalgamację⁴⁰.

Wreszcie trzeba wyraźnie stwierdzić, że nawet najbardziej poprawna znajomość języka, a nawet twórczość w języku polskim, dla polskich nacjonalistów nie była żadnym wskaźnikiem asymilacji⁴¹. Nie uznawali oni polskości cenionych poetów, stwierdzając, że ich dzieła nie są polskie, a „polskojęzyczne”. „Stąd też wynikała szczególna uwaga, z jaką czytano »literaturę judeopolską«, a więc literaturę tworzoną w języku polskim przez zasymilowanych, niekiedy od kilku pokoleń, Żydów. W ocenie nacjonalistów język polski nie był tutaj argumentem, przesądzającym o narodowym charakterze tej literatury, podobnie jak sama wola czy też aspiracje w tym kierunku pisarzy pochodzenia żydowskiego. Decydowała bowiem ich psychika, a ta w przekonaniu nacjonalistycznej krytyki literackiej demaskowała żydowski *de facto* charakter tworzonej przez nich literatury. Demaskowała, bowiem język polski, deklaracje o polskości były z ich perspektywy maską zakładaną – czasem z naiwności, czasem z głupoty, najczęściej z obłudy – przez Żydów po to, by szkodzić literaturze, szerzej – kulturze polskiej”⁴².

Kolejny wyznacznik asymilacji – posyłanie dzieci do szkół polskich, czyli to, co zwykle można uznać za jedną z bardziej znaczących decyzji, świadczących o poczuciu narodowym jednostki, niestety całkowicie nie sprawdza się w odniesieniu do zasymilowanych i asymilujących się Żydów okresu międzywojennego. Szkoły żydowskie były płatne, a więc często wybór szkoły nie był kwestią potwierdzenia czy odrzucenia asymilacji, ale decyzją motywowaną jedynie stanem finansowym. Zaskakująco często zasymilowani rodzice wysyłali dziecko do szkoły dla dzieci żydowskich z powodów zupełnie „pozanarodowych”, jak strach przed antysemityzmem, bliskość szkoły, towarzystwo czy po prostu jej poziom⁴³. To kryterium należałoby zatem całkowicie odrzucić – chyba że przyjmemy założenie, iż posyłanie dziecka do szkoły dla dzieci żydowskich, niezależnie od przyczyn, jest dowodem, że asymilacja jednak nie była w takich wypadkach pełna.

Pojawia się tu też niezwykle istotna kwestia chrztu. Trzeba pamiętać, że odrębność Żydów to nie tylko odrębność narodowa, ale także – a dla niektórych przede wszystkim – odrębność religijna. Podkreślanie odrębności narodowej

⁴⁰ G. Hryciuk, *Przemiany narodowościowe...*, s. 113.

⁴¹ A. Landau-Czajka, *W jednym stali domu. Koncepcje rozwiązania kwestii żydowskiej w publicystyce polskiej lat 1933–1939*, Warszawa 1998.

⁴² M. Urbanowski, *Nacjonalistyczna krytyka literacka. Próba rekonstrukcji i opisu nurtu w II Rzeczypospolitej*, Kraków 1997, s. 57.

⁴³ Patrz rozdz. *Szkoła*.

Żydów było stosunkowo nowym zjawiskiem, powstałym pod koniec XIX w. Istnienie narodu żydowskiego nie było akceptowane przez niektóre środowiska, zarówno polskie, jak i asymilatorskie. Pytanie, czy można być zasymilowanym nie przyjmując chrztu, zadawali sobie nie tylko antysemita.

Było to przyjęcie zarówno polskiego (czy może raczej nacjonalistycznego) punktu widzenia, zgodnie z którym bardziej zasymilowany był ten, kto przyjął chrzest dla kariery, niż ten, kto czując się w pełni Polakiem pozostał przy dawnej religii, jak i ortodoksyjnych środowisk żydowskich – dla nich każdy przyjmujący chrzest był wyrzucany poza obręb społeczności. Można się zastanowić, kto w takim razie akceptował fakt asymilacji nieochrzczonych Żydów, oprócz nich samych. W pewnym stopniu polskie środowiska lewicowe, nieprzywiązujące wagi do wyznania. Wynikałoby jednak z tego, że chrzest był warunkiem koniecznym do prawdziwej asymilacji, a to niezmiernie zawężałoby środowisko zasymilowanych.

Z drugiej strony trzeba też zastanowić się, czy pełna asymilacja bez przyjęcia chrztu była naprawdę możliwa? Częściowo tak – Polacy wyznania mojżeszowego posługiwali się tym samym językiem, byli przywiązani do tej samej ojczyzny, żyli w obrębie tej samej kultury. Czy to jednak wystarczało do pełnej asymilacji, która nie pozwoliłaby wyróżnić odrębnej grupy „zasymilowanych” spośród całości społeczeństwa polskiego? Niestety, na to pytanie trzeba odpowiedzieć przecząco. Wyznawanie niechrześcijańskiej religii wyraźnie wyróżniało tę grupę Polaków spośród innych. Jak słusznie zauważa Irena Nowakowska, w warunkach II Rzeczypospolitej, gdy wyznanie było kwestią publiczną, podawaną w dokumentach, każdy kto należał do wyznaniowej gminy żydowskiej, nawet tylko formalnie, był Żydem, członkiem mniejszości narodowej. Pomijając już kwestie dyskryminacji, to z samych zasad religijnych wypływały utrudnienia lub wręcz niemożność wykonywania pewnych zawodów (praca w soboty, święta). No i wreszcie – najważniejsze – trudności towarzyskie, związane z innymi terminami świąt, zakazem spożywania potraw w niekoszernym domu⁴⁴. Jeśli nawet przyjmując uzasadnione założenie, że większość zasymilowanych Żydów nie przestrzegała zaleceń religii żydowskiej, to jednak pozostawało poczucie obcości wobec nieznanymi obyczajów. Jeśli nawet zasymilowany Żyd znał je z literatury lub od znajomych, nie były to jego obyczaje, nie miał wspomnień z dzieciństwa związanych z chrześcijańskimi świętami. A co najważniejsze – nie istniała (poza byłym zaborem pruskim), możliwość zawarcia małżeństwa pomiędzy Polakiem wyznania mojżeszowego a Polką-katoliczką – i odwrotnie. Ta

⁴⁴ Patrz rozdz. *Religia*.

bariera skutecznie uświadamiała zasymilowanym, a nieochrzczonym Żydom, że stanowią jednak odrębną społeczność.

Nowakowska zauważa też, że takie osoby, niezależnie od stopnia asymilacji, były powszechnie postrzegane jako Żydzi. „Jednostki, które się całkowicie asymilują, które całkowicie zrywają wszelką solidarność z grupą żydowską, ale nie przyjmują chrztu lecz deklarują bezwyznaniowość, nie przestają w oczach tradycyjnego środowiska żydowskiego i otoczenia nieżydowskiego być Żydami”⁴⁵. Doświadczyło tego wielu pamiętnikarzy, zapisywanych w oficjalnych dokumentach automatycznie, niezależnie od deklaracji, jako Żydzi⁴⁶. Bardzo dotkliwie odczuwano to w okresie wojny, nawet w ZSRR, gdzie wpis taki nie łączył się z pójściem do getta. Jednemu z pamiętnikarzy w radzieckim dowodzie osobistym wpisano narodowość żydowską, co bardzo go wzburzyło. „Domagałem się wówczas kategorycznie, lecz bezskutecznie, by wpisano mi słowo: Polak, nie znam bowiem języka żydowskiego ani hebrajskiego, nie byłem nigdy praktykującym wyznawcą religii mojżeszowej, nigdy nie marzyłem o »powrocie do kraju praojców«, inaczej mówiąc, wychowany byłem w kulturze polskiej i całkowicie zasymilowany. Ale decydowała metryka urodzenia, a w tej wpisano wyznanie mojżeszowe”⁴⁷.

W doskonałej analizie procesów asymilacji i akulturacji w Galicji Łucja Kaprańska wyróżnia pięć etapów asymilacji: 1) Całkowitą izolację; 2) Różnego stopnia wzajemną akceptację i dostosowanie grup etnicznych – czyli podstawową znajomość języka, różne formy kontaktu; 3) Akulturację (i tu bardzo istotna uwaga. Akulturacja Żydów w warunkach polskich nie musiała oznaczać przyjęcia polskiej tożsamości narodowej – bo akulturowani byli też syjoniści, bundowcy, kosmopolici); 4) Asymilację wyrażającą się w poczuciu polskiej tożsamości narodowej; i wreszcie 5) Asymilację połączoną z przyjęciem chrztu⁴⁸. Jest to niewątpliwie pożyteczna i ramowo słuszna klasyfikacja, jednak – jak się wydaje – nie do końca dostosowana do specyfiki ludności żydowskiej, która, asymilując się, nie zmieniała ojczyzny. Umyka tu bowiem dosyć ważny problem, o którym już wspomniałam – lojalności wobec Rzeczypospolitej jako państwa własnego, nie obcego, przy braku innych elementów asymilacji (np. Aguda).

Niektórzy autorzy zwracają uwagę, że w ogóle nie można mówić o jednolitym procesie asymilacji wśród Żydów polskich w okresie międzywojennym.

⁴⁵ I. Nowakowska, *Jeszcze o „kwestii” żydowskiej*, „Więź”, 1986, nr 7–8, s. 97.

⁴⁶ Patrz rozdz. *Wojsko*.

⁴⁷ A. Muraszko, *Jedna szansa na tysiąc. Wspomnienia*, Kraków 1986, s. 7.

⁴⁸ Ł. Kaprańska, *Pluralizm kulturowy i etniczny a odrębność regionalna Kresów południowo-wschodnich w latach 1918–1939*, Kraków 2000, s. 205–206.

Oznaczała ona bowiem – i jak wynika z pamiętników, wspomnień, relacji, tak było w rzeczywistości – dwa odrębne wybory. Albo decyzję o pozostaniu Polakiem bez żadnych „dodatków” – Polakiem takim samym, jak wszyscy „rdzenni” Polacy, albo utożsamianie się ze społecznością polską, krajem, językiem, kulturą – bez wyzbywania się jednak pewnych elementów dawnej tożsamości żydowskiej: „jedni chcieli włączyć się w polski nurt życia, nadal przy tym pozostając Żydami, ale byli także i tacy, którzy pragnęli ulec całkowitej asymilacji, to znaczy pozbyć się poczucia tożsamości żydowskiej, stać się wyłącznie Polakami. Warto zauważyć, iż obie te grupy wykazywały rozbieżne postawy tak wobec siebie nawzajem, jak i wobec narodowości polskiej. Niewątpliwie, w tej rozbieżności istotną rolę grały takie czynniki, jak klasa społeczna, sympatie polityczne, wykształcenie i wiele innych”⁴⁹.

Asymilacja, akulturacja, polonizacja

Asymilacja Żydów – niezależnie czy do polskości, czy też do jakiegokolwiek innej narodowości – musiała przebiegać równoległe z modernizacją. Wspominają o tym w swojej pracy Calvin Goldscheider i Alan Zuckerman. Stwierdzają, że w Europie Środkowej w okresie międzywojennym zintensyfikowały się procesy modernizacyjne. Coraz więcej Żydów zaczęło posługiwać się językami krajów, w których mieszkali, uczęszczać do publicznych szkół. Urbanizacja powodowała napływ Żydów do miast. Istotne było też zwiększanie się szeregów inteligencji żydowskiej⁵⁰. Píše o tym wielu pamiętnikarzy. Dobrym przykładem jest Jan Remetz, który wspomina, że w szkole polskiej w jego miejscowości było dużo młodzieży żydowskiej: „Młodzieży z domów zasymilowanych, postępowych, jak to się mówiło jednym tchem”⁵¹. A więc asymilacja była dla wielu osób wręcz równoznaczna z postępem, nowoczesnością. Ortodoksyjni Żydzi asymilować się nie mogli. Wymogi religii izolowały ich od społeczeństwa, w którym żyli. Oczywiście, zdarzały się wypadki modernizacji niezwiązanej z asymilacją, ale wtedy pozostawano przy tradycji religijnej. „Dziadek mojej matki, mój pradziadek »znany był z pobożności« [...]. Podobno budował synagogi. [...] Swoje-

⁴⁹ J. J. Hartman, *Stosunki polsko-żydowskie a Holocaust. Spojrzenie psychologiczno-historyczne*, [w:] *Pamiętam każdy dzień. Losy Żydów przemyskich podczas II wojny światowej*, red. J. J. Hartman, J. Krochmal, Przemyśl 2001, s. 279.

⁵⁰ C. Goldscheider and A. S. Zuckerman, *The Transformation of the Jews*, Chicago, London 1986, s. 102–107.

⁵¹ J. Y. Remetz, *Wspomnienia z lat 1939–1944*, Lublin 2002, s. 13.

go syna, ojca mojej matki [...] wychowywał w duchu rygorystycznie religijnym. Pozwalał mu czytać tylko hebrajską literaturę religijną. Nic świeckiego i nic po polsku. Ale mój dziadek wszystkie te zakazane książki przeczytał po kryjomu. Sam się nauczył polskiego.

Dziadek to był taki fenomen czasów przejściowych. Należał do generacji, która głęboko jeszcze tkwiła w tradycyjnym życiu żydowskim, lecz jego własne życie szło już ku Zachodowi, ku świeckości. Modlił się, jak powinien każdy pobożny Żyd, dwa razy dziennie, ale swoje dzieci posłał do świeckich szkół i mówił do nich wyłącznie o polsku. Był ważną osobistością w tradycyjnej partii Aguda Isroel, (senator) niechętniej asymilacji, ale sam nosił normalny strój europejski i krótką bródkę⁵².

Z drugiej strony modernizacja, odchodzenie od religii – które w przypadku Żydów były jednym z podstawowych, o ile nie w ogóle podstawowym, wyznacznikiem tożsamości – odrywały Żydów od ich środowiska, stawiały „na ziemi niczyjej”. Asymilacja w tym wypadku była bowiem czymś zupełnie różnym od asymilacji osób innych narodowości. Ludzie ci, stając się Polakami, zmieniali narodowość, natomiast pozostawali w obrębie podobnej, chrześcijańskiej kultury, podobnych, choć oczywiście nieco różniących się obyczajów, świąt, ubiorów. Aby zasymilować się, musieli zmienić część swego dotychczasowego życia. Żydzi wywodzący się ze środowisk ortodoksyjnych musieli zmienić właściwie wszystko. Odejście od religii mogło nie być związane ze świadomym wyborem, ale z „duchem czasów”, typową w XX w. laicyzacją (szczególnie widoczne było to w rodzinach inteligenckich). Jednak podczas gdy w rodzinach polskich taka laicyzacja nie pociągała za sobą poważniejszych zmian (nawet obyczajowych), dla rodzin żydowskich oznaczała zerwanie z wyróżniającą je tradycją i pozbycie się jedynej istotnej cechy, a więc stanowiła furtkę do asymilacji. Nie można bowiem za Żydów uważać jedynie osób religijnych i przestrzegających tradycji. Trudno stwierdzić, gdzie kończyła się modernizacja, proces odchodzenia od religii i tradycji bez asymilacji, a gdzie można już mówić o asymilacji. Czy w ogóle możliwe było porzucenie religii i tradycji bez choćby częściowej asymilacji? A z drugiej strony – jak głęboka była asymilacja, której głównym motywem często nie była chęć wejścia do nowej społeczności, tylko wyrwania się ze starej?

W przypadku Żydów trzeba zastanowić się nad jeszcze jednym problemem. W użyciu, równoległe z asymilacją, są także dwa zbliżone pojęcia: ogólne – akulturacji i – odnoszące się jedynie do konkretnej sytuacji – polonizacji.

⁵² *A jednak czasem miewam sny. Historia pewnej samotności Joannie Wiszniewicz opowiedziana*, Warszawa 1996, s. 6.

W przypadku innych mniejszości narodowych sprawa jest prosta. Akulturacja to przyjęcie języka polskiego, znajomość polskiej kultury i obracanie się w jej obszarze, z jednoczesnym poczuciem przynależności nie do narodu polskiego, ale do własnego. Powstaje pytanie, czy w przypadku Żydów akulturacja bez asymilacji była możliwa? Do pewnego stopnia na pewno tak. Można było mówić po polsku, nie znać języka żydowskiego ani kultury żydowskiej, a jednocześnie wciąż uważać się za Żyda.

Jednak sami Żydzi mieli poważne wątpliwości co do narodowości osób pozostających tak dalece poza kręgiem żydowskiego świata, tym bardziej, że akulturacja łączyła się zazwyczaj z porzuceniem lub przynajmniej lekceważeniem religii. Osoby, które podlegały akulturacji, a nie asymilacji, pozostawały zawieszona w próżni. Nie miały ojczyzny, nie miały też – z powodu odejścia od religii – tradycji, do których chciałyby się odwoływać i je kultywować. Stąd taka popularność syjonizmu wśród osób mówiących wyłącznie po polsku – jeśli nie chcieli się asymilować, to bez własnej ojczyzny lub przynajmniej jej idei, ich wybór pozostawiał ich w narodowej próżni. Wobec tego nie sposób tak naprawdę rozstrzygnąć, którzy Żydzi podlegali wyłącznie akulturacji, a którzy byli zasymilowani. W tym wypadku granica jest wyjątkowo nieostra, dlatego też w pracy będę używać wyłącznie pojęcia „asymilacja”.

Istnieje również pojęcie „polonizacja”, które w ogóle jest nieprecyzyjne. Dla jednych autorów oznacza najwyższy stopień asymilacji, całkowite wtopienie się w społeczeństwo polskie. „W Polsce najpierw byli Żydzi, potem Żydzi polscy, a potem niektórzy z tych polskich Żydów zaczęli się polonizować. Polonizacja – zwłaszcza na obszarze dawnego Królestwa Kongresowego – odbywała się poprzez pieniądze i poprzez wykształcenie”⁵³. Dla kolejnych oznacza wstęp do asymilacji. Dla innych jeszcze – oznacza asymilację jednostkową, spontaniczną, niezorganizowaną. „Należałoby [...] odróżniać asymilację jako program polityczny i próby rozwiązania napięć narodowościowych od asymilacji jako zjawiska kulturowego. To drugie zjawisko nazwałabym polonizacją”⁵⁴ – stwierdza Ruta Sakowska.

Przy tym, a niewielu badaczy zauważa ten problem, w przypadku polskich Żydów możliwa była także swoista asymilacja bez pełnej akulturacji. Asymilacja była w takim wypadku świadomym wyborem – albo politycznym, albo dalszej drogi życiowej. Eugenia Prokop-Janiec pisze: „Jest rzeczą znamioną, że [...] starano się odróżnić w dwudziestoleciu asymilację jako ideologię, od asymilacji,

⁵³ P. Hertz, *Sposób życia. Z...* [rozmawia B. N. Łopieńska], Warszawa 1997, s. 27.

⁵⁴ R. Sakowska, *Ludzie z dzielnic zamkniętej...*, s. 30.

pojmowanej jako obiektywny społeczny proces⁵⁵. Nechama Tec opisuje swój dom rodzinny, w którym ani matka, ani ojciec nie mówili poprawnie po polsku, między sobą rozmawiali w jidysz, ale do dzieci, choć sprawiało im to kłopot, zwracali się wyłącznie w języku polskim. Zniechęcali je też do nauki jidysz. Chcieli bowiem, aby wyrastały w kręgu polskiej kultury, aby stały się w przyszłości Polkami. Ojciec wyjaśniał córce, że choć pochodzenie nie powinno być powodem ani do wstydu, ani do dumy, to Żydzi są prześladowani – i aby nie narażać się na cierpienia, należy się asymilować. Traktował ten proces jako długi i stopniowy. Jednak Tec podkreśla, że sami rodzice nigdy do końca się nie zasymilowali, choćby dlatego, że nie udało im się nigdy nauczyć biegle polskiego⁵⁶.

Rzadko zauważa się też problem innego postrzegania zjawiska asymilacji przez społeczność żydowską i polską. Dla Żydów oznaczała ona przyjęcie języka, kultury, poczucie polskiej świadomości narodowej, czasem zmianę religii. Jednak – może prócz języka – są to wszystko wyznaczniki „niewidzialne”, nieprzejawiające się na zewnątrz. Tymczasem większość Polaków, z przyczyn oczywistych, odróżniała Żydów zasymilowanych i niezasymilowanych głównie po wyglądzie, ubiorze, języku. Swoje obserwacje tak przedstawiał polski urzędnik na Wołyniu: „W urzędzie można obserwować etapy asymilacji – typ podstawowy – brodaty, pejsaty, w chałacie, kapelusz, niechętnie zdejmowany [...], pod kapeluszem mycka. Kobiety na czarno, na ramionach chustka, na głowie peruka. I on, i ona mówią po polsku źle [...]. Następna odmiana – chałat ustępuje miejsca marynarce, spod kamizelki nic nie zwisa, pod szyją krawat, broda przycięta, brak pejsów, na głowie czarny melonik »dęciak«. Wymowa jeszcze chrapliwa, akcent typowy, ale słownictwo bogatsze, a gramatyka bardziej zbliżona do prawidłowej. Kobiety tego gatunku noszą kapelusze, pod którymi trudno rozpoznać, czy to peruka, czy własne włosy. [...] Przyjmując dalej jako kryterium podziału stopień asymilacji, można iść dalej, do ludzi o gładko wygolonych twarzach [...]”⁵⁷. Jak więc widać, liczyły się tu tylko czynniki zewnętrzne. Tymczasem w pamiętnikach można stosunkowo często napotkać wspomnienia o tradycyjnie ubranych dziadkach, mówiących jednak nienaganną polszczyzną i jeśli jeszcze niepoczuwających się do narodowości polskiej, to w każdym razie gorących patriotów. Dla Żydów byli już oni ludźmi zasymilowanymi. Dla Polaków – tradycyjnymi Żydami. Bywało też odwrotnie – badacz dziejów częstochowskich Żydów, Jerzy Mizgalski, wspomina, że część chasydów

⁵⁵ E. Prokop-Janiec, *Międzywojenna literatura polsko-żydowska jako zjawisko kulturowe i artystyczne*, Kraków 1992, s. 50.

⁵⁶ N. Tec, *Suche łzy*, Warszawa 2005, s. 51–52.

⁵⁷ O. Czerniewicz, *U kresu urzędniczego żywota*, Kraków 1976, s. 13–17.

w tym mieście zmieniała już sposób ubierania się: „Chodzili w wyprasowanych koszulach ze sztucznymi kołnierzykami i nosili krawaty. Nie zakładali długich, tradycyjnych, chasydzkich kapot, ubierali się w modne garnitury”⁵⁸. Na pewno nie byli to jeszcze ludzie zasymilowani, choć w oczach Polaków prawdopodobnie byli bliżsi asymilacji, niż owi znający na pamięć całego *Pana Tadeusza* dziadkowie, ubierający się jednak w tradycyjne żydowskie chałaty.

Nie ma więc żadnych ostrych kryteriów, żadnego wzorca „zasymilowanego Żyda”. Jak trafnie stwierdza Rafael Scharf: „Spektrum Żydów-Polaków, czy też Żydów polskiego pochodzenia jest rozległe i niewyraźnie zdefiniowane – od skrajnej ortodoksji do skrajnej asymilacji”⁵⁹. Najprościej byłoby przyjąć, że zasymilowany był ten, który uważał się za Polaka – i w gruncie rzeczy byłoby to stwierdzenie najwłaściwsze. Jednak okazuje się, że bardzo wiele osób nie miało jednoznacznie sprecyzowanej tożsamości narodowej⁶⁰. Nawet jednak z osobami, które jednoznacznie deklarowały się jako Polacy, wiąże się problem polegający na tym, że asymilacja nie jest procesem jednostronnym. Następuje ona nie tylko poprzez deklarację, że jest się członkiem danego społeczeństwa, narodu, grupy, ale także poprzez przyjęcie do tego społeczeństwa, narodu, grupy. Kwestia akceptacji nie zależy od woli osób asymilujących się, nie jest związana z ich poczuciem tożsamości narodowej, decyzjami i wyborami. Jeśli ten drugi element, akceptacja przez większość, nie występuje – czy można w ogóle mówić o asymilacji, czy tylko o aspiracjach narodowych i niespełnionych nadziejach?

W przypadku Żydów obie strony zgodne były właściwie co do tego, że nie istnieje możliwość pozostania przy dwu narodowościach. Asymilacja dla jednej ze stron była zdradą i wykluczeniem ze społeczności, dla drugiej zerwanie ze środowiskiem żydowskim było podstawowym warunkiem asymilacji. Tymczasem należałoby się zastanowić, czy takie właśnie zerwanie – stosunkowo, jak wynika z pamiętników, częste – nie było swoistym przyznaniem się, że prawdziwa asymilacja, przy pozostawieniu przeszłości w spokoju, nie istnieje. Zacieranie śladów do tego stopnia, że zrywano kontakty z najbliższą rodziną, nie może być uważane za pełną asymilację. Jest to ucieczka, ale ze stałą pamięcią, że faktycznie nie należy się do tego narodu.

⁵⁸ J. Mizgalski, *Życie codzienne Żydów w Częstochowie w II Rzeczypospolitej*, [w:] *Życie codzienne w Częstochowie w XIX i XX wieku*, red. R. Szwed, W. Paulus, Częstochowa 1999, s. 145.

⁵⁹ R. F. Scharf, *Co mnie i tobie Polsko... Eseje bez uprzedzeń*, Kraków 1996, s. 12.

⁶⁰ Patrz rozdz. *Tożsamość*.

Drogi asymilacji

Można wyróżnić trzy czy cztery schematy – z natury rzeczy umowne – przebiegu procesu asymilacji, z których każdy przynosił nieco inne efekty. I tak zasymilowanym Żydem można było zostać poprzez urodzenie się w zasymilowanej rodzinie. W tym wypadku asymilacja nie była wynikiem decyzji czy przemyśleń lecz po prostu przyjęciem zastanych wartości – trudnym pod względem narodowym, ale łatwym i oczywistym psychicznie. Osoby z rodzin zasymilowanych nie miały właściwie wyboru, podobnie jak dzieci urodzone w rodzinach czysto polskich czy czysto żydowskich. Wychowywane były w jednej kulturze, w jednym języku, kultury i języka żydowskiego nie znały. W tym wypadku asymilacja była pełna, tożsamość narodowa zdecydowanie polska. Wzrastanie w zasymilowanej rodzinie to nie tylko perfekcyjna znajomość języka i kultury, ale także sposób postrzegania społeczeństwa, wartości wpajane dzieciom, typowe dla rodzin polskich, nie żydowskich. „Tożsamość rodzinna nabywana jest bezkrytycznie poprzez opanowanie języka maczyńskiego i percepcję elementarnych wartości rodziny i kultury, w której ona funkcjonuje. Pozwala ona w socjalizacji wtórnej na spostrzeganie i interpretowanie innych wartości i wzorów pod wpływem (z perspektywy) swojej grupy”⁶¹.

W sytuacji gdy, co się zdarzało, osoby wychowywane w takiej rodzinie były odrzucane przez środowisko polskie i chciały stać się Żydami, okazywało się to właściwie niemożliwe⁶². Nie były już bowiem w żaden sposób – czasem z wyjątkiem formalnie wyznawanej religii – związane ze środowiskiem żydowskim. Nie miały do czego wracać, bowiem wybór narodowości żydowskiej nie był w ich wypadku powrotem, lecz demonstracyjnym odrzuceniem polskości na rzecz zupełnie nieznanego, obcej społeczności i kultury.

Drugi schemat to dorastanie w stopniowo asymilującym się domu – wtedy proces ten przebiegał powoli, prawie niedostrzegalnie i obejmował całą rodzinę. Osoby takie (z wyjątkiem tych, przed którymi ukryto przeszłość) asymilowały się także właściwie bez świadomej decyzji, i jeśli nawet dwoistość im ciążyła, była praktycznie nie do uniknięcia. Jednak ich wychowanie przebiegało w oparciu o dwie współistniejące kultury. Były związane, niezależnie od chęci i ostatecznych wyborów, z obiema kulturami i mogły ostatecznie wybrać jedną z nich lub pozostać „pomiędzy światami”. Znały dobrze polską kulturę, czasem też

⁶¹ J. Nikitorowicz, *Tożsamość w edukacyjnym procesie wielokulturowym*, [w:] *Edukacja a tożsamość etniczna*. Materiały z konferencji naukowej w Rabce, pod red. M. M. Urlińskiej, Toruń 1995, s. 123.

⁶² Patrz rozdz. *Tożsamość narodowa*.

środowisko polskie, ale miały również kontakt ze środowiskiem żydowskim, ponieważ część rodziny nie uległa asymilacji lub znajdowała się jeszcze na jej bardzo wczesnym etapie.

Możliwość trzecia – to asymilacja jako osobisty, jednostkowy wybór, nie tylko bez udziału i akceptacji rodziny, często związany z dramatycznym zerwaniem. Była to sytuacja najtrudniejsza psychicznie, ale czasem bardziej jednoznaczna. W ten sposób osoba asymilująca się z „poprzednim” narodem nie chciała lub nie mogła już mieć nic wspólnego, związki zostały zerwane, tradycja odrzucona, bez możliwości powrotu, bowiem wiązało się to z odtrąceniem przez społeczność żydowską (odmawiano np. odprawiania rytuałów pogrzebowych w przypadku konwersji).

Ta asymilacja nieodłącznie wiązała się z buntem – przeciw rodzicom, obyczajowości żydowskiej, religii, przeciw z góry wyznaczonej drodze życiowej – a czasem przeciw tym wszystkim elementom jednocześnie. Czasem ten bunt dotyczył samych autorów wspomnień, czasem ich rodziców. Ojciec jednego z pamiętnikarzy uciekł z domu ojca jeszcze jako dziecko, ponieważ nie chciał zostać rabinem, a pragnął uczyć się w zwykłej, normalnej szkole. Szkoły wprawdzie nie skończył, ale został znanym i modnym krawcem⁶³. Ożenił się z dziewczyną z pobożnej, ortodoksyjnej rodziny, ale zbuntowaną, która poszła do pracy, zamiast wcześniej wyjść za mąż, jak przystało żydowskiej pannie.

Taka asymilacja była najrzadsza i budziła często zdziwienie, jako że trudno było w wyniku własnej decyzji stać się nagle z tradycyjnego Żyda – Polakiem. „Klaczko pochodził wprost z wileńskiego getta, co było przypadkiem niezwykłym. O wiele częściej »dejudaizacja« trwała kilka pokoleń”⁶⁴ – podkreśla ten fenomen Jan Błoński.

I wreszcie – może najczęstsza droga – asymilacja jednostkowa, ale niemal bezwiedna, łącząca się z procesami modernizacji, laicyzacji, z uczęszczaniem do polskiej szkoły, ze służbą w polskim wojsku. W tym wypadku należałoby się zastanowić, do jakiego stopnia odejście od religii i tradycji oznaczało odejście od żydostwa. Jeśli odbywało się to w formie buntu i zaakceptowania innej religii, innych obyczajów – sprawa była prosta. Co się jednak działo, gdy było stopniowe, niemal niedostrzegalne, gdy inne obyczaje powoli przenikały do rodziny i stawały się obyczajami własnymi? Gdzie więc kończy się rewolucja obyczajowa, a zaczyna asymilacja i czy te dwa zjawiska w ogóle da się oddzielić?

⁶³ J. Einhorn, *Wybrany, aby żyć*, Gdańsk 2002, s. 9–10.

⁶⁴ J. Błoński, *Biedni Polacy...*, s. 61.

Liczebność

Większość badaczy, usiłując określić w liczbach proces asymilacji czy też polonizacji – rozkłada ręce. „Jeszcze mniej można powiedzieć o rozmiarach zjawiska polonizacji wśród ludności żydowskiej”⁶⁵. „Oczywiście trudno byłoby podać, ilu Żydów uległo procesowi mniej czy bardziej zaawansowanej asymilacji”⁶⁶. Słuszne wydaje się stwierdzenie Wacława Wierzbieńca, sformułowane wprawdzie w odniesieniu do Lwowa, ale prawdziwe dla całej międzywojennej Polski: „Niemożliwa jest bowiem w zasadzie do ustalenia liczba osób wyznania mojżeszowego ulegających procesowi asymilacji z ludnością polską, w tym także Polaków wyznania mojżeszowego o polskiej świadomości narodowej”⁶⁷.

Jeśli wierzyć statystykom – a wierzyć im w tym punkcie raczej nie można – między 1921 a 1931 r., czyli pomiędzy dwoma spisami powszechnymi, liczba zasymilowanych Żydów zmniejszyła się. Trzeba pamiętać jednak o specyficznej świadomości w Galicji, w której za czasów austriackich nie istniała oficjalnie narodowość żydowska, nie można więc było umieszczać jej w dokumentach, a należało wybrać jedną z uznanych przez państwo austriackie⁶⁸. W wyniku tego: „Inteligencja żydowska, wychowana już w polskich szkołach, sama podawała narodowość polską. [...] Zacołowane masy żydowskie mało się tym zagadnieniem interesowały, podając w rubrykach ewidencyjnych taką narodowość, jaką nakazywali rabini i cadykowie, ci zaś byli bez wyjątku związani z polskimi sferami rządzącymi”⁶⁹. Stąd też bycie Żydem na tym terenie jeszcze na początku istnienia II Rzeczypospolitej utożsamiano częściej z religią, niż narodowością. Syjonizm na terenach zacołowanych pod względem cywilizacyjnym docierał z opóźnieniem, z opóźnieniem też kształtowała się żydowska świadomość narodowa: „Zatem osób poczuwających się do narodowości żydowskiej w nowoczesnym rozumieniu można oczekiwać w większych i nowocześniejszych środowiskach,

⁶⁵ L. Mroccka, *Dynamika rozwoju i struktura społeczno-zawodowa głównych grup etnicznych w Łodzi w latach 1918–1939*, [w:] *Polacy–Niemcy–Żydzi w Łodzi w XIX–XX w. Sąsiedzi dalecy i bliscy*, pod red. P. Samusia, Łódź 1977, s. 103.

⁶⁶ J. Sztumski, *Kulturotwórcza rola społeczności żydowskiej w Częstochowie*, [w:] *Z dziejów Żydów w Częstochowie...*, s. 65.

⁶⁷ W. Wierzbieniec, *Żydzi w województwie łwowskim w okresie międzywojennym. Zagadnienia demograficzne i społeczne*, Rzeszów 2003, s. 28.

⁶⁸ G. Stourzh, *Czy Żydzi w dawnej Austrii uważani byli za narodowość?*, [w:] *Ze sobą, obok siebie...*

⁶⁹ O. Kofler, *Żydowskie dwory. Wspomnienia z Galicji Wschodniej od początku XIX wieku do wybuchu I wojny światowej*, Warszawa 1999, s. 135–136.

jak Drohobycz, Nowy Sącz czy Zakopane, ale nie w Kołomyi czy Stryju, o wsiach nie wspominając⁷⁰.

Można więc przypuszczać, że część osób deklarujących w 1921 r. narodowość polską – szczególnie w mniejszych miasteczkach i wsiach – wcale do takiej się nie poczuwała, nie była tylko jeszcze świadoma możliwości podania narodowości żydowskiej. I to nie tylko w Galicji. Wspomnienia ucznia pochodzącego wprawdzie z Galicji, ale uczęszczającego do gimnazjum w Bielsku, świadczą o tym, że także poza Galicją nie zawsze zdawano sobie sprawę, że Żydzi są narodem, a nie tylko wspólnotą religijną: „w gimnazjum przez trzy lata podawałem narodowość polską wraz z innymi Żydami. Potem znalazł się chłopak, który pierwszy odważył się podać narodowość »żydowską«, co mocno zdziwiło profesora, który oświadczył, że o religii mojżeszowej wie, ale o narodowości nie słyszał. W następnym roku podałem się już oficjalnie za Żyda [...]”⁷¹. Jerzy Tomaszewski przypomina sobie, że w 1921 r. dla niektórych respondentów trudne było odróżnienie pojęcia narodowości i obywatelstwa, podawali zatem narodowość polską dlatego, że byli obywatelami państwa polskiego, a nie dlatego, że byli Polakami⁷².

Można też przyjąć, jak czynią to niektórzy autorzy, że w spisie z 1921 r. Żydzi podawali czasem narodowość polską nie jako wyraz identyfikacji z narodem, ale jako deklarację lojalności wobec nowo powstałego państwa. „W tamtym okresie problem świadomości narodowej Izraelitów, zamieszkujących od wieków w Polsce, nie miał wymiaru politycznego. Nie istniało państwo Izrael, zaś ruch syjonistyczny nie był zbyt popularny [...]. Stąd większość z nich podawała narodowość polską, wyrażając niejako wolę i nadzieję pozostania w odbudowanej po latach niewoli Rzeczypospolitej”⁷³ – zauważa Andrzej Potocki.

Zatem deklarowanie narodowości polskiej czy żydowskiej nie musiało być tożsame z wewnętrzną samoidentyfikacją, przynajmniej na niektórych obszarach Rzeczypospolitej. „Przechodząc do spisu z 1921 r. można z dużą dozą pewności założyć, [...] że opcje narodowościowe Żydów dzieliły się między polską i żydowską [...]. Każde inne samookreślenie równałoby się niezadeklarowaniu lojalności wobec państwa polskiego. To bowiem i tylko to oznaczała

⁷⁰ T. A. Olszański, *Żydzi w Karpatach. Wstępny przegląd demograficzny*, [w:] *Żydzi w Karpatach. Zeszyt krajoznawczy towarzystwa karpackiego*, Warszawa [1993], s. 14.

⁷¹ Daniel Maria od Najświętszego Serca Pana Jezusa (O. Rufeisen), *Połknąłem haczyk Królowej Karmelu. Autobiografia*, oprac. i posł. B. J. Wanat, Kraków 2001, s. 31.

⁷² *Najnowsze dzieje Żydów w Polsce w zarysie (do 1950 roku)*, red. J. Tomaszewski, Warszawa 1993, s. 158.

⁷³ A. Potocki, *Żydzi rymanowscy*, Krosno 2000, s. 59.

wówczas dla ludności żydowskiej deklaracja polskości – akceptację przynależności do państwa polskiego. Żydów asymilowanych, tzn. mozaistów o polskiej świadomości narodowej możemy oczekiwać, a i to nielicznych, jedynie w Zakopanem, a w większej liczbie dopiero w Krakowie i we Lwowie. Deklaracja narodowości żydowskiej nie oznaczała [...] przynależności do narodu żydowskiego, lecz przynależność do Narodu Wybranego, do wspólnoty Żydów wszystkich krajów, czasów i języków”⁷⁴.

Podawanie narodowości w dokumentach nie zawsze też wiązało się z identyfikacją z danym narodem. Bywało, wcale nierzadko, swoistą deklaracją przekonań politycznych: „W dokumentach ojca figurowało: narodowość polska, wyznanie mojżeszowe. Syjoniści i bundowcy pisali: narodowość żydowska. Narodowość polska – to była deklaracja asymilacji”⁷⁵. Natomiast podawanie języka żydowskiego czy narodowości żydowskiej – na co historycy rzadziej zwracają uwagę – wcale nie określało jednoznacznie, że osoby te nie są choćby częściowo, a czasem nawet bardzo głęboko, spolonizowane. „Kiedy w 1931 r. był spis ludności – mój wuj, ciocia i trzej kuzynowie podali w rubrykach [...] język ojczysty: żydowski, choć żaden z nich nie znał tego języka, ja zaś podałem język polski”⁷⁶.

Jeszcze większy problem powstaje, gdy przypomni się fakt, że w spisie z 1931 r. nie uwzględniono rubryki narodowość. Język ojczysty i religia, na których opierano się szacując liczbę osób danej narodowości, nie są dobrymi wskaźnikami w przypadku osób znajdujących się „na pograniczu”. Trudne jest też porównanie ze spisem poprzednim. Każdy analityk wyciąga z takiego zestawienia własne wnioski, przy czym często są one sprzeczne ze sobą. Wacław Wierzbieniec na przykład stwierdza, że stopniowo następowała w Polsce (a właściwie w Przemyślu) dysymilacja: „W 1921 r. spośród osób wyznania mojżeszowego 28,4% [...] zadeklarowały przynależność do narodowości polskiej, a w 1931 roku 23,8% [...] podało jako język ojczysty język polski. Można więc przyjąć, że w okresie dwudziestolecia międzywojennego następował wzrost świadomości narodowej wśród społeczności żydowskiej. Proces ten dokonywał się w wyniku wzmocnienia się w mieście ruchu syjonistycznego oraz nasilającej się kampanii antyżydowskiej. [...] Należy jednak zaznaczyć, że oświadczenia składane w czasie spisów ludności miały często formalny charakter. Deklarowa-

⁷⁴ T. A. Olszański, *Żydzi w Karpatach...*, [w:] *Żydzi w Karpatach...*, s. 15.

⁷⁵ *Nie żałuję ani jednego dnia spędzonego w gettcie...*, [rozm. z Heleną Merenholc], [w:] B. Engelking, *Na łące popiołów...*, s. 195.

⁷⁶ Daniel Maria od Najświętszego Serca Pana Jezusa (O. Rufeisen), *Połąknąłem haczyk...*, s. 31–32.

nie narodowości polskiej i języka polskiego niejednokrotnie wynikało z przyczyn zawodowych lub ekonomicznych. Zdecydowana większość osób deklarujących przynależność do narodu polskiego czuła się Żydami, nie tracąc więzi religijnych i emocjonalnych lub tylko emocjonalnych z narodem żydowskim [...]”⁷⁷. Podobnie, w odniesieniu do Lublina, sądzi Tadeusz Radzik, który dodatkowo podkreśla, że oświadczenie o używaniu języka polskiego nie musiało wcale oznaczać zerwania ze środowiskiem żydowskim: „Możemy jednak bez popełnienia istotnego błędu stwierdzić, iż osoby deklarujące narodowość żydowską, a inne niż mojżeszowe wyznanie, nie były kategorią liczną. Nieco większe różnice istniały w przypadku deklaracji języka i wyznania. Dotyczyło to głównie grupy inteligencji żydowskiej, która uległa już asymilacji językowej, lub język polski był jej po prostu bliższy, zachowała jednak kulturowe więzi religijne, przynajmniej raz w roku odwiedzając synagogę”⁷⁸.

Najdalej w negowaniu wartości wszelkich spisów i deklaracji idzie Aleksander Pakentreger, który w ogóle wzdraga się wyciągać wnioski co do narodowości – szczególnie ludności żydowskiej – w oparciu o dane oficjalne. W jego opinii jest to nieuprawnione, a w dodatku w stosunku do ludności żydowskiej zafałszowane, ponieważ, jak stwierdza, podawanie narodowości polskiej w wypadkach oficjalnych deklaracji nie wynikało ze świadomości narodowej, ale miało charakter koniunkturalny. Deklarowano narodowość polską w celu uzyskania lepszej pozycji czy stanowiska. Słusznie też niektórzy autorzy stwierdzają, że „przy ustalaniu liczby ludności nie można utożsamiać kryterium wyznaniowego z kryterium narodowościowym [...]. Uwaga ta nie dotyczy na ogół tej części ludności wyznania mojżeszowego, która w latach międzywojennych, podczas spisów czy w innych okolicznościach deklarowała przynależność do ludności polskiej. Tego typu deklaracje nie wynikały zwykle ze zmiany świadomości narodowej [...] lecz raczej z przyczyn koniunkturalnych: zawodowych, ekonomicznych lub społecznych. Deklaracje te miały charakter formalny, a ich autorzy w rzeczywistości nadal czuli się i pozostawali Żydami, związanymi pod względem ekonomicznym, religijnym, kulturowym i społecznym z resztą społeczeństwa polskiego”⁷⁹. Wprawdzie autor nie neguje istnienia „garstki” zasymilowanych, jednak jego wnioski wydają się być zbyt radykalne – i niebezpiecznie zbliżają się do przedwojennych argumentów prawicy nacjonalistycznej, która

⁷⁷ W. Wierzbieniec, *Spółeczność żydowska w Przemysłu*, Rzeszów 1996, s. 282.

⁷⁸ T. Radzik, *Spółeczność żydowska Lublina w międzywojennym dwudziestoleciu. Obraz statystyczny*, [w:] *Żydzi w Lublinie. Materiały do dziejów spółeczności żydowskiej Lublina*, red. T. Radzik, Lublin 1995, s. 144.

⁷⁹ A. Pakentreger, *Żydzi w Kaliszu...*, s. 11.

także negowała wartość wszelkich osobistych deklaracji, stwierdzając, że Żyd zawsze pozostanie Żydem i nie istnieje nic takiego, jak Polak wyznania mojżeszowego.

Natomiast Janusz Sztumski, pisząc o Częstochowie, wyciąga wnioski wręcz przeciwne: „Różnice – jakie pojawiają się w danych pochodzących z obu spisów – nie świadczą o nagłym zmniejszeniu się ilości zasymilowanych Żydów w Polsce w latach 1921–1931. Są one m.in. skutkiem pokaźnego wzrostu ilości Żydów w Polsce w latach 1921–1931, którzy nadal chętnie osiedlali się w tym kraju i nie od razu przecież ulegli asymilacji. A ponadto wzrost antysemityzmu spowodował, że część Żydów – na znak protestu – podawała język żydowski jako język ojczysty, co nie było w każdym wypadku chęcią odcięcia się od związków z polskością. Biorąc powyższe dane pod uwagę, można przyjąć – jak sądzę – że w latach trzydziestych naszego stulecia około 20% Żydów czuło się zasymilowanych z polskością. Na pytanie czy jest to dużo, czy mało – niełatwo odpowiedzieć”⁸⁰. Do podobnych wniosków dochodzi także Jolanta Żyndul, która wyraźnie podkreśla, że dane spisowe, które mogłyby świadczyć o zmniejszaniu się asymilacji w Polsce, są mylące⁸¹.

Biorąc pod uwagę możliwość różnorodnych interpretacji danych statystycznych można zastanawiać się, jak dalece – i czy w ogóle – uprawnione jest wnioskowanie z tak różnych danych, zbieranych w tak różnym czasie. Trzeba też pamiętać o sporej grupie osób podających język hebrajski, o których właściwie nie wiadomo, jakim językiem faktycznie się porozumiewały. Można zastanawiać się, czy wzrost procentowy osób nieposługujących się językiem polskim nie jest wynikiem raczej procesów demograficznych (np. większej dzietności w rodzinach tradycyjnych żydowskich) niż przemian świadomościowych. Wynika z tego, że choć istnieją dane statystyczne, traktowane zazwyczaj jako obiektywne, nie jest pewne, czy do badania świadomości i stopnia asymilacji są one w większym stopniu przydatne. Skłaniałabym się do twierdzenia, że niestety nie. Tym bardziej, że w cytowanej już przeze mnie pracy Tadeusz Olszański zwrócił uwagę, że w tych miejscowościach, gdzie Żydów było niewiele, panowała wśród nich zadziwiająca zgodność – albo niemal wszyscy podawali narodowość żydowską, albo niemal wszyscy polską. Wynika z tego, że nie było to skutkiem wyborów indywidualnych, ale uzgodnień całej gminy żydowskiej.

⁸⁰ J. Sztumski, *Kulturotwórcza rola społeczności żydowskiej w Częstochowie*, [w:] *Z dziejów Żydów w Częstochowie...*, s. 7.

⁸¹ J. Żyndul, *Z getta do asymilacji. Żydzi w poszukiwaniu tożsamości*, [w:] *Tematy żydowskie...*, s. 57.

Niektórzy autorzy opracowań starają się choć w przybliżeniu wyliczyć liczbę zasymilowanych Żydów. Celia Heller szacuje ją na 150 do 200 tysięcy⁸². Jednak w tym wypadku byłabym bardzo ostrożna i raczej przychyłam się do opinii Aleksandra Hertza, że „próbowanie statystycznego ujęcia rozmiarów asymilacji Żydów polskich byłoby zadaniem niezbyt wdzięcznym i mało produkcyjnym. Były różne stopnie i odcienie zasymilowania się, były postawy sprzeczne w tych samych ludziach”⁸³.

⁸² C. S. Heller, *On the Edge of Destruction. Jews of Poland between the two World Wars*, New York 1977, s. 188.

⁸³ A. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej...*, s. 160.

Rozdział II

Czy asymilacja Żydów w ogóle była możliwa – antysemityzm i nacjonalizm a asymilacja

Problem zawarty w powyższym tytule to kolejny temat – tak ogromny, że nadaje się na oddzielną rozprawę. Nie jest to bowiem tylko kwestia antysemityzmu i nacjonalizmu, ale szerzej – ksenofobii, niechęci do wszelkiej odmienności. Obawa, strach, niechęć do obcych to zjawiska dobrze znane psychologom i socjologom, nie tylko w odniesieniu do ludności żydowskiej, ale wszystkich mniejszości. I nie ma tu różnicy, czy jest to odmienność rzucająca się w oczy, czy też istnieje ona tylko w społecznej świadomości. „Obecność innych niepodobnych może niepokoić czy drażnić. [...] agresja może pojawić się także i wtedy, gdy inni się upodobnili – gdy zorientowanie się co do ich (niewidocznej gołym okiem) odmienności jest trudne. W tej sytuacji coś popycha ku nadzwyczajnym środkom w jej doszukiwaniu się [...]”¹. Zygmunt Bauman, analizując proces asymilacji stwierdza, że w państwach narodowych, gdzie do narodowości obywateli przywiązuje się wielką wagę, jest on wewnętrznie sprzeczny. Narodowość jest tam bowiem traktowana raczej jako dana, przynależna z urodzenia, a jej zmiana wywołuje podejrzliwość. W rezultacie nie prowadzi do osiągnięcia zamierzonego celu – czyli przejścia przedstawicieli mniejszości do grupy większościowej. Zwolennicy asymilacji są skłonni wyprzeć się całej swej tradycji i zrobić wszystko, aby tylko zostać uznanymi za pełnoprawnych członków grupy większościowej. Łudzą się jednak sądząc, że to kiedyś nastąpi, że przestaną być odróżniani od reszty społeczeństwa. „O dziwo jednak, im bardziej się starają, tym bardziej standardy miary starań zdają się rosnać, im szybciej biegną, tym bardziej się meta oddala. A jeśli wreszcie upragniony cel zdaje się być w zasięgu dłoni, spod liberalnego płaszcza wynurza się sztylet rasizmu”².

¹ M. Jarymowicz, *Tożsamość jako efekt rozpoznawania siebie wśród swoich i obcych*, [w:] P. Boski, M. Jarymowicz, H. Malewska-Peyre, *Tożsamość a odmienność kulturowa*, Warszawa 1992, s. 224.

² Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, przeł. J. Bauman, Warszawa 1995, s. 103.

Żydzi jako obcy

Kwestia antysemityzmu to sprawa fundamentalna, bo nie można mówić o asymilacji w momencie, gdy spora część społeczeństwa asymilację mniejszości odrzuca. Można jednak zastanawiać się, czy to odrzucenie w omawianym okresie dotyczyło także osób w zasadzie nieróżniących się od reszty społeczeństwa polskiego, w sytuacji kiedy jedynym wyróżnikiem było pochodzenie etniczne czy religia – i to czasem nawet nie religia wyznawana, a religia przodków. Widoczne są tu wyraźnie dwa punkty widzenia. Pierwszy – środowisk zasymilowanych i bardziej liberalnie nastawionej części społeczeństwa polskiego, według którego za Żyda uznawano osoby deklarujące taką narodowość. I drugi – propagowany przez środowiska narodowe, których wizja, w miarę upływu czasu, była przyjmowana coraz powszechniej. Te grupy, a za nimi wielu Polaków, uznawały za Żyda każdą osobę pochodzenia żydowskiego, niezależnie od oficjalnych deklaracji.

Trzeba przy tym podkreślić, że w grę wchodziła nie tylko taka czy inna ideologia, ale także wielowiekowe uprzedzenia oraz realia Polski międzywojennej. „Dla przeciętnego Polaka co dziesiąty mieszkaniec jego kraju był denerwującym dewiantem, należącym do odmiennej, wrogiej religii, której wyznawcy posługiwali się obcym, z niemiecką brzmiącym językiem, dziwacznie przy tym gestykułując; inaczej się ubierali i mieli inne zwyczaje; całkiem inaczej jedli [...]. Katolicki, przesiąknięty nacjonalizmem Polak nie odczuwał najmniejszej więzi ze swoim żydowskim współobywatelem i nawet w tych Żydach, którzy się asymilowali i mówili dobrze po polsku, widział potomków pokracznych, długobrodych mężczyzn z pejsami i ostrzyżonych kobiet z wysoko osadzonymi perukami”³. Wynika z tego, że Żydzi zasymilowani byli postrzegani poprzez pryzmat tradycyjnych – a ci byli nie tylko ideologicznie, ale zgodnie ze stanem faktycznym – inni. Tę „inność” przenoszono na osoby niczym się już nieróżniące od większości społeczeństwa. Żydzi byli narodem tak tajemniczym, że część tej zagadkowości, której się obawiano, pozostawała także w ich odległych potomkach. „Ortodoksyjny, zamknięty świat chasydów był z reguły punktem odniesienia. Tajemniczym tygłem, z którego wyłaniał się postrzegany, mocno zmitologizowany wzorzec Żyda. Niekoniecznie lubiany, ale utrwalony w społecznej świadomości i możliwy do zaakceptowania. Rzecz jednak w tym, że pozostała część ludności żydowskiej w mniejszym lub większym stopniu znalazła się poza tym kręgiem i przestała się mieścić w dość powszechnie przyjętym polskim

³ M. Anstadt, *Dziecko ze Lwowa*, Wrocław 2000, s. 146.

stereotypie. I im bardziej upodabniali się do polskiego otoczenia, wrastali w polską kulturę, tym nader często wzbudzali powszechną nieufność oraz jeszcze większą niechęć⁴.

W dodatku, póki obie społeczności żyły obok siebie lub gdy miały stałe, z góry wyznaczone role, można było nie obawiać się wzajemnej konkurencji. Tymczasem, w warunkach postępującej modernizacji społeczeństwa żydowskiego i demokratyzacji stosunków społecznych nie było już pozycji zarezerwowanych tylko dla jednej z tych grup. Stąd nieuchronna rywalizacja i wynikające z niej konflikty narodowościowe.

Nawet dziś autorzy podkreślają, że zaakceptowanie zasymilowanych Żydów jako członków narodu polskiego nie było wcale proste. Polacy przywykli wprawdzie od stuleci do istnienia Żydów – ale Żydów stanowiących odrębną społeczność, niebędących członkiem tej „polskiej”. Ci „nowi Żydzi”, w niczym nieodróżnialni od Polaków, stanowili większe zagrożenie, konkurencję. „Żyd tradycyjny, w chałacie, oddzielony od społeczeństwa polskiego [...] – taki Żyd mógł być tolerowany, a nawet lubiany. [...] Za to Żyd wyemancypowany, Żyd, który się asymiluje, studiuje na uniwersytecie, uprawia sport, pretenduje do tego by być lekarzem, inżynierem, architektem, oficerem – ten Żyd, po odzyskaniu w 1918 r. niepodległości, widziany jest przez mieszczaństwo jako zagrożenie dla polskiego stanu posiadania. [...] Tak oto asymilacja Żydów – jako cel wysuwany przez idealistów obu społeczności – doznała klęski. Oczywiście, kto się czuł Polakiem, był nim nadal – ale nie w oczach polskiego faszysty”⁵.

Problem polegał więc na tym, że paradoksalnie, największa niechęć antysemitów kierowała się nie przeciw Żydom żyjącym w tradycyjnej społeczności, wierzącym i praktykującym, ale właśnie przeciw Żydom zasymilowanym. Cała walka na uczelniach wyższych, getto ławkowe, *numerus clausus*, propozycje usunięcia Żydów z wolnych zawodów, „odżydzenia” polskiej kultury – to głównie postulaty skierowane przeciw osobom w pełni spolonizowanym, a nawet po prostu przeciw Polakom pochodzenia żydowskiego.

Getto ławkowe (stosowane przecież wobec najbardziej zasymilowanej części społeczeństwa), wywieszki „sklep chrześcijański” itd. stawiały przed koniecznością jednoznacznego wyboru. Polak pochodzenia żydowskiego był postrzegany w tym kontekście jednoznacznie jako Żyd – i to tym groźniejszy, że usiłujący przeniknąć do społeczeństwa polskiego, kamuflujący się, udający kogoś, kim być nie może. Antoni Słonimski pisał o tym zjawisku parokrotnie w „Kro-

⁴ P. Rybczyński, *Wstęp*, [w:] J. Lewandowski, *Moja Atlantyda...*, s. 11.

⁵ J. Hen, *Nie boję się bezsennych nocy... z księgi trzeciej*, Warszawa 2001, s. 150–151.

nikach Tygodniowych”: „U nas zwalczą się przeważnie Żydów pożytecznych dla kraju, a broni się szkodliwych. O żadnym bankierze, pośredniku czy handlarzu żywym towarem nie pisało się tyłu rzeczy niemiłych co o Aszkenazym, Tuwimie lub innym patriotcie polskim”. „Nie ma u nas antysemityzmu w stosunku do świątków w rodzaju »Naszego Przeglądu« czy w stosunku do barbarzyńskich przesądów getta lub szkodliwych dla państwa pośredników czy giełdziarzy. Ale znakomity historyk albo tłumacz Homera nieraz potykają się o żydożercze napaści”⁶.

Wielu publicystów nacjonalistycznych obawiało się, że asymilacja Żydów, a w szczególności inteligencji żydowskiej, będzie dla kultury polskiej fatalna, ponieważ będzie to proces przebiegający w obie strony. Żydzi w kulturze, w literaturze, zasymilowani i piszący po polsku wprawdzie przesiąkli polskością, ale nie do końca. Pozostaje w ich twórczości element „żydowskości” – jeśli Polacy będą odbiorcami ich prac, zacznie następować też tendencja odwrotna – bezwiedna asymilacja Polaków do kultury żydowskiej. Lepiej zatem, aby Żydzi pozostali zamknięci w swym odrębnym świecie. „Jest lepiej dla nas, że Żydzi wytwarzają swą własną literaturę żargonową, lub nawet w języku polskim, przeznaczoną wyłącznie dla Żydów [...] niż wejście ich masowe do polskiej nauki humanistycznej oraz politycznej i społecznej, do polskiej publicystyki. Lepiej mieć psychiczny świat żydowski obok siebie, niż w sobie”⁷. Te obawy dotyczyły czasem nie tylko inteligencji, ale wszystkich asymilujących się Żydów. Przekonywano czytelników, że nie istnieje możliwość, aby Żyd był równocześnie dobrym obywatelem Polski, ponieważ Żydzi udają tylko przywiązanie do kraju, chcąc doprowadzić do przejęcia władzy. W broszurce przeznaczonej głównie dla chłopów Nałęcz-Dobrowolski tłumaczył: „głupstwem jest, co twierdzili niektórzy szlachetni Polacy, że Żydów mogą przerobić na dobrych obywateli polskich, sami tylko zżydzieją, prędzej jak im się to wydaje staną się pacholkami żydowskimi, bo nad łatwowiernością, lenistwem i szlachetnością polską zawsze górą będzie przebiegłość i chciwość Żyda”⁸.

Można tu przytoczyć opinię Henryka Grynberga, dotyczącą wprawdzie okresu powojennego, ale świetnie pasującą także do atmosfery drugiej połowy lat trzydziestych: „w Polsce nie ten jest Polakiem, kto się uważa za Polaka, tylko ten, kogo się uważa za Polaka. Tak samo Żydem jest nie ten, kto się uważa za Żyda, tylko ten, kogo się uważa za Żyda. A w żadnym wypadku nie

⁶ A. Słonimski, *Kroniki tygodniowe 1927–1931*, przedm. R. Loth, Warszawa 2001, s. 69, 243.

⁷ W. Studnicki, *Sprawa polsko-żydowska*, Wilno 1936, s. 86.

⁸ M. N. I. Nałęcz-Dobrowolski, *Żydzi – Bolszewicy a Polska*, Warszawa 1920, s. 8.

można być jednym i drugim”⁹. Podobnie Helena Heinsdorf zauważa, że w odniesieniu do Żydów stosuje się inne kryteria, niż w wypadku pozostałych narodowości. „W pierwszym pokoleniu zasymilowany Polak [...] uważany jest za zdrajcę narodu, ale jeżeli jego wnuk jeszcze się przyznaje do pochodzenia polskiego, obsypywany jest przez Polaków najwyższymi pochwałami. Jeżeli to samo robi wnuk zasymilowanego Żyda, tj. przyzna się do żydowskiego pochodzenia, choćby już w drugim pokoleniu był chrześcijaninem, Polacy powiedzą o nim z pogardą, że Żyd zawsze Żydem zostaje, że nic go nie zmienia”¹⁰.

Ta nieufność i niechęć spowodowane były może nawet nie tyle antysemityzmem – nie była to bowiem zawsze wrogość wobec Żydów – ale niewiarą, że można przestać być Żydem, przyjęciem pewnego determinizmu. Można było zmieniać narodowości – o ile nie wywodziło się z rodziny żydowskiej. Żydzi pozostawali Żydami na zawsze. Tę wiarę podtrzymywała religia, żaden inny naród nie grał takiej roli w chrześcijańskich wierzeniach, żaden inny nie był jednocześnie wybrany i przeklęty. Ludwik Oberlander twierdzi nawet, że stosunek społeczeństwa polskiego do Żydów miał charakter „magiczny”. Żydzi byli postrzegani jako „twór pod względem historycznym, z woli Bożej, niezmienny i nieruchomy”¹¹. A zatem każda zmiana w społeczeństwie żydowskim przyjmowana była z niedowierzaniem, wydawała się na przemian podstępem, kamuflażem lub śmiesznością. Tak reagowała część Polaków także na asymilację, czyli wyjście Żydów poza tradycyjną, „ustanowioną przez Boga” społeczność. Żydowskie pochodzenie było o wiele bardziej stygmatyzujące, niż jakiegokolwiek inne, ponieważ w powszechnej świadomości – podtrzymywanej przez wielu polityków i publicystów – żydowskość była cechą dziedziczną, niezbywalną¹². Dużą przeszkodę w asymilacji stanowiła ponadto różnica stopnia rozwoju kulturalnego, religii, języka. A więc, jak można wnioskować, jeśli te różnice występowały, Żydom trudno było zasymilować się w społeczeństwie tak diametralnie różnym od ich własnego. „Szczególnie ważny był aspekt polskiego antysemityzmu wyrażający się w stygmatyzacji – Żydem nie można było przestać być” – zauważyła Łucja Kaprańska¹³.

⁹ H. Grynberg, *Monolog polsko-żydowski*, Wołowiec 2003, s. 52.

¹⁰ H. Heinsdorf, *Izraelczycy i Polacy*, „Dziennik Polski i Dziennik Żołnierza”, dod. sob. „Tydzień Polski”, 29 VIII 1970, cyt. za: A. Klugman, *Żyd – co to znaczy*, Warszawa 2003, s. 132.

¹¹ L. Oberlander, *Opatrznościowy Żyd (Judaeus providus)*, Warszawa 1932, s. 23.

¹² A. Landau-Czajka, *W jednym stali domu..., passim*.

¹³ Ł. Kaprańska, *Pluralizm kulturowy...*, s. 241.

Może warto dodać, że nie była to wyłącznie opinia antysemitów. Podtrzymywała ją większość Polaków – i Żydów. Asymilacja nie mogła więc nastąpić w pełni. Jeśli Polak, mający w rodzinie żydowskich przodków, utrzymywał, że jest w pełni Polakiem, oskarżano go o ukrywanie czegoś niezwykle istotnego, zasadniczego z punktu przynależności narodowej. Jeśli mówił o swoich przodkach – uznawano to za dowód braku asymilacji, powrotu do „żydowskości”. Nie było żadnego rozwiązania, które mogłoby być interpretowane jako pełna asymilacja danej jednostki. W dodatku zyskujący coraz większe wpływy nacjonaliści negowali możliwość asymilacji Żydów, niezależnie nawet od przyjętego chrztu. Asymilacja bowiem była albo nieszczera (dla kariery), albo podstępna (koń trojański w obozie wroga), albo niemożliwa (nawet przy szczerej próbie asymilacji przebijają „rasa”, „psychika”).

Zasymilowani Żydzi przyjmowali to zjawisko z goryczą. Okazywało się bowiem, że rzeczywiście Żydem nie można przestać być, a znoszenie kolejnych barier obcości – języka, kultury, ubioru, zachowania, nawet religii – powodowało, że dystans zamiast maleć – rósł. Nie było żadnego wyjścia z sytuacji, obcość zdała się wynikać bardziej z przeszłości, z nastawienia nacjonalistów do ludności żydowskiej, niż z jakichkolwiek przyczyn obiektywnych. Fakt, że niechęć do zasymilowanych Żydów wzrastała zamiast maleć, podkreślają wybitni publicyści i socjologowie, zarówno z okresu międzywojennego, jak i nam współczesni. „Przede wszystkim antysemityzm występuje również przeciwko Żydom zasymilowanym. [...] Stosunek antagonistyczny jest tu uwarunkowany przez fakt odniesienia przedmiotu w stosunku do układu »żydowskiego«, a nie ze względu na różnice kulturalno-obyczajowe czy językowe. [...] Pomijając jednak stosunek do jednostek całkowicie zasymilowanych, wystarczy zaznaczyć, że nastroje antysemickie wzmagają się właśnie dziś, kiedy masy żydowskie obyczajowo i kulturalnie coraz bardziej upodabniają się do swego otoczenia”¹⁴ – pisał w 1934 r. A. Hertz. Z dalszej perspektywy czasowej dokładnie tak samo ocenia sytuację Paweł Śpiewak, wywodząc to zjawisko z podstawy nacjonalizmu – niechęci do obcych i odrzucenia tych, którzy chcieliby stać się członkami innego narodu. Niechęć ta dotknęła właśnie Żydów, nie tylko zresztą w Polsce. Im bardziej Żydzi upodabniali się do narodów, w których żyli, tym bardziej występował przeciw nim nowoczesny antysemityzm. To zaś czyniło prawdziwą asymilację właściwie niemożliwą¹⁵.

¹⁴ A. Hertz, *Socjologia nieprzedawniona. Wybór publicystyki*, wybrał, oprac. i wstępem opatrzył J. Garewicz, Warszawa 1992, s. 401.

¹⁵ P. Śpiewak, *Szoah, drugi upadek*, „Więź”, 1986, nr 78, s. 5.

Wielu współczesnych dostrzegało ten paradoks, który Anatol Mühlstein określił bardzo trafnie: „W miarę jak Żydzi wychodzili ze swej izolacji, porzucali religijną odrębność, łatwość asymilacji zmniejszała się, a nie rosła”¹⁶. Obcość odczuwaną także wobec Żydów zasymilowanych Isaak Bashevis Singer uważa za jedną z przyczyn niepowodzenia asymilacji w Polsce międzywojennej. „Jedynie zwolennicy asymilacji byli nowoczesnymi Żydami pragnącymi prowadzić życie całkowicie na wzór polski. Ale ich liczba była niewielka i z roku na rok malała, Polacy doszli więc do przekonania, że nowocześni Żydzi są tak samo obcym elementem w Polsce jak tradycyjni. Nawet odwrotnie: wielu uważało, że tradycyjny Żyd jest im bliższy, bo taki przynajmniej, z religijnych powodów, żył w oddaleniu. Za to współczesny Żyd pragnął mieszkać w izolacji z powodów narodowościowych – tak to postrzegał przeciętny Polak”¹⁷.

Józef Lewandowski wskazuje na fakt pomijany przez większość historyków i socjologów: antysemityzm dotykał zarówno Żydów niezasymilowanych, jak i zasymilowanych. Ci pierwsi jednak byli na to przygotowani, ci drudzy nie czuli się już Żydami i byli oburzeni nie tylko antysemityzmem, ale i niemożnością wybrania narodowości, automatycznym przypisaniem na wieki do narodu żydowskiego. „Arogancja nie dotykała Żydów zamkniętych w kulturalnym getcie, ci mieli w sobie doświadczenia wieków i wiedzieli, czego mogą się spodziewać ze strony nie tyle chrześcijańskiego, co rzymskokatolickiego otoczenia. Arogancja uderzała w tych, co czuli się obywatelami i wyrwali się z getta”¹⁸.

Z kolei Z. Bauman, pisząc wprawdzie o niemieckich zasymilowanych Żydach, postrzega sprawę inaczej. Stwierdza, że mogli oni nie dostrzegać natężenia antysemityzmu w społeczeństwie, gdyż obracali się głównie w swoim środowisku, albo w towarzystwie, które ich akceptowało, nie czytali nacjonalistycznej prasy¹⁹. Nie wydaje się jednak, by zasymilowani Żydzi w Polsce mogli nie uważać tytułów w prasie popularnej, choćby jej nawet nie czytali, mogli nie odczuwać getta ławkowego czy ograniczeń w dostępie do zawodów.

Trzeba jednak wyraźnie zaznaczyć, że mowa tu głównie o nacjonalistach, stanowiących część społeczeństwa polskiego – nie zaś o jego całość. Pojawiają się bowiem i takie relacje, które ukazują zupełnie inny obraz asymilacji. Polscy pamiętnikarze wspominają, że nie widzieli żadnych różnic pomiędzy zasymilowanymi Żydami a Polakami – dla nich zarówno ci pierwsi, jak i ci drudzy byli

¹⁶ A. Mühlstein, *Dziennik, wrzesień 1939 – listopad 1940*, Warszawa 1999, s. 167.

¹⁷ *Żydzi i Polacy – żyli razem 800 lat, ale się nie żyli* [1944], [w:] I. B. Singer, *Felietony, eseje, wywiady*, wyb. C. Shmeruk, Warszawa 1993, s. 89.

¹⁸ J. Lewandowski, *Moja Atlantyda...*, s. 68–69.

¹⁹ Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna...*, s. 169.

po prostu Polakami, a ich pochodzenie było absolutnie nieistotne. Takie wspomnienia przekazują zarówno osoby wywodzące się z inteligencji, jak i z rodzin niewykształconych: „Przed wojną nigdy nie myśleliśmy: »O, to są Żydzi«. Bo wszyscy byliśmy po prostu Polakami. Dla mnie do dziś Tereska i jej rodzice są Polakami. Wiedzieliśmy, że ci ludzie są pochodzenia żydowskiego”²⁰. Oczywiście, trzeba przy tym pamiętać, że trudno w dzisiejszych wspomnieniach przyznawać się do przedwojennego antysemityzmu...

Zresztą opinia, że „Żydem nie można przestać być” jest powszechna do dziś i to nie tylko wśród części społeczeństwa, ale także wśród wielu historyków, zarówno polskich, jak i żydowskich. Warto zacytować wyjątkowo kontrowersyjną opinię Mariana Fuksa, dotyczącą przedwojennej asymilacji: „Wielu z tych Żydów, lub po zmianie religii »Żydów z pochodzenia«, a za takich można uważać w sensie etnicznym i genetycznym – Żydów chrzczonych, opuszczając swoją »kastę« – sami za Żydów przedstawiali się uważać. Sami Żydzi także przedstawiali uważać ich za »swoich«. Jednakże nie przedstawiali ich za Żydów uważać polskie środowiska reakcyjne, antysemickie [...]. Jest sprawą dyskusyjną, czy ci spolonizowani i »schryścianizowani« Żydzi, wyzbyli się całkowicie wpływów żydowskiego etosu, czy funkcjonowanie w świecie autentycznych polskich wartości kulturowych – wyeliminowało z ich »duszy« i umysłu to, co wessali w swoją krew z mlekiem matki, z genami swoich ojców i przodków. Pozostawmy ten problem na uboczu, by nie popaść w rozważania o posmaku rasistowskim”²¹. Nie da się jednak ukryć, że szkoda już się stała. Uznawanie, że genetyka może determinować przynależność narodową ma już wydźwięk rasistowski i niewątpliwie z tezą o wpływie genów zgodziliby się radośnie „reakcyjni antysemici” II Rzeczypospolitej.

W ściśle naukowych pracach można napotkać zdania, które budzą wątpliwość, czy i obecnie część historyków uznaje asymilację. Jadwiga Suchmiel, zestawiając tabelę Żydówek-doktorów na Uniwersytecie Jagiellońskim, stwierdza: „Statystyka oparta jest na kryterium wyznaniowym (wyznanie mojżeszowe), nie obejmuje Żydów-wychrztów, czyli że procent Żydów był każdorazowo nieco wyższy od podanego tu”²². A więc Żydem był – zgodnie z opinią autorki – każdy, kto urodził się w rodzinie wyznającej judaizm, niezależnie od dalszych wyborów.

²⁰ J. Niemiec, [w:] *Pamiętam każdy dzień...*, s. 223.

²¹ M. Fuks, *Żydowska inteligencja w Polsce...*, s. 129.

²² J. Suchmiel, *Żydówki ze stopniem doktora wszech nauk lekarskich oraz doktora filozofii w Uniwersytecie Jagiellońskim do czasów Drugiej Rzeczypospolitej*, Częstochowa 1997, s. 8.

Antysemityzm polityczny

Antysemityzm polityczny także nie ułatwiał sprawy. Wprawdzie jeszcze w 1902 r. Roman Dmowski dopuszczał możliwość asymilowania poszczególnych osób pochodzenia żydowskiego i pisał w *Mysłach nowoczesnego Polaka*: „Organizm narodowy powinien dążyć do wchłaniania tylko tego, co może przyswoić i obrócić na powiększenie wzrostu i siły zbiorowego ciała. Takim żywiołem nie są Żydzi. Mają oni zbyt wyraźną, zbyt skryzalizowaną [...] indywidualność, ażeby dali się w większej liczbie przyswoić tak młodemu jak nasz, formującemu dopiero swój charakter narodowi, i raczej oni byłiby zdolni naszą większość duchowo, a w części fizycznie zasymilować. Z drugiej strony w charakterze tej rasy, która nigdy nie żyła życiem społeczeństw naszego typu, tyle się nagromadziło i ustaliło właściwości odrębnych, obcych naszemu ustrojowi moralnemu, wreszcie w naszym życiu szkodliwych, że zlanie się z większą ilością tego żywiołu zgubiłoby nas, zastępując elementami rozkładowymi te młode, twórcze pierwiastki, na których budujemy swą przyszłość. Pewną, niewielką ilość żywiołu żydowskiego musimy i możemy wchłonąć i przerobić bez wielkiej szkody dla siebie, zwłaszcza że biorąc niewielką ilość, wybierzemy z niego to, co się silniej do nas garnie, co jest nam najbliższe, co do nas najpodobniejsze”²³.

Nacjoniści twierdzili, że asymilacja nie istnieje – nie, że jest szkodliwa, ale właśnie niemożliwa – już w latach dwudziestych. Dostrzegali wprawdzie fakt polonizowania się Żydów, ich kontakty ze społeczeństwem polskim, ale uważali je z jednej strony za groźne, z drugiej zaś za nieszczerze. Asymilacja była według nich jedynie kamuflażem, stworzonym dla łatwiejszego uzyskania wpływów w społeczeństwie polskim, które zostaje omamione sądząc, że ma do czynienia z Polakami. Jednak „zasymilowani” pozostają lojalni tylko w stosunku do siebie samych i porozumiewają się ze sobą za plecami „gojów”. „Żyd może udawać, że jest nie-Żydem. Wprawdzie żadnemu Żydowi nie wolno powiedzieć, że Żydem nie jest, ale może wyrażać się dwuznacznie, iżby nie-Żyd myślał, że Żyd nie jest Żydem, gdyż Żyd jednocześnie myśli sobie co innego. [...] To jest zasada krypto-Żydów, którzy do nas powchodzili, a i w dalszym ciągu wchodzą do różnych grup i zrzeszeń, a więc i do armii, udając postępowców, demokratów, wolnomyślnych, socjalistów, ale zawsze dla obrony interesów masy żydowskiej. Gdy nastaje jakikolwiek moment krytyczny, tacy krypto-Żydzi zawsze występowali i występują tylko w interesach żydostwa”²⁴.

²³ R. Dmowski, *Mysli nowoczesnego Polaka*, Wrocław 1996, s. 93–94.

²⁴ T. Mściński, *Wojsko polskie a Żydzi*, Warszawa 1923, nakładem Towarzystwa „Rozwój”, Biblioteczka żydoznawcza, s. 10.

Już w 1926 r. Roman Rybarski podważał możliwość asymilacji Żydów ze względu na ich charakter i rasę. Żydzi, w przeciwieństwie do innych narodów, stosunkowo łatwo się asymilują, dostosowują do społeczeństwa, w którym mieszkają, ale jest to asymilacja tylko pozorna, zewnętrzna. Prawdziwa asymilacja następuje bowiem dopiero wówczas, gdy jednostka całkowicie porzuca wszystkie związki ze swym dawnym narodem – a tego Żydzi ani nie chcą, ani nie potrafią. „Otóż Żydzi tym się od innych narodów różnią, że mają szczególną łatwość zewnętrznej asymilacji, że szybciej niż inne narody nabierają cech środowiska, wśród którego żyją. Stoi tu, co prawda, na przeszkodzie, bardzo wybitny typ rasowy. [...] Jednakże tem się różni asymilacja żydowska od innej asymilacji, że z zasady Żyd, stając się Polakiem, Francuzem lub Anglikiem, nie przestaje być Żydem. [...] Były Niemiec, który stał się Polakiem, jest stale anty-Niemcem. Ale były semita, który uważa się za Polaka, jest bardzo rzadko antysemitą. Przeciwnie, jest przeważnie wyraźnym filosemitą. [...] Gdy jest konflikt między polskim i żydowskim interesem, stają ci asymilanci, jak na zawołanie, po stronie Żydów. [...] Żydzi łatwo się »asymilują«, ale też równie łatwo odbywają drogę powrotną, do żydostwa, gdzie się chętnie przyjmuje marnotrawnych synów”²⁵. Teza przedstawiona w poprzednim paragrafie – o niezbywalności żydostwa, była chyba fundamentalna (chodzi nie o niechęć, a absolutną niewiarę w asymilację) w środowiskach nacjonalistycznych. Przyjmowano wprawdzie, że może niegdyś rzeczywiście istniała grupa Żydów zasymilowanych, ale w wolnej Polsce asymilacji już nie ma i być nie może – ponieważ wszyscy Żydzi, rzekomo zasymilowani, to osoby, które udają Polaków dla własnego interesu, a i tak pozostają związani ze światem żydowskim.

Ewa Maj wymienia trzy argumenty, które nacjonałiści wysuwali przeciw asymilacji. „Po pierwsze, Żydzi nie nadawali się do asymilacji, gdyż stanowili społeczność starą, odporną na wynarodowienia. Po drugie, Żydzi nie byli zainteresowani asymilacją z narodem polskim, ponieważ nie widzieli interesu w łączeniu się z narodem upośledzonym politycznie i gospodarczo. [...] udawali Polaków, by pod maską polskości wejść do ośrodków polskiego życia narodowego, wnikać do polskiej »duszy narodowej«, w celu osłabienia duchowej i biologicznej żywotności Polaków. Pozorna polonizacja wytworzyła grupę, zwaną przez endeckich publicystów – grupą kryptożydów. Po trzecie, dla dobra narodu polskiego nie wolno było dopuścić do asymilacji Żydów, bowiem ich obecność groziła »skażeniem« polskiego życia duchowego”²⁶.

²⁵ R. Rybarski, *Naród, jednostka i klasa*, Warszawa 1926, s. 223–224.

²⁶ E. Maj, *Od „biernej masy plemiennej” do „komiwojażera”*, [w:] *Między rzeczywistością poli-*

Podobne stanowisko zajmował też Kościół katolicki, a w każdym razie wielu jego przedstawicieli. Podtrzymywano tezę o celowym wnikaniu Żydów do społeczeństw, wśród których mieszkali, aby społeczeństwa te przyjęły żydowski tryb postępowania i żydowski sposób myślenia²⁷. Czyli celem asymilacji miało być podporządkowanie sobie innych nacji, a więc powstawało pytanie – kto kogo asymiluje?

W dodatku pozostawała nierozwiązana kwestia odrębności religijnej. Pytanie, czy można być Polakiem bez przyjęcia chrztu, zadawały sobie oba społeczeństwa, ale odpowiedź na nie nie była jednoznaczna. Na ogół uznawano, że asymilacja bez przyjęcia chrztu była niedokończona, z kolei przyjęcie chrztu nie gwarantowało religijności, ani prawdziwej asymilacji do polskości, z natury rzeczy przesiąkniętej katolicyzmem. Przed uzyskaniem niepodległości wątpiono wprawdzie często w patriotyzm zasymilowanych Żydów, ale ich deklaracje przynależności do narodu polskiego były częściej brane za dobrą monetę, bowiem stanowiły wybór – Żydzi wybierali nie rusyfikację czy germanizację, a polonizację. Natomiast po odzyskaniu niepodległości asymilacja łączyła się z większymi możliwościami kariery i awansu. Należało zatem znaleźć nowy wyznacznik polskości – i w coraz większym stopniu stawał się nim katolicyzm. Na przykład chadecja w ogóle odrzucała możliwość asymilacji bez szczerego przejścia na katolicyzm²⁸.

I tu natychmiast pojawiła się sprzeczność. Aby zostać Polakiem, trzeba było być katolikiem, w najgorszym razie – chrześcijaninem. Ale fakt, że przyjęcie chrześcijaństwa było korzystne dla Żydów, wywoływał podejrzenia, że nie jest to decyzja bezinteresowna. Dlatego też środowiska najbardziej nacjonalistyczne nie uznawały Żydów ochrzczonych ani za Polaków, ani za katolików²⁹. Chrzest nacjonałści – a i część kleru – uznawali za zmianę religii bez zmiany narodowości, albo też – częściej – za rodzaj oszustwa, które miało ułatwić Żydom przedostanie się do środowiska polskiego. Michał Śliwa stwierdza: „Jeżeli wszechpolacy programowo opowiadali się nadal za polonizacją mniejszości słowiańskich, to negatywnie przyjmowali asymilację mniejszości żydowskiej. Nieufnie nawet odnosili się do Żydów, którzy przeszli na katolicyzm, posądzając ich o obłudę i wyznawanie judaizmu. Często przyznawali, że chodzi tu nie

tyczną a światem iluzji. Rozwiązania problemu mniejszości narodowych w polskiej myśli politycznej XX wieku, red. J. Jachymek, W. Paruch, Lublin 2001, s. 31.

²⁷ M. Manteuffel, *Problemy polskiego stanu średniego*, w: *Katolicka myśl społeczna*. Pamiętnik III Studium Katolickiego w Warszawie 5–10 IX 37, Poznań 1938, s. 306.

²⁸ M. Wichmanowski, *Polacy gospodarzem w państwie polskim. Chrześcijańska demokracja*, [w:] *Między rzeczywistością polityczną...*, s. 137.

²⁹ A. Landau-Czajka, *W jednym stali domu...*

tyle o względy religijne, co raczej o uwarunkowania narodowe”³⁰. Kazimierz Kierski natomiast pisał: „Ponieważ, według ich własnej opinii, Żyd zawsze pozostanie Żydem, więc asymilacja była, jest i pozostanie absurdem, niemożliwością. Wszelkie próby asymilacji należy traktować jako ciężki błąd i nieporozumienie tak z jednej, jak i z drugiej strony. [...] Asymilacja, jaka teraz istnieje, kieruje się niemal wyłącznie pobudkami oportunistycznymi. Jest to asymilacja dla interesu. Wytworem jej są tak liczni, współcześni nam krypto-żydzi oraz nowa odmiana żydów – Żydzi-chrześcijanie”³¹. Jeszcze ostrzej stawiał sprawę Stanisław Tworkowski: „Najniebezpieczniejszym gatunkiem Żyda jest Żyd ochrzczony. [...] Żyd, grając obłudną rolę chrześcijanina, usypia czujność społeczeństwa i łatwiej przeprowadza swoje cele”³².

Część autorów, chcąc udowodnić tezę o nieuczciwym przyjmowaniu chrztu przez Żydów, wyłącznie w celu przeniknięcia do środowisk polskich, posługiwała się sfigowanymi wypowiedziami strony żydowskiej, w których jakoby sami Żydzi przedstawiali swoje plany podboju świata. Franciszek Konieczny przytacza rzekome przemówienie naczelnego rabina (prawdopodobnie angielskiego): „Powiadają, że mnóstwo Żydów przystępuje do chrztu. To wcale nie szkodzi. Ochrczeni posłużą nam właśnie i będą dla nas stopniami, po jakich wejdziemy na drogi nowoodkryte, [...] albowiem neofici trzymają się zawsze nas [...]. Nadejdzie czas, za sto lat najpóźniej, że nie Żydzi będą przechodzili na wiarę chrześcijańską, lecz wskutek połączeń fizycznych chrześcijanie będą się starali zostać Żydami, ale wówczas Izrael z pogardą ich odepchnie”³³.

Jednak nawet opinia nacjonalistów nie była tu jednomyślna. Niektórzy byli skłonni uznać, że chrzest, połączony z całkowitym zerwaniem ze społecznością żydowską, wystarczy do przyjęcia neofity do społeczności polskiej. Zwolennik tej, opcji, Klaudiusz Hrabuk, podkreślał jednak, że trzeba do zmiany religii podchodzić ostrożnie, ponieważ zwykle ma ona podstawy nieideowe, a więc wzywał Kościół do ostrożności i prowadzenia jak najbardziej skrupulatnej selekcji³⁴.

Jak pisze Bogumił Grott, w latach trzydziestych nie akceptowano asymilacji połączonej z nawróceniami – przeciwnie, wypowiadano się przeciw chrystianizacji, obawiając się wymieszania społeczności polskiej i żydowskiej³⁵. Takie

³⁰ M. Śliwa, *Polska myśl polityczna w I połowie XX wieku*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1993, s. 156.

³¹ K. Kierski, *Kwestja żydowska w Polsce*, Poznań 1939, s. 57–58.

³² S. Tworkowski, *Polska bez Żydów!*, Warszawa 1939, s. 40.

³³ F. Konieczny, *Żydzi w Polsce i ich wrogi stosunek do narodu*, Kraków 1936, s. 12–13.

³⁴ K. Hrabuk, *Kwestja żydowska*, Lwów 1934, s. 29–31.

³⁵ B. Grott (?), *Nacjonalizm chrześcijański*, Kraków 1991, s. 227–228.

stanowisko zajmował nawet Kościół katolicki, który coraz mniej chętnie udzielał chrztu Żydom. Motywowano to wprawdzie względami religijnymi, niedostateczną lub niewłaściwą motywacją neofitów, było jednak jasne, że w wielu wypadkach prawdziwym powodem był antysemityzm. Ochrzczony Żyd bowiem stawał się nie tylko formalnie, ale i faktycznie równoprawnym obywatelem. Podobnie trudno było podtrzymywać różnice w samym Kościele pomiędzy „starymi” i „nowymi” wiernymi. Stąd, analizując treść przedwojennego *Rycerza Niepokalanej*, ks. Waldemar Mickiewicz, opisując utrudnienia jakie stwarzał Kościół chcącym się ochrzcić Żydom, stwierdza z pewną aprobatą: „Niepokojące było dla Kościoła katolickiego przechodzenie Żydów na katolicyzm z pobudek niereligijnych – dla korzyści materialnych, kariery, stanowiska, małżeństwa mieszanego, dla którego potrzebne były: metryka i Kościół. Zwykle nie można było mieć nadziei, by przynajmniej ich dzieci stały się dobrymi katolikami. Często więc Żydzi chcący przyjąć chrzest święty spotykali się z niedowierzaniem co do ich wiary w Chrystusa. Postanowiono wprowadzić okres próby przed chrztem – szczególnie długi dla Żydów. Zniewagą bowiem było dla Kościoła katolickiego ich przechodzenie na chrześcijaństwo nie z pobudek religijnych, ale »dla interesu«”³⁶.

Trzeba też przypomnieć, że lata trzydzieste to okres wzrostu nacjonalizmów na całym świecie. Pomijając już nawet antysemityzm, światopogląd ten wrogo odnosił się do koncepcji, że zmiana narodowości jest w ogóle możliwa. Narodowość była człowiekowi przypisana w chwili urodzenia, wywodziła się z krwi lub z pochodzenia rodziców, z faktu urodzenia w tym, a nie innym kraju, miała podłoże biologiczne. Nawet gdyby brać pod uwagę ich dobrą wolę, było oczywiste, że ich zamierzenia są skazane – z przyczyn biologiczno-psychicznych – na klęskę. Jednak dobrą wolę zakładano rzadko. Było oczywiste, że każdy rozsądny człowiek zdaje sobie sprawę, iż narodowość jest mu przypisana, próba jej zmiany może być tylko koniunkturalna, jest udawaniem (w jakimś celu) kogoś, kim się nie jest i kim nie można się stać. Dlatego też wielu polityków i publicystów nacjonalistycznej prawicy pisze o swojej niechęci do asymilatorów, którzy zdradzili swój naród i o sympatii dla „prawdziwych” Żydów, którzy, choć nie lubiani, nie wyparli się własnej tożsamości. Karol Hubert Rostworowski wyraził to następująco: „Nie lubię [...] pół Żydów, pół Polaków. Tacy szkodzą i Żydom i Polakom. Nie znoszę asymilatorów wstydzających się swego narodu,

³⁶ W. Mickiewicz OFMConv, *Obraz Żyda w „Rycerzu Niepokalanej”*, [w:] *A bliźniego swego...* Materiały z sympozjum „Św. Maksymilian Maria Kolbe – Żydzi – Masoni”, red. S. C. Napiórkowski, Lublin 1997, s. 103.

ludzi bez charakteru, pozbawionych wewnętrznego przekonania. Szanuję ortodoksów, strzegących i ukazujących swoje żydostwo”³⁷.

Asymilacja nie była zatem ani kwestią osobistej decyzji, ani perfekcyjnej znajomości kultury, języka i obyczajów, ani tradycji rodzinnych, a zależała jedynie od dobrej woli ze strony narodu polskiego. Tylko i wyłącznie rdzenni Polacy mogli oceniać, kto i jakim jest Polakiem, do jakich polskich organizacji może należeć. Przy czym taka wizja przynależności narodowej przestała być w drugiej połowie lat trzydziestych wyłącznie wizją nacjonalistycznej prawicy.

Po śmierci Józefa Piłsudskiego, nawet rządząca sanacja odrzucała koncepcję asymilacji ludności żydowskiej. Dotyczyło to nie tylko mas żydowskich, ale – co nie było już takie oczywiste – stawiało bariery przed tymi osobami pochodzenia żydowskiego, które pragnęły stać się członkami narodu polskiego. Działacze sanacji nie przyjmowali deklaracji polskości, lecz stawiali wstępne warunki. „Asymilacja Żydów nie jest celem polskiej polityki narodowościowej. Są jednak jednostki pochodzenia żydowskiego, które życiem swoim dowiodły związania istotnego z Polską i tym samym należą do polskiej wspólnoty narodowej”³⁸. A więc nie wystarczyła świadomość – polskości trzeba było dowieść.

Bogusław Miedziński wymieniał tu w pierwszym rządzie dobrowolny udział w walce narodu polskiego o niepodległość, stwierdzając, że w tym wypadku kwestionować polskości takiej osoby (oraz jej potomków) po prostu się nie godzi. „Gdybyśmy dziś towarzyszy naszym, którzy wraz z nami byli pod Łowczówkiem i pod Kościuchniówką [...] zaczęli pytać o metrykę babki – byłoby to pospolite świństwo”³⁹.

Niewątpliwie Miedziński miał rację. Z drugiej jednak strony Polak, który w czasie wojny był w armii zaborczej, w czasach zaborów zajmował posadę w administracji zaborczej – nadal pozostawał niekwestionowanym Polakiem. Jak pisze Henryk Grynberg: „pułkownik Jan Kowalewski na pytanie, czy Żyd może należeć do Obozu Zjednoczenia Narodowego, jeśli uważa się za Polaka, uwarunkował przynależność do narodu polskiego »ofiara krwi dobrowolnie przelanej lub innym dowodem ofiary, złożonej na ołtarzu ojczyzny i czynami całego życia, świadczącymi o prawdziwej przynależności do Narodu Polskiego«. Z czego wynikało, że Żyd mógł być przyjęty do Narodu Polskiego [...] tylko pośmiertnie. Żyd musiał przelać odpowiedni litraż krwi, napoświęcać się i wy-

³⁷ Cyt. za: M. Urbanek, *Tuwim*, Wrocław 2004, s. 100.

³⁸ Cyt. za: B. Miedziński, *Uwagi o sprawie żydowskiej wraz z uchwałami Rady Naczelnej O.Z.N. z dnia 21 maja 1938*, Warszawa [b.r.w.], s. 4.

³⁹ *Ibidem*, s. 22.

kazać odpowiednio czynami całego życia, podczas gdy złodziejaskowi z Czerniakowa wystarczyło, że się urodził⁴⁰.

A co z tymi, którzy o sprawę polską nie walczyli? Tu ścisłych kryteriów polskości nie podawano. A zatem, o tym kto jest Polakiem, miałyby decydować władze państwowe, a nie własne poczucie tożsamości narodowej. Stawianie warunków zasymilowanym Żydom było powszechne. Przy zdarzającej się wśród antysemitów akceptacji jednostkowej asymilacji, co zauważa Aleksander Hertz, stawiano nowym Polakom niezwykle wysokie wymagania, znacznie wyższe, niż Polakom „z urodzenia”. Hertz wylicza, że aby zostać uznanym za Polaka, zasymilowany Żyd musiał doskonale mówić po polsku, przyjąć wszystkie polskie obyczaje (nawet złe), poświęcać się dla sprawy polskiej, zerwać z żydowskim środowiskiem i żydowską przeszłością, żywić pogardę dla handlu i być idealnie uczciwy. Przy tym antysemitom od razu negowali możliwość takiej przemiany Żyda w Polaka⁴¹.

Śmierć Piłsudskiego ograniczyła zatem postęp asymilacji. Zmieniła się wówczas polityka państwa, w drugiej połowie lat trzydziestych asymilacja stała się wyraźnie trudniejsza. Osoby już zasymilowane pozostawały wprawdzie – poza pojedynczymi wyjątkami – Polakami, ale osoby dopiero asymilujące się nie mogły liczyć ani na akceptację społeczną, ani nawet na równouprawnienie w państwie. „Dziś, z perspektywy pół wieku oceniam, że takie rodziny jak moja, były na drodze do asymilacji. Sprawa jednak nie jest prosta, bo istniała też druga strona, ta, która miała przyjąć asymilantów⁴². Ci, którzy dopiero się asymilowali, dostrzegali, że ich wysiłki mogą być bezowocne. Koncepcja asymilacji państwowej wprawdzie nie została zarzucona, ale jednak w stosunku do Żydów, do każdego wyboru ludności żydowskiej władze wykazywały coraz dalej idącą nieufność. „Polityka asymilacji musiała nieuchronnie prowadzić do szerszego udziału tej grupy we wszystkich formach życia publicznego, natomiast polityka izolacji do obojętności na sprawy publiczne i wobec państwa polskiego. Rzecz w tym, że nazbyt często irytowały władze polskie oba możliwe do osiągnięcia cele⁴³.”

Starano się eliminować zasymilowanych Żydów z gospodarki, a przede wszystkim z administracji i szkolnictwa. Żydzi, już wcześniej odsuwani od posad państwowych, mieli coraz większe trudności ze znalezieniem pracy. Dotyczyło to zwłaszcza inteligentów. Faktyczne, choć nieformalne ograniczanie praw

⁴⁰ H. Grynberg, *Prawda nieartystyczna...*, s. 45.

⁴¹ A. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej...*, s. 159.

⁴² N. Lasman, *Wspomnienia z Polski*, Warszawa 1997, s. 13.

⁴³ P. Rybczyński, *Wstęp*, [w:] J. Lewandowski, *Moja Atlantyda...*, s. 12.

Żydów stało się nie tylko postulatem nacjonalistycznej prasy, ale polityką obozu rządzącego. Obóz Zjednoczenia Narodowego „coraz bardziej zlewał się ze skrajnym odłamek endecji, czyli ONR-em [...], polscy inteligenci nawet z odległym żydowskim rodowodem byli obiektem coraz jawniejszej dyskryminacji. I to ich przede wszystkim, a nie Żydów, żyjących w zamknięciu religijno-kulturowym i obyczajowym, zwalczano”⁴⁴.

Coraz większe znaczenie zdobywały koncepcje prawicy nacjonalistycznej, wrogiej Żydom niezależnie od tego, czy byli zasymilowani, czy też nie. „Oskarżano Żydów, że nie utożsamiają się z państwem polskim, lecz próby asymilacji spotykały się z ostrym sprzeciwem”⁴⁵.

Różnica między prawicową sanacją a obozem narodowym polegała głównie na tym, że postpiłsudczykowska sanacja posługiwała się kryterium wyznaniowym⁴⁶, nie narodowościowym czy „rasowym” (a więc Żydzi ochrzczeni Żydami być przestawali). Nieochrzczone, choćby jak najbardziej zasymilowanych, do organizacji sanacyjnych po 1935 r. nie przyjmowano. Ani do OZN, ani do sanacyjnego Zjednoczenia Polskich Związków Zawodowych: „nie chcemy mieć Żydów w szeregach Z.P.Z.Z.” – głosiła deklaracja⁴⁷.

Nie należy jednak popadać w przesadę. Niemal każdy nacjonalistycznie, a nawet antysemitcko nastawiony autor był zdecydowanie przeciwny asymilacji Żydów, ale nie wszyscy byli zdania, że taka asymilacja w przeszłości nie zachodziła. Roman Knoll, który wyraźnie opowiadał się za emigracją, a nawet wysiedleniem Żydów z Polski, był przeciwnikiem tego, żeby Żydzi stawali się Polakami. Ale jednocześnie, pisząc o Żydach jako o „obcym ciele” w polskim organizmie, zaznaczał: „Myślę przy tym, rozumie się, nie o licznych osobach żydowskiego czy półżydowskiego pochodzenia, począwszy od frankistów, którzy na Mazowszu zwłaszcza tkwią w każdej szlacheckiej rodzinie, ale o żydowskiej masie [...]”⁴⁸.

⁴⁴ R. Jarocki, *Genetyk i historia. Opowieść o Piotrze Słonimskim*, Warszawa 2003, s. 36.

⁴⁵ B. Halczak, *Publicystyka narodowo-demokratyczna wobec problemów narodowościowych i etnicznych II Rzeczypospolitej*, Zielona Góra 2000, s. 75.

⁴⁶ R. Wapiński, *Polska i małe ojczyzny Polaków. Z dziejów kształtowania się świadomości narodowej w XIX i XX wieku po wybuch II wojny światowej*, Wrocław 1994, s. 376.

⁴⁷ *Zjednoczyć się musimy*, [b.m.w.] 1938, s. 39.

⁴⁸ R. Knoll, *Uwagi o polskiej polityce*, Warszawa 1939, s. 13.

Rasizm

Chcąc pozostać przy antysemitycznych poglądach w momencie, gdy istniała coraz większa grupa zasymilowanych Żydów, nieróżniących się niczym od reszty społeczeństwa, nie wystarczyło opierać się na niejasnych odczuciach. Jedynym wyjściem było znalezienie cechy, która pozwalała tę grupę wyodrębnić, pozostawić ich, niezależnie od religii, języka i kultury, na stanowisku obcych. Zagrożenie musiało być rozpoznawalne. Jeśli zniknęła możliwość zidentyfikowania „obcego” na pierwszy rzut oka, trzeba było znaleźć cechę pozwalającą jednak wyodrębnić go ze społeczeństwa. Żydów miała więc wyróżniać już nie religia, ubiór, język, obyczaje, bo to wszystko było podatne na zmiany i nie różnicowało Polaków i Żydów zasymilowanych, ale rasa – cecha, której pozbyć się własną decyzją nie było można.

„Gdy [...] antysemityzm obejmował też ludzi, nie różniących się językiem i ubiorem i oderwanych już od religii swoich przodków [...] wciąż była to ksenofobia. Gdy jednak przenosił się na ludzi często od pokoleń spolonizowanych, niejednokrotnie wyznających nie formalnie, lecz faktycznie tę samą religię, co większość Polaków, przesiąkniętych polską kulturą do szpiku kości, a często nawet mających za sobą działalność niepodległościową i walkę o wolność Polski – to już coś więcej i gorzej niż zwykła ksenofobia [...]. Jedyną możliwością uzasadnienia takiego antysemityzmu jest rasizm – często podświadomy, głośno nie wyznawany”⁴⁹. Zygmunt Bauman łączy wręcz powstanie idei rasizmu z asymilacją. „W nowoczesnych warunkach segregacja domagała się nowoczesnych metod ustalania granic. [...] Jeśli miało to być osiągnięte w warunkach nowoczesnej równości, cechy wyróżniające Żydów należało ponownie ustalić i oprzeć na nowej podstawie, mocniejszej niż oddziaływanie kulturowe i samookreślenie. W sformułowaniu Hannah Arendt należało zastąpić judaizm żydostwem [...] żydostwem w przeciwieństwie do judaizmu, kategoria żydostwa musiała mieć moc wiążącą niepodatną ludzkiej woli i zdolności działania. Należało ustawić żydostwo na poziomie praw natury. [...] Skutkiem przemiany jest pustka, a nie inna tożsamość. Odmieniony traci swoją tożsamość nie zyskując niczego w zamian. Człowiek istnieje nim zacznie działać, żadne jego działanie nie może zmienić tego, kim jest. Taka jest, z grubsza biorąc, filozoficzna treść rasizmu”⁵⁰.

Coraz więcej nacjonalistów wskazywało zatem na odrębność rasową, która uniemożliwiała faktyczną asymilację, ponieważ potomkowie zasymilowanych

⁴⁹ J. J. Lipski, *Antysemityzm ONR „Falangi”*, [b.m.w.] 1985 [druk poza cenzurą], s. 16.

⁵⁰ Z. Bauman, *Nowoczesność i zagłada*, Warszawa 1992, s. 92–94.

Żydów czy też nawet rodzin mieszanych mieli wyróżniać się na pierwszy rzut oka. „Dzieci zmienzonego Czecha niczym się nie wyróżniają od swego otoczenia niemieckiego, gdy tymczasem zasymilowany Żyd zachowuje rysy żydowskie” – zauważał Leon Wasilewski⁵¹.

Publicysta Michał Howorka pisał wręcz: „Pojęcia Żyda nie traktujemy, ani językowo, ani jako formalną przynależność narodową. [...] Również pojmowanie wyznaniowe jest błędem. Ani język, ani chrzest nie zmyją właściwości rasowych Żyda. **Żyd to nie pojęcie narodowe lub wyznaniowe lecz rasowe**”⁵². Podobną opinię wyrażał Józef Konczyński, który stwierdzał, że mimo procesów demokratycznych w XIX w., prawdziwa, a nie tylko pozorna asymilacja, nie miała miejsca ani w Polsce, ani nigdzie na świecie, asymilacja Żydów jest tylko powierzchowna, ogranicza się do języka, „ale w gruncie rzeczy raczej pozostają członkami międzynarodowej, na podkładzie rasowo-religijnym opartej organizacji, której cele stoją ponad celami narodów, z którymi współżyją”⁵³. Warto zwrócić uwagę, że rasizm łączy się tu z wiarą, dość powszechnie podzielaną i propagowaną przez środowiska nacjonalistyczne, w istnienie potężnej, międzynarodowej organizacji żydowskiej.

Wobec wyraźnie negatywnej postawy Kościoła katolickiego wobec rasizmu czasem zamiast o rasie pisano o psychice – mając jednak na myśli to samo – jej wrodzony charakter, dziedziczność i niemożność dobrowolnej zmiany. Argumenty rasowe, nietuszowane innymi określeniami, jak „odmienność psychiki” czy „dusza żydowska”, pojawiały się jeszcze przed odzyskaniem niepodległości, choć ich nasilenie przypada bez wątpienia na okres po 1933 r.⁵⁴ Wtedy to rasizm przeszedł z kategorii nierealistycznych utopii do kategorii ideologii wprowadzanych z powodzeniem w życie. Popularność rasizmu była zrozumiała także dlatego, że faktyczna asymilacja, a w każdym razie modernizacja społeczeństwa żydowskiego stale postępowała.

Nie był to jednak moment pojawienia się rasizmu, który oczywiście obecny był na scenie politycznej już wcześniej. W 1912 r. (choć esej ukazał się w 1929) Stanisław Pieńkowski opisywał, jak doznał swoistego oświecenia i zmienił poglądy, gdy usłyszał, że poeta-asymilowany Żyd mówi: „My Polacy” i „nasza husaria”. Tak opisuje swoje odkrycie: „Pod maską kryje się istotne [...] rozumienie, że wprawdzie każdy Aria spolszczyć się może w drugim już pokoleniu

⁵¹ L. Wasilewski, *Sprawy narodowościowe w teorii i w życiu*, Warszawa 1929, s. 20.

⁵² M. Howorka, *Walka o Wielką Polskę*, Poznań 1934, s. 98.

⁵³ J. Konczyński, *Żydzi w Polsce w ostatnim dziesięcioleciu w oświetleniu cyfr statystycznych*, Warszawa 1936, s. 6.

⁵⁴ A. Landau-Czajka, *W jednym stali domu...*

i krwią z nami niemal bez reszty pomieszać, ale że tak daleka krew jak semicka ciągle odzywać się będzie i nawet w małym procencie już pewne dla nas przedstawia niebezpieczeństwo”⁵⁵. W 1925 r. ten sam autor ukazywał czytelnikom coraz to nowe niebezpieczeństwa związane z zalewem kultury polskiej (prasy, urzędów, szkolnictwa, sądownictwa, policji, wojska) przez „niższych biologicznie” Żydów. Asymilacja miała służyć tylko wdzieraniu się Żydów do tych gałęzi życia. A za najgroźniejsze uznawał małżeństwa mieszane: „Żydzi za pomocą małżeństw krwią się z Polakami łączyć usiłują i tym gruntownie chcą nam rasę zepsuć. [...] Ten punkt dotyczy głównie inteligencji i jest odcinkiem na froncie walki o ducha i kulturę. [...] Rasa – to grunt gruntów. Wszystko inne, choć zepsute, da się naprawić, ale rasa zepsuta – to śmierć nieodwołalna”⁵⁶.

Wielu autorów tłumaczyło, że choć Polacy asymilują wiele różnych narodów, gdyż kultura i społeczeństwo polskie mają niezwykłą siłę przyciągania, to nie dotyczy to właśnie jednego narodu – Żydów. I to z powodu „starości”, „siły” tej rasy. „W zetknięciu z żydostwem nasza siła asymilacyjna wykazuje całkowitą kapitulację – ustępuje ona wobec agresywności solidaryzowanych czynników rasowych”⁵⁷.

O rasie, jako przeszkodzie asymilacji, wprost pisali tylko najbardziej zagozrali antysemita. Ale nawet osoby o znacznie bardziej umiarkowanych poglądach przejęły pewien rodzaj rasistowskiego rozumowania. Profesor Edward Dubanowicz, wskazując na niemożność asymilacji, stwierdzał, że jest ona niemożliwa, bo Żydzi są „bardzo starą i bardzo spoiłą rasą”⁵⁸, a fakt, że walczyła ona już z Rzymem, zanim jeszcze powstało państwo polskie, miał być argumentem za całkowitą obcością i brakiem możliwości przystosowania.

Z taką postawą polemizowali nie tylko publicyści i działacze lewicowi i liberalni, ale czasem nawet osoby wywodzące się z kręgów zdecydowanie prawicowych. Ferdynand Goetel stwierdzał, że wprawdzie sam nie lubi Żydów, ale wiara, że nie mogą oni w żaden sposób przystosować się do innych społeczeństw czy ras jest w gruncie rzeczy potwierdzeniem żydowskiej tezy o narodzie wybranym. Przyznawał też, że istnieją dobrzy Europejczycy i dobrzy Polacy pochodzenia żydowskiego, nie należy więc demonizować tej kwestii⁵⁹.

Antysemityzm i nacjonalizm musiały oczywiście wpłynąć na zahamowanie procesu asymilacji. Niektórzy autorzy obecnie konkludują stanowczo, że w la-

⁵⁵ S. Pieńkowski, *W ogniu walki (szkice w sprawie żydowskiej)*, Warszawa 1929, s. 11.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 59.

⁵⁷ W. Zawilec, *Bez kompromisów i bez uprzedzeń. O sprawie żydowskiej i antysemityzmie w Polsce*, Warszawa 1939, s. 16.

⁵⁸ E. Dubanowicz, *Ku stałemu ustrojowi państwa polskiego*, Warszawa 1936, s. 142.

⁵⁹ F. Goetel, *Pod znakiem faszystwu*, Warszawa 1939.

tach trzydziestych właśnie dlatego nie było już mowy nie tylko o asymilacji ideowej, ale i faktycznej, „asymilacja stała się od połowy lat trzydziestych absolutnie pustym dźwiękiem”⁶⁰.

Strona żydowska

Wreszcie – ze strony żydowskiej – istnieje problem niezwykle skomplikowany, problem „żydowskości”. Nie tylko wielu antysemitów, ale i wielu Żydów uznawało, że całkowicie wyzbyć się jej nie da, że pozostaje ona w człowieku na zawsze. Sądząc ze wspomnień, uczyły tego nawet żydowskie szkoły: „Uczyłem się z historii żydowskiej, że jednostki mogą się zasymilować, całość społeczeństwa jednak tego nie zrobi. Zawsze pozostaną jakieś różnice, szczególnie w narodzie żydowskim o starożytnym rodowodzie i bogatej przeszłości historycznej i kulturowej. Nawet cała zasymilowana plejada polskich pisarzy pochodzenia żydowskiego z Tuwimem na czele *nolens volens* była związana z tą kulturą. W chwili przełomowej odnaleźli oni w sobie iskrę żydowską”⁶¹. O ile takie zdanie mogło być prawdziwe dla asymilującego się pierwszego pokolenia, o tyle przyjęcie, że jest ono bezwzględną prawdą dla wszystkich asymilujących się Żydów umieszczało ich w szczególnej pozycji – jedynego narodu, który nie może w pełni zmienić się, przystosować, zasymilować. Stawiało więc cały proces asymilacji pod znakiem zapytania – był on sztuczny i odwracalny.

Niektórzy autorzy uważają, że „pełna” asymilacja nie była do końca możliwa z powodu pewnych cech, nieodłącznie związanych z żydowskim pochodzeniem. Tu niestety część żydowskich autorów i polskich antysemitów byłaby całkowicie zgodna.

Zaskakująco wielu autorów żydowskich podkreśla właśnie, że pewne cechy narodu żydowskiego są nie tylko specyficzne, ale w dodatku niezbywalne. Żydzi nabierają tych cech w procesie dziedziczenia i niezależnie od tego, z jakim narodem się zwiążą – one w nich pozostaną. Jak stwierdza Julian Strykowski: „Poza górną warstwą inteligencji, dosyć nikłą, która była całkiem zasymilowana, należy mówić o bardzo szerokiej asymilacji zewnętrznej. Zaczynało się od golenia brody, ścinania pejsów, zrzucania chałatów [...] i używania języka polskiego na co dzień. Owszem, asymilacja i polonizacja nie mogły całkowicie zatrzeć śladów pochodzenia, żydowskiego intelektu, *esprit*, bystrości, humanistycznych

⁶⁰ A. Ziemny, *W ostrych przeciągach. Szkice na zmianę pogody*, Warszawa 2000, s. 90.

⁶¹ H. Z. Zimmermann, *Przeżyłem, pamiętam, świadczę*, Kraków 1997, s. 47.

zasad i nawyków judaizmu. Ten syndrom cech nie pozostał bez wpływu⁶². Uderza tu podkreślanie niektórych cech, które Strykowski traktuje jako „wrodzone” w społeczeństwie żydowskim, cech, które nie znikają mimo wtopienia się w inne społeczeństwo. Jest to już po części nieuświadomione przyjęcie istnienia swoistej rasy, a od antysemickiego pojęcia rasy żydowskiej różni się zasadniczo wymianieniem cech, które w Żydach pozostają. U Strykowskiego na przykład trzeba zauważyć, że są one wyłącznie pozytywne, wyróżniające na „plus” Żydów spośród pozostałych narodów.

Niemniej jednak u wielu autorów żydowskich można odnaleźć pewne elementy, które można wyczytać również w broszurkach antysemickich – wyjątkowość cech żydowskich, możliwość ich pojawienia się mimo całkowitej asymilacji po latach, w następnych pokoleniach. Choć autor poniższego fragmentu nie był przeciwnikiem asymilacji i dopuszczał ją, można zadać sobie pytanie – na ile asymilacja, która z przyczyn biologicznych nigdy nie będzie pełna (bo przecież „żydowskość” może odezwać się w każdym momencie), mogła zostać zaakceptowana przez naród asymilujący. „Żyd jest Żydem i przez dziedziczość nabył szereg cech, które występują mniej lub więcej jaskrawo i które są na ogół charakterystyczne dla Żydów, a więc obejmują zdolność do analitycznego i spekulatywnego myślenia, skłonność do krytyki i do rozważań teoretycznych, uzdolnienia artystyczne itp. [...] A zatem Żyd, opuszczający częściowo swoje środowisko, aby zbliżyć się do innego środowiska społecznego, wkracza na nowe terytorium z pewnym bagażem, od którego trudno mu odseparować się, gdyż bagaż ten nie ma właściwości fizycznych i tkwi głęboko w psychice, choćby nawet chciał, nie może wyrzucić balastu za burtę. Trzeba pokoleń, by odczepić się od niego i mimo to wraca jak bumerang, by uderzyć niespodzianie w jedną z przyszłych generacji. Trzeba przyjąć, że przy tej operacji społecznej następuje u Żyda *sui generis* rozdwojenie jaźni, obok duszy żydowskiej, której głos ulega ograniczeniu, powstaje dusza polska, która żywi się kosztem żydowskiej. I ta dwoistość dusz i ich wzajemna rywalizacja, prowadząca do kompromisów i asymilacji, jest pożądana i użyteczna, jeśli jest świadoma i dobrowolna⁶³.

W rezultacie, jak słusznie zauważył jeden z przedwojennych autorów, z pochodzenia Żyd, z przekonania zbliżony do endecji, obie strony ponoszą winę, że jeszcze nie wszyscy Żydzi czują się Polakami. Asymilujący się Żydzi byli bowiem narażeni na ataki z obydwu stron – i tradycyjnej polskiej, i tradycyjnej żydow-

⁶² J. Strykowski, *Ocalony na Wschodzie. Z....* [rozmawia P. Szewc], Montricher 1991, s. 57–58.

⁶³ F. Mantel, *Stosunki polsko-żydowskie*, Paryż 1986, s. 6–7.

skiej. „Przyznaję, że pewnie nie wszyscy z tych dzisiejszych 2 milionów tak się przejęło kulturą polską jak jakiś Waligóra lub Więcek, ale prawda każe stwierdzić, że się zupełnie w tym kierunku nie silono i, że bohaterstwem jest stać na reducie zewsząd ostrzeliwanej [...]”⁶⁴.

Inni zwracali uwagę na to, że nie tylko strona polska coraz bardziej sprzeciwiała się asymilacji, ale było to też na rękę syjonistom, niezasymilowanym Żydom, którzy ze strachem patrzyli na postępy języka polskiego. „Proces asymilacji był coraz trudniejszy i niewdzięczniejszy, co zresztą było po myśli, instynktownej i programowej, przygniatającej większości społeczeństwa żydowskiego. Ta większość była od społeczeństwa polskiego odgradzona tym skuteczniej, że obie strony w tym procesie współdziałały”⁶⁵.

Efektom takiej postawy była niechęć do zaakceptowania nowych członków narodu przez Polaków. Osoby, które miały żydowskich przodków, niezależnie od swojej identyfikacji, działań, religii i poglądów zostały na zawsze zaklasyfikowane do kategorii „Żydzi”. I to w gruncie rzeczy przez obie strony. Jak piszą w odniesieniu do czasów współczesnych, choć równie dobrze słowa te mogą dotyczyć II Rzeczypospolitej, Helena Datner i Małgorzata Melchior: „Przynależność do grupy żydowskiej może być (była) przypisana niejako od wewnątrz, przez samą zbiorowość, na mocy tradycji i wspólnych korzeni. Sens owego przypisania sprowadza się w gruncie rzeczy do tego, że przecież nie wybiera się miejsca swoich narodzin ani środowiska czy świata wartości, w których jednostka wzrasta i przechodzi przez proces pierwotnej socjalizacji. Jednak gdy więzy grupowe słabną, gdy pojawiają się możliwości wychodzenia z własnej grupy [...] przynależność do kategorii Żydów pozostawać może nadal czymś przypisanym jednostce, tym razem od zewnątrz, przez stygmatyzujące kwalifikowanie ze strony społecznego otoczenia nie akceptującego »obcych«”⁶⁶.

⁶⁴ S. Nebenzahl, *Przesąd a prawda. Przyczynek do sprawy żydowskiej w Polsce*, Lwów 1935, s. 36.

⁶⁵ R. F. Scharf, *Co mnie i tobie Polsko...*, s. 86.

⁶⁶ H. Datner, M. Melchior, *Żydzi we współczesnej Polsce – nieobecność i powroty*, [w:] *Mniejszości narodowe w Polsce*, pod red. Z. Kurcza, Wrocław 1997, s. 64.

Rozdział III

Asymilacja – dobra czy zła?

Asymilacja to pojęcie budzące wyjątkowo wiele sprzecznych uczuć. Z reguły popierana jest przez naród, do którego obce nacje się asymilują, i potępiana przez ten, który czuje się „zdradzony”, gdy jego członkowie deklarują się jako osoby innej, niż pierwotna, narodowości. Na tym polega wyjątkowość asymilacji żydowskiej, w wypadku której często sytuacja przedstawiała się odwrotnie – spora część wykształconych Żydów w Polsce (szczególnie przed odzyskaniem niepodległości) dążyła do asymilacji, uważała ją za szansę, podczas gdy postawa ta nie zawsze była akceptowana przez przynajmniej część polskiego społeczeństwa.

Na tym jednak nie koniec – asymilacja to tylko jedno z możliwych określeń tego samego zjawiska. Drugie, niebrzmiałe już tak miło, to „wynarodowienie”. Różnica między tymi dwoma pojęciami jest nieostra. Czym innym jak nie wynarodowieniem jest „przymusowa asymilacja”? Czy stawianie warunku asymilacji dla udzielenia pełnych praw obywatelskich nie jest właśnie tym drugim zjawiskiem¹? Niektórzy współcześni badacze także nie zawsze są przekonani, czy asymilacja nie jest w pewnym stopniu równoznaczna z wynarodowieniem: „Grupa [...] wychodząca poza getto i włączająca się w życie regionu i kraju, była zarazem narażona na asymilację i stopniowe wynarodowienie”².

Adolf Rudnicki podkreślał różnorodność w postrzeganiu asymilacji: „Dla jednych bowiem decyzja o asymilacji równoznaczna była ze zdradą własnego narodu, dla drugich była jedynie modernizacją własnych przekonań, podjęciem życia w nowoczesnym społeczeństwie europejskim. Dla wszystkich jednak decyzja taka okazywała się brzemienią w skutki. Asymilujący się podlegali ocenie i presji zarówno tych, od których odchodzili, jak i tych, do których dołączali”³.

¹ P. Trojański, *Liczba, rozmieszczenie oraz struktura wewnętrzna ludności wyznania mojżeszowego w województwie lwowskim w okresie międzywojennym*, [w:] *Lwów: miasto–społeczeństwo–kultura*, t. II, pod red. H. W. Żalińskiego, K. Karolczaka, Kraków 1998, s. 257.

² G. Sidut, *Pochodzenie wyznaniowo–narodowościowe ludności Małopolski Wschodniej i Lwowa wedle spisu ludności z 1931 roku*, [w:] *ibidem*, s. 271.

³ A. Wal, *Twórczość w cieniu menory. O prozie Adolfa Rudnickiego*, Rzeszów 2002, s. 80.

Nad tym problemem zastanawiało się wielu uczonych i publicystów. Bardzo znane jest twierdzenie Hannah Arendt, a za nią także innych (m.in. Izaaka Berlina), że aby Żyd mógł zostać zaakceptowany przez nieżydowskie otoczenie, musiał się wyrzec swej tożsamości. Oznaczało to często zerwanie z całą przeszłością, rodziną, a także, niejednokrotnie, zmianę własnej tożsamości więcej niż jeden raz⁴. Czyli asymilacja oznaczała w gruncie rzeczy brak akceptacji dla Żydów – mogli oni funkcjonować w społeczeństwie jedynie jako nie-Żydzi. Asymilacja całkowita, w opinii wielu osób, łączyła się nie tyle z wejściem w nowe środowisko, z przyjęciem nowej tożsamości, ile z utratą wszystkiego tego, co dotychczas składało się na własną tożsamość i osobowość. Taką asymilację bardzo surowo ocenił Artur Eisenbach: „Tylko czasem asymilacja bywa całkowita – do samounicestwienia”⁵.

Niezwykle trafne uwagi można znaleźć w pracy Jerzego Holzera. Stwierdza on, że odziedziczony po pozytywizmie program asymilacji zakładał wprawdzie równouprawnienie Żydów, ale nie oznaczał szacunku dla odmienności. Żydowskie tradycje, religię, obyczaje potraktowano nie jako odmienne, ale zacofane, wsteczne, a zatem wymagające zmiany na drodze asymilacji. Taki pogląd był przyjęty szeroko, także przez socjalistów, których „tolerancja dotyczyła Żyda jako osoby, ale nie żydostwa”⁶.

Problem oceny asymilacji jest niezwykle szeroki – poświęcono mu wiele prac i publikacji. Przedstawienie różnorodnych opinii na temat asymilacji Żydów i Żydów zasymilowanych jest tematem na oddzielną, obszerną pracę. Rozdział ten jest tylko bardzo ogólnym zarysem problematyki.

Zwolennicy asymilacji

Zwolennicy asymilacji byli niewątpliwie w okresie międzywojennym w odwrocie. Znikały organizacje asymilatorskie. Zasymilowani Żydzi w coraz mniejszym stopniu uważali, że są powołani do wprowadzenia całego środowiska żydowskiego na drogę asymilacji. Ruch asymilatorski, obecny w okresie rozbiorów na ziemiach polskich (szczególnie w Królestwie Polskim i Galicji i popierany zarówno przez zasymilowanych Żydów, jak i przez część środowisk polskich), faktycznie przestał istnieć. Pozostały pojedyncze (takie jak np. „Zjed-

⁴ P. Śpiewak, *Szoah...*, s. 3–12, s. 6.

⁵ Rozmowa z A. Eisenbachem, [w:] R. Pragier, *Żydzi czy Polacy?*, Warszawa 1992, s. 48.

⁶ J. Holzer, *Dwa stulecia Polski i Europy. Teksty pisane w różnych porach wieku*, Poznań 2004, s. 470.

noczenie” – Towarzystwo Młodzieży Akademickiej Wyznania Żydowskiego), nie liczące się na scenie politycznej, organizacje. Już w momencie odzyskiwania niepodległości środowiska żydowskie uznawały ruch asymilatorski za przegrany: „Tworzą oni partię najmniej liczną i najmniej wpływową na zewnątrz, cieszą się za to wielkimi względami w polskich kierujących sferach politycznych. Ich członkowie rekrutują się wyłącznie ze sfer zasymilowanej inteligencji żydowskiej. Z szerszymi warstwami ludności nie mają żadnego kontaktu. Ostatnia ich próba wywierania wpływu na młodzież szkolną z pomocą zakładania drużyn skautowych im. Berka Joselewicza skończyła się zupełnym fiaskiem. Ich władztwo w kahałach chyli się ku upadkowi [...]”⁷.

Tylko w pierwszych latach II Rzeczypospolitej wysuwano jeszcze postulaty asymilacyjne i trzeba powiedzieć, że były one dosyć radykalne. Uważano asymilację raczej za nieuchronne zjawisko, które wcześniej czy później musi objąć wszystkich Żydów, niż za indywidualny wybór jednostek. Przedstawiciel Związku Polaków Wyznania Mojżeszowego, Stanisław Krzesicki, w dyskusji, która miała miejsce w lutym 1919 r. we Lwowie, opowiadał się za asymilacją, dowodząc: „Ogół żydowski ma wysoką własną tradycję kulturalną, ale nie posiada własnej kultury współczesnej. Stąd wynika, że musi żyć kulturą narodów ościenych”⁸. Krzesicki największe niebezpieczeństwo dla postępów asymilacji widział w niechętniej postawie społeczeństwa polskiego.

W latach dwudziestych istniały jeszcze tradycyjne grupy asymilatorów, negujących istnienie narodu żydowskiego i wysuwające hasła asymilacji wszystkich Żydów. Występowali oni zarówno przeciw ruchowi narodowemu żydowskiemu (często określanemu przez nich jako nacjonalistyczny) i przeciw syjonizmowi, polemizując z tezą, że do asymilacji dojść po prostu nie może. Do nich zaliczyć można osoby skupione wokół czasopisma „Zjednoczenie”, które miało podtytuł: „Pismo poświęcone idei zespolenia Żydów z narodem polskim”. Pismo to stawiało sobie za cel przekonanie mas żydowskich, że są równoprawnymi współobywatelami państwa polskiego i powinni kierować się w swojej działalności polską racją stanu. Wysuwano na jego łamach hasła asymilacyjne, ostro polemizując z kierunkiem narodowym i syjonizmem. Stwierdzano: „Asymilacja Żydów jest nieunikniona, bo nazbyt wielką siłę atrakcyjną posiada kultura polska, ażeby ją można zastąpić hebrajską, która należy do historii, czy też żargonem, którego Żydzi na pewnym stopniu wykształcenia się wstydzą, czego naj-

⁷ J. Halpern, *Nowy Dziennik 1918* (12 X – 19 XI), cyt. za: *Żydowska mozaika polityczna w Polsce 1917–1927 (Wybór dokumentów)*, wybór i oprac. C. Brzoza, Kraków 2003, s. 43.

⁸ *W sprawie polsko-żydowskiej. Przebieg ankiety odbytej w dniach 2, 3, 4, 9 i 16 lutego 1919 we Lwowie, Lwów 1919*, s. 8.

lepszym dowodem jest to, że większość pism nacjonalistycznych wychodzi w języku polskim [...]”⁹.

Przedstawiciel „Zjednoczenia” Jan Ruff pisał: „Rozwój państwa współczesnego widzimy na drodze jednolitości kulturalnej jego obywateli. Różnice trzeba wyrównać, a sprzeczności usunąć. Polityka tolerancji, polityka faktycznego równouprawnienia przy jednoczesnej intensywnej asymilacji kulturalnej jest środkiem działania”¹⁰. Jeśli na zachodzie Europy Żydzi zostali zasymilowani, to czemu by nie mogli również na wschodzie – pytał autor. Wprawdzie przyznawał, że Żydzi stanowią „grupę oporną”, ale ewolucja musi następować – asymilacja jest nieuchronna. Nie istnieją przy tym żadne przeszkody, nie ma bowiem nic takiego jak odrębność rasowa, a opór społeczeństwa żydowskiego może zostać przełamany: „woła silniejsza podporządkuje sobie każdą inną”¹¹. Asymilacją powinno zająć się państwo. Ruff uznawał asymilację nie tyle za jeden z możliwych programów, ile za nieodzowny element postępu społecznego, który wystąpi niezależnie od woli zainteresowanych stron. Powinna ona być zatem połączona z emigracją, zarówno tych jednostek, które asymilować się nie chcą, jak i w ogóle nadmiaru ludności żydowskiej, żyjącej w nędzy, której nie da się w Polsce zapewnić lepszych warunków bytowych.

W pismach asymilatorów można znaleźć zadziwiające wypowiedzi, niebezpiecznie zbliżające się do retoryki antysemickiej, a może nawet po prostu antysemickie. „Żagiew”, pismo Związku Młodzieży Polskiej pochodzenia żydowskiego, oskarżało Żydów polskich o brak uczuć patriotycznych, o to, że jako jedyni mieszkańcy kraju nie cieszyli się z odzyskania niepodległości. Żydzi niezasymilowani byli nazywani nie tylko złymi obywatelami, ale także wskazywano, że pozostając Żydami są wręcz niebezpieczni dla Polski. Warto zacytować obszernie fragmenty artykułu z „Żagwi”, opublikowanego dziesięć dni po odzyskaniu niepodległości: „Odrębni w swej kulturze i dążeniach, obcy dążnościom polskim, pomimo że z tytułu zamieszkiwania kraju naszego przez setki lat – zwą się Żydami polskimi, z rzadka tylko i w niezbyt licznych przeważnie zastępach okazywali się Polakami, obywatelami prawdziwymi tego kraju. I dziś, w dobie przełomu [...] stoi masa żydowska obca, daleka, zagadkowa. Odezwały się już krucze, złowieszcze głosy nacjonalistów żydowskich. Już [...] przed wojną szkolili oni imię polskie, przeciwstawiali stale hasłom i ideałom polskim swoje »żydowskie« pragnienia. Zabiegali oni o swoje interesy na początku u Moskali, później u Niemców, prosząc ciągle o pomoc przeciw Polakom. [...] gdy

⁹ L. Orwid, *Zmierzch nacjonalizmu żydowskiego*, „Zjednoczenie”, I–II, 1920, nr 7–8, s. 43.

¹⁰ J. Ruff, *Żydzi – Polityka – Polska (szkic programu)*, Warszawa 1923, s. 7.

¹¹ *Ibidem*, s. 10.

zaledwie ogłoszonym zostało wskrzeszenie Państwa Polskiego, doszli do szczytu bezczelności, żądają od Polski samej, by uniezależniła Żydów, nawołują Żydów do zrzeszania się w imię walki o żydowską szkołę ludową i w ogóle o autonomię żydowską. [...] naszym celem i pragnieniem jest zwrócenie najbardziej uwagi społeczeństwa polskiego na palącą sprawę wewnętrzną – jaką jest przebywanie na ziemi polskiej licznej masy żydowskiej, obcej dążeniom polskim [...]”¹².

Należy tu zwrócić uwagę, że asymilatorzy z „Żagwi” wszelkie dążenia narodowe żydowskie uznawali za automatycznie antypolskie. Pozostawanie Żydem niezasymlowanym było w ich rozumieniu działaniem przeciw narodowi polskiemu. Za jedynie słuszny uważali własny program „emancypacji” mas żydowskich, co miało polegać m.in. na tłumieniu wszelkich żądań dotyczących praw mniejszości¹³.

Autorzy „Żagwi” twierdzili wprawdzie, że asymilacja jest nieuchronna, jednak boleli bardzo nad tym, że mas żydowskich nie da się zasymilować szybko, że trzeba będzie jeszcze przez pewien czas akceptować ich odrębność, którą zresztą uznawali za sprzeczną z polskim interesem państwowym¹⁴. Wiara w nieuchronność asymilacji łączyła się także z przeświadczeniem, że upieranie się przy żydowskiej tożsamości narodowej jest wstecznictwem. Więcej nawet – że asymilacja musi nadejść, ponieważ wyższość intelektualna asymilatorów (a może raczej Polaków) jest tak wielka, że pociągnie za sobą masy. „My, Polacy wyznania mojżeszowego, jesteśmy dziś przez masę żydowską potępiani jako zdrajcy [...] ale wraz z tą rzekomą nienawiścią i pogardą powstaje w świadomości masy pewien respekt, specyficzny podziw i onieśmienie wobec wyższej kultury, wobec wyższej umysłowości. [...] jeśli przeprowadzimy paralelę między nami, a inteligencją narodowo-żydowską nawet, to czyż nie stoimy kulturalnie i umysłowo znacznie od niej wyżej”¹⁵.

W 1920 r. w „Żagwi” zaczęto dostrzegać zjawisko antysemityzmu. Jego przyczyn szukano jednak w pierwszym rządzie w żydowskim nacjonalizmie. Może też dziwić – albo i nie dziwić, biorąc pod uwagę prezentowane wcześniej poglądy tej grupy – oburzenie, skierowane tylko wobec przejawów antysemityzmu wobec zasymilowanych Żydów. Trzeba odróżniać Żyda od Żyda – tłumaczyli autorzy „Żagwi”, mając na myśli „Żyda z pochodzenia” i „Żyda utrzymującego żydowską świadomość narodową”, oburzając się na złe potraktowanie prof.

¹² [Bez tytułu], „Żagiew”, 1918, nr 5, s. 1–2.

¹³ *Świt*, „Żagiew”, 1919, nr 1–2, s. 4–5.

¹⁴ E. Weintal, *My a masa żydowska*, „Żagiew”, 1919, nr 1–2, s. 8–10.

¹⁵ *Ibidem*, s. 9.

Szymona Askenazego¹⁶. Mogło to prowadzić do wniosku, że antysemityzm wobec niezasymilowanych Żydów jest w pełni usprawiedliwiony.

Postawa autorów „Żagwi” była czymś więcej, niż postawą asymilatorską. Nie uznawali oni bowiem prawa Żydów do istnienia w Polsce jako Żydów. Póki nie stali się Polakami, byli społecznością (bo nie narodem) wrogą, niższą kulturalnie i intelektualnie od Polaków i Żydów zasymilowanych.

Istniały też inne, niewielkie organizacje żydowskie, zaprzeczające w ogóle istnieniu narodu żydowskiego. W wytycznych programu Organizacji Pracy Realnej Żydów można przeczytać, że „Żydzi zarówno całego świata, jak i żadnego kraju nie tworząc narodowości, stanowią jedynie wyodrębnioną grupę spojona tak silnymi węzłami religijno-tradycyjnymi oraz specyficznym solidaryzmem, że porzucenie wyznania równa się wystąpieniu ze społeczności żydowskiej”¹⁷.

Wychodząc zatem z założenia, że Żydzi są wyłącznie wspólnotą religijną, organizacja postulowała jak najsilniejsze wiązanie Żydów z kulturą polską, nakłanianie ich do pracy dla dobra kraju. Wzywano władze do udostępnienia Żydom dostępu do polskiej kultury przez wspólne dla dzieci polskich i żydowskich szkoły powszechne z polskim językiem wykładowym. W prywatnych szkołach z językiem żydowskim powinna być wprowadzona zasada szerzenia kultury polskiej. Natomiast nauczanie w języku hebrajskim uznano za szkodliwe, ponieważ „sprowadza wychowanie młodzieży na tory nierealne”¹⁸ i wzywano, aby państwo polskie nie udzielało tym szkołom żadnego poparcia, bo ich program polityczny jest szkodliwy.

W latach późniejszych powstawały wprawdzie pojedyncze organizacje asymilatorskie – na przykład Żydowski Klub Myśli Państwowej w Warszawie, ale program tych organizacji różnił się od celów asymilatorów z poprzednich epok. O ile klasyczni asymilatorzy negowali w ogóle istnienie narodu żydowskiego, a za cel stawiali sobie spolszczenie mas żydowskich, o tyle „nowi” akceptowali ich odrębność narodową. Nie mieli też zamiaru dokonania asymilacji całego społeczeństwa żydowskiego. Koncentrowali się na procesie dobrowolnego werbowania zwolenników i na dążeniu do „uobywatelnienia” mas żydowskich, włączenia ich do pracy dla państwa polskiego – ale jako Żydów, nie Polaków¹⁹.

¹⁶ [Bez tytułu], „Żagiew” 1920, nr 1–2.

¹⁷ *Organizacja pracy realnej Żydów polskich. Wytyczne programu*, Warszawa 1927, s. nłb.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Z. Urbański, *Mniejszości narodowe w Polsce*, Warszawa 1932.

Przeciwnicy asymilacji

Przeciwnikami asymilacji byli oczywiście Żydzi czujący łączność ze swoim narodem, Żydzi ortodoksyjni, tradycyjni, którzy nie mieli zamiaru rezygnować z własnej tożsamości i przynależności do narodu. Niezasymilowani (lub podlegli akulturacji, ale ideowo pozostający w środowisku żydowskim) traktowali asymilację jako zdradę własnego narodu. Arnold Mostowicz twierdzi, że „olbrzymia większość żydostwa polskiego każdą formę asymilacji uważała za apostazę”²⁰. Przeciwstawiano się asymilacji w obawie, że naród żydowski straci swoją tożsamość. Żaden naród nie patrzy przychylnie na współziomków zmieniających narodowość i przynajęcych się do wspólnoty z innym. Asymilacja Żydów tym w dodatku różniła się od innych, że zazwyczaj osoba asymilująca się wywodziła się z jakiegoś kraju i miała świadomość, iż jej jednostkowa czy nawet grupowa, rodzinna decyzja nie wpłynie w szczególny sposób na istnienie narodu. Natomiast Żydzi, nie mając swojego państwa, odnosili się wrogo do zasymilowanych, bo nie było stałego zaplecza – powszechna asymilacja oznaczałaby koniec istnienia narodu żydowskiego. Ta opinia nie zmieniała się – istniała już w okresie zaborów, a potem w wolnej Polsce. „Niezależnie od proweniencji i zabarwień asymilacji »masy« społeczności żydowskiej postrzegały ją bardzo negatywnie”²¹.

Ta postawa jest oczywista i zrozumiała. Mniej oczywisty wydaje się sprzeciw sporej części środowisk, częściowo choćby zasymilowanych czy też akulturowanych, które swoje poglądy wobec asymilacji musiały wyrażać w języku polskim – jedynym, który znali biegle i autorzy, i czytelnicy.

Dążenia do asymilacji spotykały się ze sprzeciwem, szczególnie środowisk syjonistycznych. Na tej samej konferencji, na której S. Krzesicki wzywał do asymilacji, doszło do sporu. Dawid Schreiber, przedstawiciel syjonistów, stwierdził mianowicie, że asymilatorzy to „odłamek”, który nie zna nawet społeczeństwa żydowskiego i nie ma pojęcia o jego potrzebach i jako taki powinien zostać usunięty²². Jego opinia stała się przedmiotem ostrej debaty. Zwolennikami asymilacji byli przedstawiciele „Zjednoczenia”, którzy uznawali, że trzeba pracować w celu „uobywatelnienia” Żydów, wciągnięcia ich do pracy w dziedzinie gospodarczej, społecznej, kulturalnej – co w gruncie rzeczy oznaczało podtrzymywanie

²⁰ A. Mostowicz, *Żółta gwiazda i czerwony krzyż*, Warszawa 1988, s. 46.

²¹ K. Zieliński, *W cieniu synagogi. Obraz życia kulturalnego społeczności żydowskiej Lublina w latach okupacji austro-węgierskiej*, Lublin 1998, s. 27.

²² *W sprawie polsko-żydowskiej...*, s. 11.

tendencji do asymilacji²³. W czasie konferencji zastanawiano się również, czy asymilacja jest w ogóle możliwa. Mojżesz Schorr nie bez racji stwierdził, że niezależnie od tego, czy popiera się ten proces, czy też nie, masowa asymilacja jest po prostu nierealna z punktu widzenia narodu polskiego, który nie będzie w stanie wchłonać wszystkich Żydów, a jeśli teoretycznie byłoby to możliwe, to tylko poprzez małżeństwa mieszane i masowe chrzty – rozwiązanie i nierealne, i niepożądane. Asymilacja przebiegająca w sposób naturalny, szczególnie jako proces uobywatelnienia Żydów, jest zjawiskiem pozytywnym. Przebiega samostnie, niezależnie od wyborów ideowych. Schorr zwrócił słusznie uwagę na to, że duża część syjonistów to osoby zasymilowane, piszące po polsku i przesiąknięte polskimi ideałami, z którymi spotykają się w literaturze i kulturze. Taka asymilacja, niezależnie od decyzji, będzie i tak zachodziła. Natomiast złem byłoby stosowanie jakiegokolwiek przymusu²⁴.

Obawy wobec asymilacji wyrażano najsilniej na początku dwudziestolecia międzywojennego, gdy obawiano się, iż to państwo polskie będzie próbowało asymilować (czy też wynaradawiać – bo to zależy od punktu widzenia) Żydów. Był to także okres, gdy asymilatorzy byli stosunkowo najsilniejsi, wydawali jeszcze własne czasopisma.

Niedługo przed odzyskaniem niepodległości Apolinary Hartglas na III Konferencji Syjonistycznej w Warszawie wygłosił referat obrazujący opinie środowiska syjonistycznego. Przede wszystkim obawiano się asymilacji przymusowej. Hartglas zwracał też uwagę, że asymilacja spontaniczna mas żydowskich nie nastąpi, ponieważ Żydzi uświadomili sobie już odrębność narodową i z niej nie zrezygnują. Nie można wyobrazić sobie asymilacji tak dużej populacji osób. Nawet gdyby w wyniku emigracji liczba Żydów w Polsce spadła do 4–6%, to i tak asymilacja masowa będzie niemożliwa. Hartglas zwrócił uwagę, że takiej asymilacji może sobie nie życzyć naród polski – co według niego było w pełni zrozumiałe i wręcz nazywał to „zdrowym instynktem”. Jego zdaniem naród musiałby zmienić się pod wpływem wchłonięcia takiej masy osób innej rasy, o zupełnie odmiennej kulturze. Hartglas nie wahał się nawet stwierdzić, że zmieniliby to antropologiczny typ Polaka, biorąc pod uwagę, że cechy żydowskie przeważają w potomstwie. Jeśliby jednak z czasem asymilacja była możliwa, to tylko dobrowolna – przymusowa jest złamaniem zasady wolności sumienia²⁵.

²³ Przemówienie Emila Späta, [w:] *ibidem*, s. 76.

²⁴ Przemówienie Mojżesza Schorra, [w:] *ibidem*, s. 95.

²⁵ A. Hartglas, *Zasady naszego programu politycznego w Polsce (Referat odczytany na 3-ej konferencji syjonistycznej w Warszawie w listopadzie roku 1917 przez...)*, Warszawa 1918.

Natomiast w 1918 r., tuż przed odzyskaniem niepodległości, Organizacja Syjonistyczna w Królestwie Polskim zrównywała asymilację z wynarodowieniem. Asymilacja, zdaniem jej członków, powodowała nie tyle przejście z jednego środowiska do drugiego, ile całkowite wyobcowanie: „asymilacja [...] niezgodna z ustrojem duszy żydowskiej, stwarzała [...] ludzi rozdwojonych z własnym środowiskiem i z własną przeszłością i zmuszonych szukać oparcia poza swoją sferą przyrodzoną, a zatem ludzi połowicznych, moralnie bezdomnych [...]”²⁶.

Z syjonistycznego memoriału o sprawie żydowskiej z 1919 r. jednoznacznie wynika, że Żydzi, czujący się odrębnym od Polaków narodem, na podstawie dotychczasowych doświadczeń obawiali się prób wynaradawiania, przymusowej asymilacji ze strony i państwa polskiego, i poszczególnych partii politycznych. Jak pisali autorzy memoriału: „Zasadniczą cechą polityki polskiej w sprawie żydowskiej było dążenie do zasymilowania żydów. Sfery, które wierzyły w asymilację żydowską Polsce [sic], odnosiły się przychylnie do Żydów, natomiast nieprzychylnie odnosiły się sfery, które wiary tej nie posiadały, albo które ją straciły. Partia, lub poszczególne polityki dopóty stał po stronie Żydów, bronił zasady równouprawnienia oraz zwalczał antysemityzm, którego przejawy uważał za nieszczęście dla kraju, dopóki wierzył, że Żydzi znajdują się na drodze ku zupełnej polonizacji, i niedaleki już czas, a znikną wszelkie różnice językowe, kulturalne i obyczajowe, dzielące Polaków wyznań chrześcijańskich od Polaków wyznania mojżeszowego. Antysemityzm, wedle ich mniemania, może jedynie przeszkodzić procesowi polonizacji, a dlatego musi być zwalczany. Lecz z drugiej strony należy zwalczać żydowską odrębność, mającą swój wyraz w języku, kulturze i obyczajach, oraz wszelkie dążenia do odrębności. [...] Każda partia domagała się, aby Żydzi polonizowali się według jej własnej recepty i własnego widzimisie. Dla Narodowej Demokracji nawet Żydzi zasymilowani, popierający postępowców, byli zbyt mało zasymilowani. W takiej samej sytuacji znaleźli się w opinii postępowców Żydzi zasymilowani, należący do obozów socjalistycznych. Stało się wprost zasadą: każde rozczarowanie co do asymilacji Żydów pociągało za sobą antysemityzm. A zatem Żydzi są szkodliwi, bądź to, gdy nie mogą się asymilować, bądź też, gdy asymilować się nie chcą”²⁷.

²⁶ *Organizacja Syjonistyczna w Królestwie Polskiem w sprawie politycznego i narodowego uprawnienia Żydów*, Warszawa 1918, s. 10.

²⁷ *Memoriał o sprawie żydowskiej w Polsce wręczony w styczniu 1919 r. przez C.K. Organizacji Syjonistycznej w Polsce misjom francuskiej i angielskiej oraz misji Noulens'a na ich żądanie*, [w:] *Żydzi jako mniejszość narodowa. Materiały w sprawie żydowskiej w Polsce*, pod red. I. Grünbauma, Warszawa 1919, s. 3–4.

Syjonіści obawali się także, że próby asymilacji, a co więcej zgoda środowisk żydowskich na asymilację, może oznaczać fiasko dążenia do równouprawnienia narodu żydowskiego. Uważali, że istnieje alternatywa – albo równouprawnienie, przyznanie praw Żydom jako mniejszości narodowej, albo asymilacja – jeśli Żydzi powinni zostać Polakami, to oznacza, że nie ma potrzeby traktować ich jako odrębny naród, przyznawać praw mniejszości. „W krajach takich, jak Polska, gdzie Żydzi mieszkają w zwartych masach, idea równouprawnienia obywatelskiego może się ziścić jedynie wtedy, gdy rządy będą się liczyły z odrębnością żydowską i nie zechcą gwałtem polonizować Żydów”²⁸. Zarówno przedstawiciele strony polskiej, którzy dążyli do asymilacji, jak też żydowscy asymilatorzy nie działali wobec tego w interesie narodu żydowskiego. Obie strony w gruncie rzeczy dążyły do tego samego – zniszczenia narodu. „Po raz pierwszy wielkie demokracje Zachodu zrozumiały, że nie drogą asymilacji i zagłady kwestia żydowska może być rozwiązana, a potrzeby żywotne ludu żydowskiego zaspokojone. Zrozumiano, że kwestia żydowska w ogóle, a w krajach przez Żydów w zwartych masach zamieszkałych w szczególności, jest przede wszystkim kwestią narodową i że wtedy tylko znajdzie swe rozwiązanie, kiedy naród żydowski otrzyma możliwość pielęgnowania i rozwoju swej odrębności narodowej. Zrozumiano wreszcie, że nie asymilatorzy, dążący do zaniku narodu żydowskiego, reprezentują żydostwo, lecz ci, którzy pragną odrodzenia i wyzwolenia narodu” – głosiła syjonistyczna odezwa do narodu żydowskiego²⁹.

Oskarżenia pod adresem asymilatorów były od początku bardzo ostre. „Rzecznicy asymilacji, odrzucani przez obie strony, najwięcej też musieli zaznać goryczy [...]. W broszurce autorstwa Józefa Tenenbauma, prezentującej tezy syjonistyczne, można było przeczytać, że »polityka [asymilacionistyczna] była brutalna, imperialistyczna, chaotyczna i nielogiczna. Jej środki były to: nienawiść, gwałt i przemoc, skutki zaś – żadne«³⁰.

Asymilatorzy – nie tylko zresztą współcześni, ale także ci z okresu zaborów – traktowani byli przez środowiska i organizacje żydowskie przeciwne asymilacji nie jako przeciwnicy polityczni, ale jako zdrajcy. „Życie Żydowskie” (pismo wydawane zresztą wyłącznie w języku polskim) przedstawiało w 1919 r. „Izraelitę” jako pismo quasi-Polaków, płaszczących się przed „rdzennymi” Polakami.

²⁸ *Ibidem*, s. 15.

²⁹ *Odezwa do narodu żydowskiego*, [w:] *ibidem*, s. 74.

³⁰ J. Tenenbaum, *La Question juive en Pologne*, Paris 1919, s. 22, cyt. za T. Schramm, *Żydzi wobec odradzania się państwowości polskiej*, [w:] *Przełomy w historii: XVI Powszechny Zjazd Historyków Polskich, Wrocław 15–18 września 1999 roku. Pamiętnik*, t. II, red. nauk. K. Ruchniewicz, J. Tyszkiewicz, W. Wrzesiński, Toruń 2000, s. 228.

„W kim resztki wstydu i dumy rasowej nie zamarły, kto potrafił jeszcze czuć i myśleć, tego wstrętem przejmowało zetknięcie się z »Izraelitą«, jak z jakimś płazem oślizgłym”³¹. Jednak, choć krytykowano „starych” asymilatorów, byli oni jeszcze znacznie lepsi w porównaniu do „nowych”. Starzy działali z pobudek ideowych. Natomiast ci, którzy organizowali się po 1918 r., oskarżani byli o reprezentowanie „cudzych”, nieżydowskich interesów. Z okazji zjazdu asymilatorów w 1919 r. „Życie Żydowskie” pisało: „Zjazd asymilatorów jest raczej wytworem obcej woli”³².

Asymilacji przeciwstawiała się też oświata. „Towarzystwo Żydowskich Szkół Średnich miało swoje własne, określone cele nauczania. Przede wszystkim pedagogzy towarzystwa przeciwstawiali się asymilacji, rozumianej jako całkowite wtopienie się w kulturę polską i odejście, czy wręcz »ucieczkę« od żydostwa. [...] W miejsce asymilacji proponowano dwukulturowość i dwujęzyczność, integrację obu kultur przy wykształconym poczuciu przynależności narodowej żydowskiej”³³.

Argumenty przeciwników asymilacji

Część Żydów obawiała się zbyt rychłych postępów asymilacji, szczególnie w sferach wykształconych. Proces ten postrzegano jako wynarodowienie, utratę na rzecz innego narodu najwartościowszych jednostek. Obawiano się również, że przy takim przebiegu procesów asymilacyjnych naród żydowski pozostanie bez inteligencji, bez warstw zamożniejszych. Odchodzenie ludzi wykształconych od tradycji żydowskich traktowano jako zdradę, a uczucie to pogłębiała niemal powszechna niechęć osób zasymilowanych do tradycji żydowskiej, religii, obyczajów. Postrzegano zatem asymilację tak, jak Polacy widzieli asymilację swoich rodaków do kultury zaborców – jak wyparcie się dla kariery czy ze strachu własnego narodu. Zysman Segalowicz pisał o domu pisarzy żydowskich na Tłomackiem: „Ten żydowski dom czy też klub stałby się twierdzą w walce przeciw asymilacji. [...] Asymilacja ogarniała wyższe sfery żydowskie. Zataczała kręgi wśród bogatych i nowo wzbogaconych Żydów. Wśród tych, którzy skorzy byli wyrzec się wiary ojców. Źle jest, kiedy obcy chcą nas zmieniać i przekształcać, ale jeszcze gorzej, kiedy chcą to czynić sami. Kiedy bracia urodzeni pod tą

³¹ *Nasza prasa w języku polskim w b. Kongresówce*, „Życie Żydowskie”, 1919, nr 1, s. 8.

³² *Z powodu zjazdu asymilatorów*, „Życie Żydowskie”, 1919, nr 3, s. 2.

³³ Wspomnienia A. Paz, [w:] P. Spodenkiewicz, *Zaginiona dzielnica. Łódź żydowska – ludzie i miejsca*, Łódź 1998, s. 43.

samą gwiazdą zaczynają z nas kpić, odczuwamy większą gorycz. [...] Żydzi, którzy nakładają maskę, chcieliby, żebyśmy także włożyli maski. Z wyższych bogatych sfer żydowskich spełzła asymilacja. »Arystokracja« ładnie wypucowana, wystrojona, dostosowała się do obcego nam życia, ale jednocześnie była tchórzliwa i pozbawiona własnej duszy. [...] Asymilacja nigdy nie zdołała oamicić i oszukać Żyda o wrażliwym sercu i poczuciu ludzkiej godności. Jeden wiersz Mojsze Kulbaka czy Icyka Mangera, każdy dobry wiersz żydowskiego poety przeważał wszystkie kłamstwa asymilacji»³⁴.

Stanie się Polakiem było w oczach wielu żydowskich publicystów – nawet tych piszących po polsku – zdradą i to zdradą niezrozumiałą. Było dla nich oczywiste, że każdy, kto jest z pochodzenia Żydem, choćby nawet nie miał już związków ze społeczeństwem żydowskim i nie znał języka, powinien interesować się i promować żydowską kulturę. Nie dopuszczali do siebie myśli, że ta kultura może być osobom pochodzenia żydowskiego po prostu obojętna – raczej dopatrywano się tu świadomego, wręcz antysemitckiego działania. W bardzo ostrym ataku na „Wiadomości Literackie” pisał Marek Turkow: „»Wiadomości Literackie« pisząc obszernie o wszelkich zjawiskach literackich i artystycznych na całym świecie, rzadko kiedy zdobywają się na parę słów o literaturze czy sztuce żydowskiej, a teatr żydowski nie był tam ani razu wspomniany. Jak nazwać podobne postępowanie tych ohydnych renegatów?! [...] Wstrętni są ci mechesy. Obrzydzenie bierze człowieka na myśl o nich. Myślę, że najwyższy czas skończyć z tą obrzydliwą grą mechesów w naszym życiu publicznym. Należy sobie powiedzieć, że w wielkim dziele porozumienia polsko-żydowskiego oni nie mają żadnego udziału. Należy się ich wystrzegać, gdyż oni właśnie ponoszą dużą winę za nienormalny stan, jaki w stosunkach tych istnieje»³⁵. Widać więc, że w pewnych kręgach była obecna akceptacja i dla Polaków, i dla Żydów – ale nie dla Żydów asymilowanych, „wstrętnych mechesów”.

Bardzo szybko stało się oczywiste, że nie będzie prób przymusowej polonizacji, przeciwnie – asymilujący się Żydzi mogą raczej spotkać się z niechęcią i odrzuceniem. Wtedy zaczęły pojawiać się argumenty o asymilacji jako procesie niemożliwym, przynoszącym wstyd tym, którzy próbują dostać się do wrogiego im środowiska.

Istniała zadziwiająca zgoda pomiędzy antysemitami i niektórymi niezasymilowanymi Żydami co do jednej kwestii – niemoralności asymilacji. Obie strony

³⁴ Z. Segalowicz, *Tłomackie 13. (Z unicestwionej przeszłości). Wspomnienia o Żydowskim Związku Literatów i Dziennikarzy w Polsce (1919–1939)*, przełożył i wstępem opatrzył M. Friedman, Wrocław 2001, s. 86–87.

³⁵ M. Turkow, *Polacy, Żydzi i mechesi*, Warszawa 1930, s. 10, 15.

były jej zdecydowanie przeciwne i – co więcej – obie zaskakująco podobnie oceniały zasymilowanych Żydów. Byli to zdrajcy własnego narodu, renegaci, którzy często dla kariery wyrzekli się własnego narodu i własnego dziedzictwa. I. B. Singer jednoznacznie zdefiniował zasymilowanego Żyda: „Jest to człowiek, który wstydzi się swojego pochodzenia i wyrzeka się swoich korzeni. Chce udowodnić, że jest kimś innym [...]. Z jednej strony tacy Żydzi są solą ludzkości, dzięki swojej ogromnej energii i ambicji. Jednakże będąc sobą, powodują, że ludzkość ma wysokie ciśnienie krwi. Nie są ani prawdziwymi Żydami, ani chrześcijanami. Nie zakorzeniają się w żadnej grupie. Ciągłe kopią w glebie innych, ale nie dokopują się korzeni. Świadomie i podświadomie usiłują zamazać indywidualność poszczególnych narodów i kultur. Podobnie jak twórcy wieży Babel, usiłują przerobić cały świat na jeden styl. Często głoszą typ liberalizmu, który jest fałszywy i stanowi w gruncie rzeczy przeciwieństwo liberalizmu. A najgorszą cechą zasymilowanego Żyda jest to, że nie ma on dumy. Zawsze pragnie być tam, gdzie go nie chcą”³⁶. W niektórych wypowiedziach żydowskich przeciwników asymilacji da się nawet zauważyć elementy rasizmu: „Nowa Epoka nie znosi renegatów. Zmieceni będą z oblicza ziemi. [...] Pozbądźcie się niedorzecznej skłonności do wciskania się do aryjskiego towarzystwa, gdzie was nie znoszą i gdzie was nie proszą. Nabyte bowiem w Galucie ujemne cechy wyłazą z was szczególnie podczas przebywania wśród aryjczyków i w ten sposób sami się ośmieszacie i Narodowi Żydowskiemu szkodę przynosicie. Jeśli dbacie choćby cokolwiek o swoją godność osobistą, powinniście okazać szlachetną dumę i unikać towarzystwa Aryjczyków, w którym jesteście nie pożądani. Z podniesioną dumnie głową wprowadźcie dla siebie samych izolację od aryjskiego towarzystwa i w ten sposób choćby częściowo uratujcie godność Narodu Żydowskiego”³⁷.

Zaskakujące jest, że nie tylko Żydzi tradycyjni, ale też osoby pochodzenia żydowskiego, całkowicie zasymilowane, jak na przykład Antoni Słonimski, żywiły pewną niechęć do nowo asymilujących się osób. Poeta ten pisał:

Jeżdżą do Grodna dla nauki,
Gdzie uczy rabbi Rapaport
A zaś ich bracia, albo wnuki
Ubrane w tomaszowski kort.
Męczą i pocą się udając
Że wolą szczerą wieś od miast

³⁶ R. Burgin, *Rozmowy z Isaakiem Bashevisem Singerem*, Gdańsk 1992, s. 54–56.

³⁷ B. Tugendreich, *Jest wyjście z sytuacji Żydów! (Nowa epoka)*, Warszawa 1939, s. 16–17.

I mówią „szarak” zamiast „zając”,
I mówią „nasz kołodziej Piast”³⁸.

A więc starają się – bez powodzenia – być bardziej „polscy” niż Polacy. Marek Pytasz, analizując teksty Słonimskiego w „Wiadomościach Literackich” zauważa: „Słonimski neglizował powierzchowność większości tych przemian, snobowanie się na kontuszowych polonusów [...]. Tendencje do asymilacji za wszelką cenę, dodajmy na to asymilacji pozornej, bez głębokiej motywacji, prowadziły w efekcie do zatraty tożsamości nie tylko narodowej, ale i indywidualnej, czyniąc z nich ludzi »znikąd«, albowiem byli już obcy własnej grupie narodowej i religijnej (a więc zdrada), choć również w nowej grupie wyznaniowonarodowościowej nie było (już? jeszcze?) dla nich miejsca (więc obcość)”³⁹.

Można by się zastanawiać, skąd ta niechęć Słonimskiego do asymilujących się z trudem Żydów, ponieważ pewna śmieszność w momencie wnikania do nowego społeczeństwa, nowej kultury, nowych obyczajów wydaje się nieuchronnie związana z tym procesem. Czy niechęć ta nie brała się również stąd, że ci „nowi Polacy”, nieznający jeszcze dobrze środowiska i przez to niewątpliwie śmieszni, podważali zaufanie do tych całkowicie zasymilowanych, którzy nie mieli już ze środowiskiem żydowskim nic wspólnego?

Ten motyw „wpychania” się Żydów do społeczeństwa, które wcale nie ma ochoty ich przyjmować, powtarzał się też oczywiście w większości antysemitycznych pism. W rezultacie więc zasymilowani Żydzi traktowani byli jako zdrajcy i odstępcy przez obie społeczności i w żadnej nie byli przyjmowani bez zastrzeżeń. Jak stwierdza Waław Wierzbieniec w odniesieniu do Przemyśla (ale wydaje się, że jego uwagi można potraktować jako prawdziwe dla całej międzywojennej Polski): „Trudna do określenia w Przemyślu pod względem zasięgu asymilacja obejmowała zarówno całe rodziny żydowskie, jak i tylko jednostki. W zależności od tego, czy odnosiła się do kultury i świadomości narodowej bez zmiany religii (Polacy wyznania mojżeszowego), czy oznaczała bezwyznanowość, czy też obejmowała konwersję na religię rzymskokatolicką, rodziła postawy dystansu lub wrogości ze strony zarówno ortodoksów, jak i syjonistów. Asymilatorzy dostrzegali także, niejednokrotnie, nieufność i brak akceptacji ze strony Polaków. Nierzadko, wewnętrzne rozterki związane z wyborem drogi

³⁸ A. Słonimski, *Mądre Żydy*, [w:] J. Winczakiewicz, *Izrael w poezji polskiej. Antologia*, Paryż 1958, s. 327.

³⁹ M. Pytasz, *Kwestia żydowska i jej konteksty w „Kronikach tygodniowych”*, [w:] *Studia skamandryckie i inne*, pod red. I. Opackiego i T. Stępnia, Katowice 1985, s. 40.

asymilacji połączone więc były z dystansem społecznym zarówno ze strony Żydów, jak i Polaków⁴⁰.

Kolejny problem z asymilacją żydowską polega na tym, że dla innych nacji oznaczała ona tylko zmianę narodowości, zaś dla Żydów zmianę absolutnie wszystkiego, wyrzeczenie się całej wielowiekowej kultury. „Żydzi, pragnąc iść ku świeckości, musieli swą bogatą kulturę porzucić. [...] Inne narody przechodząc do nowoczesności nie traciły swej kultury. Żydzi tracili wszystko. Co polskim Żydom pozostawało po tym odrzuceniu? Puste miejsce. Bez korzeni. Bo polska kultura, aczkolwiek świecka, zbyt silnie nasycona była elementami katolickimi, by Żydzi mogli wchłonąć ją w całości. Używali więc polskiego języka, czytali polskie książki, przyswoili sobie tę kulturę intelektualnie, lecz emocjonalnie – nie mogli. I zostali tak. Zawieszani między tym, co porzucili, i tym, do czego dojście było niemożliwe⁴¹. A zatem nawet część zasymilowanych Żydów postrzegała ten proces jako niepełny, niedokończony – i to w gruncie rzeczy na zawsze.

Nie należy jednak uważać, że opinie w tej kwestii były i są jednolite. Niektórzy Żydzi patrzyli na drogę asymilacji jako błędną, ale nie naganną. Rafael Scharf na pytanie: „Jak ocenialiście kolegów, którzy zdecydowali się na asymilację, którzy próbowali wejść w środowisko polskie? Czy to była zdrada?”, odpowiada zdecydowanie: „Dyskutowaliśmy o tym bez pamięci. Ponieważ jestem liberalnego usposobienia, tolerowałem to. Myślałem, że jest to droga błędna, ale nie uważałem tego za zdradę⁴².

Choć sfery żydowskie postrzegały asymilację raczej jako zdradę, odstępstwo, czasem dopuszczano pewne wyjątki. Wiele osób uznawało, że o ile asymilacja całego narodu jest szkodliwa, bo doprowadzi do zaniku kultury, języka, a nawet narodu, o tyle jednostkowa takiej szkody nie przynosi, a czasem jest wręcz godna poparcia. „Można nie pochwalać asymilacji, jako ruchu masowego, można i należy jej przeciwdziałać, można ją jak najostrzej zwalczać – nie wolno jednak zamykać oczu na nieuniknioną, normalność, ba nawet dostojność w pewnych indywidualnych wypadkach asymilacji kulturalnej” – pisał Samuel Jakub Imber⁴³.

W wielu publikacjach można odnaleźć pewien ton żalu. Asymilacja może nawet nie była zła sama w sobie, jednak postrzegano ją jako ideę utopijną, a więc

⁴⁰ W. Wierzbieniec, *Spoleczność żydowska...*, s. 283.

⁴¹ *A jednak czasem miewam sny...*, s. 14–15.

⁴² R. Scharf, *O dwóch najsmutniejszych narodach świata*, [w:] *Rozmowy na koniec wieku*, prowadzą K. Janowska, P. Mucharski, Kraków 1997, s. 130.

⁴³ S. J. Imber, *Asy czystej rasy*, Kraków 1934, s. 54.

próby jej obrony były po prostu nierealne. Nawet ci, którzy popierali samą ideę asymilacji musieli przyznać, że można o niej myśleć tylko w wypadku niektórych, stosunkowo wąskich grup, natomiast w odniesieniu do mas żydowskich nie ma ona cienia szans. „Po długich rozmyślaniach i dyskusjach z kolegami doszedłem do wniosku, że albo trzeba emigrować, albo zostać i asymilować się. Byłem daleki od idei syjonistycznej, natomiast byłem przekonany, że mam prawo do tej ziemi, na której żyjemy i pracujemy przez tyle wieków. Ale jak asymilować masy ortodoksyjnych Żydów, równie dalekich od emigracji, jak od asymilacji. Na to pytanie nie miałem odpowiedzi. I w rezultacie asymilacja okazała się ideą elitarną. Stojąc na gruncie polskości, można było znaleźć miejsce tylko w ramach polskiej partii socjalistycznej”⁴⁴.

Asymilację jednostkową uznawano za nieodwracalną i korzystną, ale, choć niechętnie, przyznawano, że jest ona wynikiem osobistych decyzji, a nie masowego ruchu – tu asymilacja nie miała przyszłości, choćby ze względu na polski antysemityzm. „Dla antysemitów jestem Żydem, a moja poezja jest żydowską. Dla Żydów-nacjonalistów jestem renegatem, zdrajcą. [...] Nie trzeba zapominać, że antysemityzm w najwyższy sposób w swej akulturalnej, wprost patologicznej postaci zatruł całe prawie społeczeństwo polskie. Dlatego, uważając asymilację Żydów za jedyne, możliwe rozwiązanie kwestii żydowskiej, jednak w nią nie wierzę”⁴⁵.

Opinie współczesnych

Wielu niezasymlowanych żydowskich pisarzy, myślicieli, polityków traktowało i wciąż traktuje asymilację jako odstępstwo. Trudno nie przyznać im pewnej racji. Asymilacja jednostkowa jest bowiem zjawiskiem dla narodu niezbyt istotnym, natomiast masowa oznacza kres pewnej kultury a nawet narodowości. Podkreśla się, że Polacy przecież tyle lat sami opierali się wynaradawianiu przez zaborców, a z aprobatą patrzyli na wynaradawiających się Żydów, uważając to za postęp. Tymczasem asymilacja niosła w sobie jeszcze jedno niebezpieczeństwo – ograniczenie praw ludności żydowskiej. Jeśli pełnoprawnym członkiem polskiego społeczeństwa może być osoba zasymilowana, to co ma stać się z tymi, którzy asymilować się nie chcą – czy nie będzie więc tak, że w Polsce można być tylko Polakiem? W 1969 r. w izraelskim czasopiśmie

⁴⁴ F. Mantel, *Wachlarz wspomnień*, Paryż 1980, s. 64.

⁴⁵ S. Leben, *Luminarze literatury i nauki polskiej o kwestii żydowskiej. Ankieta „Naszego Przeglądu”*, „Nasz Przegląd”, 6 I 1924, nr 6.

wypowiedział się na ten temat Teodor Hatalgi, uznając dążenie do asymilacji za wyraz swoistego antysemityzmu: „Tak więc, gdyby Żydzi upodobnili się i przyswoili sobie cechy Polaków oraz zostali przez nich wchłonięci, nie cierpieliby od antysemityzmu. Co oznacza takie rozumowanie? Oznacza ono, że póki Żyd jest Żydem, nie należy mu się pełne równouprawnienie i warunkiem jego uzyskania jest zerwanie przez niego z narodem, w którym się urodził, wyrzeczenie się go i wchłonięcie tego zasymilowanego czyli byłego Żyda przez naród polski. Czyli – innymi słowy – równe prawa tylko dla Polaków, z urodzenia czy z asymilacji, ale nie dla Żydów. Widzimy więc, że postulat asymilacji jest postulatem antysemickim. Co więcej – dlaczego w odniesieniu do wszystkich innych narodów słowo asymilacja, które ma wydźwięk pozytywny, zastępowane jest słowem »wynarodowienie«, które ma wydźwięk zdecydowanie negatywny? Dlaczego germanizacja czy rusyfikacja Polaków była nieszczęściem, z którym trzeba było walczyć, a polonizacja Żydów ma być czymś dobrym i wzniosłym?”⁴⁶.

Zygmunt Bauman podkreśla jeszcze jeden aspekt asymilacji – jest ona pośrednim potwierdzeniem przez tych, co o asymilację zabiegają, że ich kultura, obyczaje, język, są gorsze, niż te, do których aspirują. A jeśli tak, to, jak stwierdza Bauman, ich wcześniejsze bycie obcym pozostawiło „plamę na życiorysie, którą trzeba wywabić”⁴⁷. A to jest właściwie niemożliwe. Życie upływa więc na dowodzeniu, że tej plamy nigdy nie było, ale że przeszłość jest niezmienna. To zadanie niewykonalne.

Część współczesnych autorów żydowskich uważa asymilację wręcz za niemożliwą, nawet w odniesieniu nie do całego narodu, a do jednostek. Nie da się ukryć, że pojawia się w tym rozumowaniu motyw „narodu wybranego” i typowy (także dla polskich środowisk nacjonalistycznych) element „niezbywalności” żydostwa. Żyd pozostaje Żydem na zawsze, niezależnie od swych osobistych wyborów. Żydzi nie są bowiem w tym rozumowaniu uznawani za naród taki jak inne, ich obecność na świecie jest konieczna – nie tylko dla nich, ale wręcz dla istnienia tego świata. A zatem asymilacji Żydów nie da się porównać z asymilacją innych narodów. „Judaizm jest śladem Boga na pustyni zapomnienia. Będąc tym, czym jesteśmy – a więc Żydami – kierując naszą tęsknotę ku samotnej świętości w tym świecie, pomagamy ludzkości bardziej, niż przez jakąkolwiek przysługę, którą moglibyśmy jej wyświadczyć. Jesteśmy Żydami tak, jak jesteśmy ludźmi. Alternatywą naszego bycia Żydami jest duchowe samobójstwo,

⁴⁶ T. Hatalgi, *Epilog tysiąclecia*, „Nowiny–Kurier”, 4 VII 1969, cyt. za: A. Klugman, *Psiakrew, znowu Żydzi...*, Warszawa 1991, s. 143.

⁴⁷ Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna...*, s. 104.

nie zaś przeistoczenie się w coś innego. Judaizm miewa partnerów i sprzymierzeńców, nie posiada jednak zastępcy. Nie jest służebnicą cywilizacji, lecz jej kamieniem węgielnym⁴⁸ – pisze żydowski myśliciel Abraham Joshua Heschel. Dzisiejsi krytycy asymilacji żydowskiej chętnie powołują się na słowa ks. Jacka Salija, że istnienie narodu żydowskiego jest elementem woli boskiej. Wynikałoby stąd, że asymilacja jest wręcz grzechem, sprzeciwianiem się wyraźnej boskiej decyzji: „ks. Jacek Salij wysuwa nawet przypuszczenie, że sam Pan Bóg przeciwny jest asymilacji Żydów. [...] Tak więc nakłanianie Żydów do asymilacji czy nawet tylko postulowanie jej, czyli działanie na rzecz ich »rozpłynięcia się w masie chrześcijan« sprzeczne jest z wolą Bożą. Oznacza to, że postulat asymilacji odrzucić należy, zarówno z punktu widzenia religijnego, jak i świeckiego⁴⁹.”

Trzeba jednak pamiętać o jednej kwestii – te wszystkie dyskusje, oskarżenia, pytania były zadawane przez grupę Żydów, może jeszcze nie zasymilowanych, ale albo na drodze do asymilacji (często niechcianej, lecz wynikającej naturalnie z przebywania w polskim środowisku), albo przynajmniej akulturowanych. Masy żydowskie, znające jedynie jidysz, wierzące i ortodoksyjne, zbyt mało miały kontaktów ze środowiskiem polskim, by w ogóle dopuszczać do siebie myśl o asymilacji. Żyły w stosunkowo zamkniętym kręgu.

⁴⁸ A. J. Heschel, *Pańska jest ziemia. Wewnętrzny świat Żyda w Europie Wschodniej*, Warszawa 1996, s. 94.

⁴⁹ Cyt. za A. Klugman, *Psiakrew, znowu Żydz...*, s. 146–147.

Rozdział IV

Kto się asymilował

Choć nie ulega wątpliwości, że asymilacja w okresie międzywojennym postępowała, to na pewno nie dotyczyła ogółu ludności żydowskiej, ani też nie była jednakowa w różnych środowiskach. Szybciej przebiegała w tych grupach, które polonizowały się już przed uzyskaniem niepodległości, a więc przede wszystkim wśród inteligencji, burżuazji, przedstawicielei wielkiego przemysłu. Autorzy katalogu wystawy „Obecni wśród nas” jako grupy asymilujące się wymieniają inteligencję, zarówno czynną i twórczą, jak i bierną, korzystającą jednak z dóbr kultury, plutokrację i burżuazję¹. Nie oznacza to, że nie asymilowali się przedstawiciele rzemieślników, kupców, a nawet chłopów, choć tu proces ten dotyczył tylko jednostek. Trzeba też podkreślić, że nie przebiegał on z jednakowym natężeniem we wszystkich regionach kraju. Ze wspomnień i opracowań wynika jednoznacznie, że najszybciej asymilowali się Żydzi w byłej Galicji.

Natomiast nie sposób, nawet w dużym przybliżeniu powiedzieć, jaki procent ludności żydowskiej podlegał asymilacji, o jakich wielkościach jest mowa – wynika to zarówno z nieostrości pojęcia „asymilacja”, jak i z braku jakichkolwiek współczesnych badań na ten temat. W spisie powszechnym z 1921 r. 25,5% ludności wyznania mojżeszowego zadeklarowało narodowość polską². Niestety, choć jest to oficjalna deklaracja, nie do końca wydaje się wiarygodna – jak już wspominałam, część osób nie zdawała sobie nawet sprawy z możliwości podania narodowości żydowskiej, inni podawali polską jako wyraz poparcia dla nowo powstałej polskiej państwowości. Wydaje się zatem, że nie można przyjąć założenia, iż jedna czwarta ludności wyznania mojżeszowego była Polakami innego wyznania. Jak stwierdzał, analizując wyniki spisu z 1921 r., Edward Maliszewski, badacz stosunków narodowościowych w okresie międzywojennym: „Osoby

¹ *Obecni wśród nas. Żydzi polscy w życiu politycznym, gospodarczym, społecznym, naukowym i kulturalnym Warszawy. Katalog wystawy, katalog i scenariusz wystawy* W. Głębocki, Warszawa 1993, s. 8–9.

² S. Bronsztejn, *Żydzi w Polsce międzywojennej*, „Przegląd Polonijny”, 1995, z. 1, s. 23.

wyznania starozakonnego tworzą w Polsce do 10% ogółu; pod względem narodowym za Żydów podało się tylko 7,7%. Czy istotnie cała reszta uważa się świadomie i szczerze za Polaków? Co do tego wolno, przynajmniej w czasie obecnym, żywić jeszcze pewne wątpliwości”³. Jeszcze trudniej mówić o asymilacji na podstawie kolejnego spisu. Jak bowiem wiadomo, w spisie powszechnym z 1931 r. zabrakło rubryki „narodowość”. Można o niej wnioskować wyłącznie z pośrednich pytań – o religię i język.

Kolejny problem to osoby zasymilowane w stopniu najwyższym – a więc te, które nie tylko posługiwały się wyłącznie językiem polskim, ale także przyjęły chrzest czy też wywodziły się z rodzin dawno już ochrzczonych. Niewątpliwie były to osoby całkowicie zasymilowane, a jednak żadna statystyka ich nie obejmuje.

Warstwy

Poważnym problemem dla asymilacji żydowskiej – zarówno przed 1918 r., jak i po nim – był brak w Polsce środowiska, do którego Żydzi mogliby się asymilować. Nie przystosowywali się bowiem do „całości” narodu, do nieokreślonej warstwy, ale do konkretnych grup. Aby się asymilować nie wystarczyły chęci, trzeba było znaleźć ludzi skłonnych zaakceptować wśród siebie Polaków pochodzenia żydowskiego: „nie wiem, czy można powiedzieć, że przed wojną społeczeństwo polskie odrzucało Żydów. Jeżeli się asymilowali, jak Tuwim czy inni, to oni się asymilowali w takim środowisku, które ich nie odrzucało”⁴ – stwierdziła jedna z pamiętnikarek, akceptując bezwiednie fakt, że asymilacja była w ten sposób fragmentaryczna – nie do narodu, a do towarzystwa. Powstała paradoksalna sytuacja – w zależności od środowiska ta sama osoba mogła być postrzegana jako „Polak”, „Polak pochodzenia żydowskiego” lub po prostu „Żyd”. Nie można więc nazwać tego pełną asymilacją, ponieważ nawet najbardziej zasymilowany i czujący się Polakiem człowiek pochodzenia żydowskiego zdawał sobie sprawę, że część środowisk jest dla niego, jako dla Polaka, niedostępna.

Takie środowiska, które zaakceptowałyby Polaków pochodzenia żydowskiego, mogła znaleźć wyłącznie mniejszość – asymilująca się inteligencja i wielka

³ E. Maliszewski, *Stosunki narodowościowe w Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 1923, s. 12.

⁴ Fragmenty wspomnień E. F., [w:] P. Spodenkiewicz, *Zaginiona dzielnica...*, s. 34.

burżuazja. Wśród nich procesy asymilacyjne zachodziły już w drugiej połowie XIX w. Jak zauważył Piotr Wandycz: „Jednocześnie nieliczne stosunkowo grupy wielkiej burżuazji warszawskiej polonizowały się zupełnie, a atrakcyjność kultury polskiej powodowała procesy asymilacyjne wśród pewnych kół inteligentkich, zwłaszcza w Galicji [...], gdzie pod koniec stulecia autonomia kulturalno-jezykowa stała się faktem dokonany⁵”.

Problem w tym, że większość Żydów, podobnie jak działo się to na zachodzie Europy, aspirowała do warstwy mieszczańskiej, bardzo w Polsce nielicznej i słabej. W dodatku mieszczaństwo, a szczególnie drobnomieszczaństwo polskie, czuło się poważnie zagrożone przez mieszczaństwo żydowskie, nie miało więc najmniejszej ochoty przyjmować Żydów do swego grona. Ludwik Krzywicki, zastanawiając się, dlaczego Żydzi często wybierali w okresie zaborów germanizację, a nie polonizację, wskazywał właśnie na brak polskiego mieszczaństwa, z którym Żydzi mogliby asymilować się kulturalnie⁶. Podobne odczucia miał Stanisław Vincenz, który stwierdzał, że mimo szybko postępującej we Lwowie, jeszcze z czasów galicyjskich, asymilacji, asymilatorzy nie cieszyli się poparciem, byli wyszydzani lub spotykali się z pogardą obu stron. Przyczyną była właśnie elitarność procesu asymilacyjnego. „O Żydach-asymilatorach można by powiedzieć sprawiedliwie, że nie oni »zawinili«, iż słowo »asymilacja« stało się niepopularne, lecz raczej ta okoliczność, że była to asymilacja arystokratyczna, przyjmująca obyczaje i tradycje owych klas społecznych, którzy jak szlachta, ziemianie i wyżsi urzędnicy, zajmowały pierwsze miejsce i nadawały ton cesarskiej prowincji w Galicji. Ostatecznie taka asymilacja była nawet nieco trudniejsza niż w Austrii lub w Niemczech, gdyż tam Żydzi natrafiali na całą skalę wielkiego i małego mieszczaństwa, do którego mogli asymilować się bez trudności⁷”.

Niewątpliwie asymilowały się wielkie rody fabrykanckie – niestety o nich wiadomo najmniej. Nie pozostawili po sobie pamiątek, a w okresie powojennym, PRL-owskim, trudno o sumienne i w pełni obiektywne życiorysy wielkich właścicieli. Jednak, sądząc z niektórych opracowań, rzeczywiście proces przystosowania zachodził tu szybko i zaczął się stosunkowo wcześniej – na długo przed I wojną światową⁸. „Tymczasem do głosu dochodziło już trzecie

⁵ P. Wandycz, *Odrodzenie narodowe i nacjonalizm (XIX–XX wiek)*, [w:] *Historia Europy Środkowo-Wschodniej*, t. 2, red. J. Kłoczowski, Lublin 2000, s. 163–164.

⁶ L. Krzywicki, *Wspomnienia*, t. III, Warszawa 1959.

⁷ S. Vincenz, *Tematy żydowskie*, Gdańsk 1993, s. 35.

⁸ O asymilacji burżuazji warszawskiej w XIX w. pisał m.in. I. Ihnatowicz, *Burżuazja warszawska*, Warszawa 1972.

pokolenie, całkowicie spolonizowane. Zresztą proces asymilacji rozpoczął sam Izrael Poznański, który na co dzień i w korespondencji używał języka polskiego i w tym też języku sporządził testament. W podobnym duchu wychowywały się jego dzieci, które zaczęły odchodzić od używania imion żydowskich. [...] W następnej generacji w rodzinie Poznańskich pojawiły się już imiona typowo polskie, jak Mieczysław, Stanisław, Kazimierz, choć nadal ich religią pozostawał judaizm. Niewątpliwie najciekawszym reprezentantem drugiego pokolenia był [...] Maurycy Poznański. Ukończył wyższą szkołę ekonomiczną w Berlinie, był wśród ekspertów od spraw wojennych na konferencji pokojowej w Paryżu po I wojnie światowej, a co szczególnie interesujące, stanął na czele łódzkiego oddziału Stronnictwa Prawicy Narodowej⁹.

Z powodu braku źródeł trzeba jednak ograniczyć się do ogólników – nie ulega wątpliwości, że wielkie rody fabrykanckie, bankierskie, asymilowały się, często przyjmując nawet chrzest, znane są liczniejsze niż w innych środowiskach małżeństwa mieszane. Andrzej Ajnenkiel uważa, że w grupie żydowskiej burżuazji warszawskiej procesy asymilacyjne były równie daleko posunięte jak wśród pracowników umysłowych¹⁰. Israel Gutman bardzo słusznie podkreśla, że możliwości zasymilowanych bogatych rodzin były duże, ich przykład był widoczny i przyspieszał asymilację także mniej bogatych warstw żydowskich. „Podobnie jak w przypadku zamożnych mieszkańców Nowego Jorku, niektórzy członkowie rodzin przedsiębiorców żydowskich w Warszawie przyjmowali chrześcijaństwo, a w drugim i trzecim pokoleniu asymilowali się pośród polskiej arystokracji i burżuazji. [...] Oddziaływanie tych jednostek i rodzin obejmowało popieranie rozwoju kultury i sztuki, prasy i ruchu wydawniczego. Żydzi poczynili znaczny wkład w rozwój edukacji, opieki medycznej i instytucji dobroczynnych. Ich działalność sprzyjała włączaniu się Żydów o podobnym nastawieniu w szeregi społeczeństwa polskiego, choć zarazem osłabiała ich więź, poczucie lojalności i użyteczność dla społeczności żydowskiej”¹¹.

Te środowiska, znacznie zamożniejsze od inteligencji, wniosły spory wkład do kultury polskiej, pełniąc niejednokrotnie rolę mecenasów kultury. Zasymilowana burżuazja często dotowała polskie organizacje. Taką rolę pełniła na przykład rodzina Poznańskich. Także mniej zamożna burżuazja żydowska popierała niekiedy finansowo polskie instytucje. Jak wspominał Jan Zawadzki w swoim artykule o mecenacie kulturalnym burżuazji żydowskiej w Łodzi

⁹ L. Skrzydło, *Rody fabrykanckie*, Łódź 2000, s. 60.

¹⁰ A. Ajnenkiel, *Spółeczność żydowska międzywojennej Warszawy*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego”, lipiec–grudzień 1978, nr 3–4, s. 68.

¹¹ I. Gutman, *Walka bez cienia nadziei...*, s. 52.

w 1922 r., rodzina Silbersteinów i Sara Poznańska systematycznie ofiarowywały książki do księgozbioru Miejskiej Biblioteki Publicznej w Łodzi¹².

Najczęściej autorzy wskazują jednak na inteligencję, jako grupę najszybciej się asymilującą, a czasem nawet posuwają się do twierdzenia, że była to jedyna grupa, która asymilowała się w szerszym zakresie. „Mimo zapału i dużego zaangażowania asymilatorzy nigdy nie zdobyli szerszego poparcia, czy choćby nawet zrozumienia poza wąskimi z natury kręgami inteligencji żydowskiej i polskiej. Ona też stanowiła jedyną społeczną ośnowę procesu asymilacji”¹³. Alina Cała podkreśla, że już wcześniej, w Królestwie Polskim, najbardziej atrakcyjny dla asymilujących się Żydów był etos polskiego inteligenta i do tej właśnie grupy aspirowali¹⁴. Potwierdza to w swoich wspomnieniach Aleksander Hertz: „Koncepcja asymilatorska nie była wtedy filozofią wyłącznie inteligencji czy klasy średniej pochodzenia żydowskiego. Była ona przyjmowana, choć z coraz liczniejszymi ograniczeniami i zastrzeżeniami, przez inteligentkie środowiska polskie. Dla wielu moich nieżydowskich kolegów pochodzenie żydowskie miało małe znaczenie, jeżeli wszystko inne świadczyło o pełnym spolszczeniu”¹⁵.

Tu jednak znowu stajemy przed problemem niemożności wskazania na przybliżoną choćby liczbę zasymilowanej inteligencji. Liczbę żydowskiej inteligencji w Polsce międzywojennej Bina Garncarska-Kadary szacuje na 200 tys. osób¹⁶. To stanowi tylko około 11% wszystkich czynnych zawodowo Żydów, a więc w gruncie rzeczy niewielką część całego środowiska żydowskiego¹⁷. Asymilacja w tej grupie następowała bardzo szybko. „Wśród inteligencji żydowskiej stopniowo zacierają się ślady narodowej odrębności”¹⁸. Trzeba bowiem pamiętać, że przynależność narodowa, poczucie własnej tożsamości, były dla ludzi wykształconych, wykonujących zawody inteligentkie, często twórcze, wyborem ważniejszym i o wiele bardziej oddziałującym na życie, niż dla osób niewykształconych. Szyć czy robić buty można tak samo, niezależnie od naro-

¹² J. Zawadzki, *Mecenat kulturalny burżuazji łódzkiej na przykładzie działalności rodziny Poznańskich*, [w:] *Dzieje Żydów w Łodzi 1820–1944*, pod red. W. Pusia i S. Liszewskiego, Łódź 1991, s. 138.

¹³ T. Gąsowski, *Między Jerozolimą, Wiedniem a Lwowem: Żydzi wschodniogalicyscy w poszukiwaniu ojczyzny w pierwszych latach XX wieku*, [w:] *Pamiętnik XV Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich*, t. III, *Małe ojczyzny na Kresach II Rzeczypospolitej*, red. P. Hausner, Gdańsk–Toruń 1995, s. 40.

¹⁴ A. Cała, *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864–1897). Postawy, konflikty, stereotypy*, Warszawa 1989, s. 59.

¹⁵ A. Hertz, *Wyznania starego człowieka*, Londyn 1979, s. 122.

¹⁶ B. Garncarska-Kadary, *Żydowska ludność pracująca w Polsce*, Warszawa 2001.

¹⁷ M. Micińska, *Inteligencja żydowska w Polsce*, „Midrasz”, maj 2002.

¹⁸ E. Słabińska, *Inteligencja na prowincji kieleckiej w latach 1918–1939*, Kielce 2004, s. 279.

dowości. Tymczasem zawody twórcze, działalność społeczna i polityczna, nauczanie i wiele innych profesji inteligenckich zazwyczaj wymagają sprecyzowania własnej narodowości. „Dla żydowskiego inteligenta przynależność narodowa stała się bowiem problemem [...]. Utożsamiła się z samozrozumieniem i samookreśleniem; wyrażała się też na wszystkich planach, od religijnego do erotycznego”¹⁹.

Poza tym w okresie międzywojennym, na skutek rosnącego antysemityzmu, głównie na wyższych uczelniach, zmniejszała się ogólna liczba inteligencji żydowskiej. Kryzys i wprowadzane na uczelniach ograniczenia procentowe liczby studentów żydowskich powodowały, że coraz mniejszy odsetek żydowskiej młodzieży kończył studia. Olgierd Górka w 1939 r. stwierdził, że dysproporcja na korzyść studentów żydowskich właściwie całkowicie zniknęła, przy czym dodawał, że nastąpiło to samoczynnie, na drodze „samoregulacji” napływu młodzieży na studia²⁰.

Inaczej sprawę widział Majer Pollner, który spadek liczby studentów żydowskich przypisywał nie naturalnej regulacji, ale wydarzeniom antysemickim i posunięciom władz. Według niego wymowa liczb była wręcz dramatyczna: „liczba studentów-Żydów zmniejszyła się katastrofalnie z 24,3% w roku akademickim 1921/22 do 9,9% w 1937/38”²¹. Spadła także liczba polskich Żydów studiujących za granicą. Pollner stwierdzał, że jeśli nie nastąpi w najbliższej przyszłości poprawa tego stanu – a przewidywał raczej pogorszenie – to dojdzie do tego, że inteligencji żydowskiej nie starczy nawet do obsługi ludności żydowskiej²².

Warto tu zacytować rozważania na ten temat Aleksandra Hertza, który zwraca uwagę na różnorodne przyczyny zmniejszania się odsetka zasymilowanej mniejszości żydowskiej w międzywojennej Polsce. „Niewątpliwie odsetek inteligentów wśród Żydów jest znaczny i niewątpliwie odsetek Żydów wśród inteligencji w Polsce jest również znaczny. Ale i tu zachodzą przesunięcia na niekorzyść Żydów. Przede wszystkim pauperyzacja mas żydowskich wpływa hamująco na pęd do nauki. Ów pęd zrodził się w specjalnych warunkach [...]. Jak dla zamożniejszego chłopa ideałem było, aby syn jego został księdzem, tak zamożniejszy kupiec żydowski marzył o tym, aby z syna zrobić lekarza czy adwokata. Wysoki poziom zamożności średnich warstw żydowskich umożliwiał osiągnięcie tego celu. Łączył się z tym jeszcze inny moment, typowy dla wszystkich środowisk społecznych, stanowiących getto. Chodziło o awans kulturalny,

¹⁹ J. Błoński, *Biedni Polacy...*, s. 64.

²⁰ O. Górka, *Naród a państwo jako zagadnienie Polski*, Warszawa 1939, s. 254–255.

²¹ M. Pollner, *Emigracja i przewartwianie Żydów polskich*, Warszawa 1939, s. 58.

²² *Ibidem*, s. 58–60.

o przezwyciężenie kompleksu niższości drogą przejścia kultury uważanej za wyższą. [...] W masach żydowskich tradycyjny szacunek dla uczoneści odgrywał szczególną rolę [...]. Stąd też wytworzyła się w Polsce tak liczna warstwa inteligencji pochodzenia żydowskiego. Jednakże lata ostatnie wyraźnie świadczą o zatamowaniu pędu Żydów do wyższej nauki. Ściślej biorąc, należy powiedzieć, że zmniejsza się wyraźnie udział Żydów w warstwie inteligentkiej polskiej. Spauperyzowane masy drobnomieszczańskie w coraz słabszym stopniu osiągały awans społeczny przez wiedzę, a dawna inteligencja żydowska, jak wszelka inteligencja, nie odznacza się siłą rozrodczą, a do tego w coraz większym stopniu jest pochłaniana przez środowiska nieżydowskie. Działają tu takie czynniki jak zmiana wyznania i małżeństwa mieszane”²³.

Żydzi kończyli nieco inne kierunki studiów niż Polacy. Przeważały wydziały humanistyczne, prawo i medycyna. Politechnikę wybierało stosunkowo niewiele z nich. W połowie lat trzydziestych na kierunkach technicznych było około 10% Żydów, z wyjątkiem modnej elektrotechniki, na której studiowało 20%²⁴. Niewiele wybierało też studia rolnicze, ponieważ Żydzi byli w głównej mierze ludnością miejską. Charakterystyczne dla inteligencji żydowskiej było przykładanie znaczenia do wykształcenia dziewcząt. Na przykład wśród pierwszych doktorów-kobiet promowanych przez Uniwersytet Jagielloński było wiele Żydówek, a zdarzały się okresy, gdy dyplom doktora otrzymywały wyłącznie Żydówki²⁵.

Najbardziej rzucającą się w oczy różnicą między inteligencją zasymilowaną, a inteligencją polską były wykonywane zawody, pełnione funkcje. Wiele stanowisk – w administracji państwowej, w szkolnictwie, w wojsku, w sądownictwie – było dla osób wyznania mojżeszowego niedostępnych lub trudno dostępnych. To decydowało nie tylko o karierze, ale czasem i o wyborze studiów, całej drodze życia. Wybitny matematyk, Stanisław Ulam, wybrał politechnikę nie tyle z głębokiego przekonania, ile mając świadomość, że prawo, na które namawiał go ojciec, nie jest najlepszym wyborem dla osoby pochodzenia żydowskiego. „Myśl o karierze uniwersyteckiej była pociągająca, ale stanowiska profesorskie były trudno dostępne, szczególnie dla ludzi o żydowskim pochodzeniu, takich jak ja”²⁶.

Jak pisał Hertz: „Jeżeli chodzi o bezpośredni udział w życiu publicznym, wyrażający się w zajmowaniu stanowisk państwowych i samorządowych, to zawsze był on minimalny i wątpliwe, by w przyszłości miał się powiększyć. [...]

²³ A. Hertz, *Socjologia nieprzedawniona...*, s. 392–393.

²⁴ J. Żarnowski, *Struktura społeczna inteligencji w Polsce w latach 1918–1939*, Warszawa 1964.

²⁵ J. Suchmiel, *Żydówki ze stopniem doktora...*

²⁶ S. M. Ulam, *Przygody matematyka*, Warszawa 1996, s. 55.

Jeżeli zestawimy ilość profesorów i docentów Żydów czy pochodzenia żydowskiego na naszych wyższych uczelniach z liczbą w Niemczech, zwłaszcza przed przewrotem hitlerowskim, to różnica będzie po prostu zdumiewająca. Wpływ Żydów na oficjalną naukę polską jest słaby i znów nic nie przemawia za tym, by miał się on wzmocnić²⁷. Trudno się temu dziwić, ponieważ wielu wybitnym polskim naukowcom pochodzenia żydowskiego, z przyczyn, jak stwierdzają biografowie „pozanaukowych”, utrudniano awans. Jeden z najwybitniejszych historyków, Józef Feldman, z trudem przebrnął przez habilitację, ponieważ jeden z profesorów przygotował złośliwe pytania, na które nie sposób było odpowiedzieć (sytuację uratował prof. Stanisław Kot, oświadczając, że jeśli Feldman nie dostanie habilitacji, on zrzeka się katedry, ponieważ także nie zna odpowiedzi na zadane pytania)²⁸. Stopniowo eliminowano Żydów także z zawodu nauczycielskiego. „Doszło do tego, że główny inspektor szkolnictwa powszechnego w Warszawie [...] otwarcie radził żydowskiemu nauczycielstwu szkół państwowych zrobienie sobie zbiorowej fotografii, bo to już są ostatnie resztki nauczycieli-Żydów, którzy znajdują zatrudnienie w szkolnictwie państwowym”²⁹.

Również w poszczególnych dziedzinach istniały bariery, które powodowały grupowanie się inteligencji żydowskiej w określonych zawodach. Niechrześcijański prawnik nie miał raczej szans na zostanie sędzią, prokuratorem, notariuszem – stąd duża liczba Żydów w adwokaturze: „żydowski inteligent, absolwent wyższej uczelni, o ile nie otworzył własnej kancelarii, gabinetu lekarskiego czy innego zakładu lub też nie znalazł pracy w instytucji żydowskiej, miał niewielkie szanse, aby poza społecznością żydowską znaleźć pracę w swoim zawodzie”³⁰. Pod koniec lat trzydziestych próbowano zamknąć adwokaturę przed aplikantami żydowskimi³¹. Nie zawsze te bariery – zwyczajowe, a nie prawne – są do końca jasne. Janusz Żarnowski podaje na przykład, że notariuszami w okresie międzywojennym byli wyłącznie Polacy. Tymczasem w opracowaniach dotyczących poszczególnych miejscowości wymienia się czasem wśród zawodów wykonywanych przez inteligencję pochodzenia żydowskiego także notariuszy³².

²⁷ A. Hertz, *Socjologia nieprzedawniona...*, s. 394.

²⁸ J. Michalski, „*Interes poznawczy i cel społeczny (o Józefie Feldmanie 899–946)*”, [w:] *Wielcy humanistyki polskiej*, pod red. J. Górskiego, Wrocław 1991, s. 47.

²⁹ E. Ringenblum, *Stosunki polsko-żydowskie w czasie drugiej wojny światowej. Uwagi i spostrzeżenia*, oprac. i opatrzył wstępem A. Eisenbach, Warszawa 1988, s. 35.

³⁰ T. Radzik, *Spółeczność żydowska Lublina w międzywojennym dwudziestoleciu. Obraz statystyczny*, [w:] *Żydzi w Lublinie...*, s. 151.

³¹ Opis wprowadzenia *numerus clausus* w adwokaturze m.in. J. Żyndul, *Cele akcji antyżydowskiej w Polsce w latach 1935–1937*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego”, 1992, nr 1.

³² T. Duda, *Żydzi sądeccy...*

Albo były to przypadki odosobnione, albo różnica wynika z innego rozumienia pojęcia „asymilowanej inteligencji”. Nie przyjmowano bowiem do pewnych zawodów nie tyle osób pochodzenia żydowskiego, co osób wyznania mojżeszowego – a więc chrzczeni Żydzi nie mieszczą się w tych statystykach. I tak na przykład Henryk Beck bez problemu został początkowo lekarzem wojskowym, potem asystentem w klinice położnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, kierownikiem działu ginekologii Instytutu Radowego, a od 1935 r. ordynatorem Oddziału Ginekologicznego Szpitala Dzieciątka Jezus. Był też prezesem Towarzystwa Ginekologicznego Warszawskiego³³ – a zatem widać wyraźnie, że kryteria były wyznaniowe, nie pochodzeniowe. Natomiast nieochrzczeni lekarze żydowscy pracowali albo w instytucjach żydowskich (szpitale, poradnie dla dzieci), albo – najczęściej – prowadzili prywatne praktyki, ponieważ polskie szpitale i kasy chorych raczej nie przyjmowały ich do pracy (choć nie była to absolutna zasada, jak wynika z pamiętników trafiali się nawet niezbyt zasymilowani lekarze-Żydzi w szpitalach państwowych)³⁴. Żydowscy nauczyciele – nawet zasymilowani – raczej nie uczyli w polskich szkołach, ale w polskojęzycznych szkołach dla dzieci żydowskich. Nie było szans także na pracę w administracji państwowej. „W służbie publicznej, w działach zależnych od państwa, Żydów było mało (na 50 tys. około 4 tys., tj. 7,8%). Administracja niechętnie widziała pracowników innej narodowości niż polska w instytucjach państwowych”³⁵. Nie było Żydów wśród pracowników magistratu nawet w liczbie odpowiadającej procentowi ludności żydowskiej. W Kozienicach, gdzie Żydzi stanowili około 10% mieszkańców: „Najbardziej [...] dobitnym przykładem upośledzenia ludności żydowskiej wobec Polaków, jeśli chodzi o Magistrat, jest fakt, że wśród jego pracowników nie spotykamy w zasadzie Żydów”³⁶. Na Śląsku „analogicznie jak w całym kraju, Żydzi nie byli dopuszczani do administracji państwowej, szkolnictwa, sądownictwa. Nie natrafiono na ich ślad także w administracji komunalnej”³⁷.

Nie było też niemal Żydów na najwyższych stanowiskach państwowych. „W Polsce okresu międzywojennego, chociaż Żydzi stanowili 10% ludności kraju, w naczelnych władzach państwa, w różnych latach, było zaledwie kilka

³³ K. Mórański, *Kartki z dziejów Żydów warszawskich*, Warszawa 1993.

³⁴ Na zjeździe Związku Lekarzy Państwa Polskiego w 1937 r. uchwalono paragraf aryjski, a już wcześniej rozpoczęto usuwanie lekarzy żydowskich ze szpitali w Krakowie. J. Żyndul, *Cele akcji antyżydowskiej w Polsce...*

³⁵ R. Rentz, *Żydzi w srodowisku małomiasteczkowym kielecczyzny w świetle wspomnień*, [w:] *Kultura Żydów polskich XIX–XX wieku*, red. M. Meducka, R. Rentz, Kielce 1992, s. 105.

³⁶ M. Urynowicz, *Żydzi w samorządzie miasta Kozienice w okresie międzywojennym 1919–1939*, Warszawa 2003, s. 125.

³⁷ M. W. Wanatowicz, *Inteligencja na Śląsku w okresie międzywojennym*, Katowice 1986, s. 33.

osób pochodzenia żydowskiego, to za cenę zmiany wyznania³⁸. Rafał Żebrowski i Zofia Borzymińska podają, że Żydzi w służbie państwowej stanowili 2,6%³⁹.

Stąd też inteligencja żydowska znacznie częściej wybierała – a właściwie była zmuszona do wybierania – wolnych zawodów. „Wśród wolnych zawodów sytuacja była odmienna. Rzymscy katolicy nie tylko mieli tu reprezentację znacznie niższą niż wśród pracowników umysłowych i wśród ogółu ludności, ale utracili w ciągu lat 1921–1931 względną większość na rzecz Żydów. [...] Taki stan rzeczy odzwierciedlał oczywiście poza różnicami w składzie zawodowym poszczególnych grup narodowościowych, uprzywilejowanie inteligencji polskiej [...]. Zatomowanie dostępu do aparatu państwowego i do części życia gospodarczego inteligencji mniejszości narodowych spowodowało ich koncentrację w wolnych zawodach, zwłaszcza Żydów, jako ludności miejskiej, mającej łatwiejszy dostęp do oświaty [...]”⁴⁰.

Jak podaje Magdalena Micińska: „W 1931 r. profesje inteligenckie reprezentowało już 15,4% wszystkich zawodowo czynnych Żydów. Stanowili oni duży odsetek w skali całej inteligencji polskiej – w niektórych zawodach wyraźnie dominując nad Polakami. Przykładowo w Warszawie w latach trzydziestych XX w. Żydzi stanowili 66% ogółu lekarzy i 37% ogółu prawników, zaś szeroko rozumiany przemysł filmowy w 90% znajdował się w rękach żydowskich”⁴¹. Micińska podkreśla także, że wiele rodzin inteligencji żydowskiej związanych było z wydawnictwami – Glücksbergowie, Orgelbrandowie, Mortkowicze i wielu innych.

Trzeba jednak pamiętać, że nie wszyscy przedstawiciele tej grupy musieli być ludźmi zasymilowanymi, choć zapewne znali język polski. Wielu lekarzy prowadziło praktyki wśród swoich współwyznawców, część przemysłu filmowego kręciła filmy w języku jidysz, przeznaczone wyłącznie dla publiczności żydowskiej.

Uprawianie innych nieco niż inteligencja polska zawodów wiązało się z nieco innym trybem życia. W swojej pracy na temat inteligencji wołyńskiej Włodzimierz Mędrzecki opisuje zjawiska, z którymi nie spotkałam się w pamiętnikach zasymilowanej inteligencji żydowskiej⁴². Oficjalne przyjęcia, bale urzędników, pojedynki – nic z tego nie pojawia się we wspomnieniach. Jako że

³⁸ M. Fuks, *Wielcy i sławni pochodzenia żydowskiego*, Łódź [2004], s. 19.

³⁹ R. Żebrowski, Z. Borzymińska, *PO-LIN. Kultura Żydów polskich w XX wieku (zarys)*, Warszawa 1993, s. 26.

⁴⁰ J. Żarnowski, *Struktura społeczna inteligencji...*, s. 170–171.

⁴¹ M. Micińska, *Inteligencja żydowska...*, s. 12.

⁴² W. Mędrzecki, *Inteligencja polska na Wołyniu w okresie międzywojennym*, Warszawa 2005.

zasymilowani Żydzi nie bywali raczej urzędnikami czy nauczycielami szkół polskich, nie ma też mowy o przymusowym przenoszeniu na prowincję, z jednego miasta do drugiego. Jeśli przeprowadzano się, to całkowicie dobrowolnie.

Bardzo silnie reprezentowana była inteligencja pochodzenia żydowskiego w kulturze, przede wszystkim literaturze. Ignacy Fik stwierdza nawet: „Liryka polska w pierwszym dziesięcioleciu stoi wyłącznie talentami żydowskimi. Dość wymienić Tuwima, Słonimskiego, Peipera, Jasieńskiego, [...] Brauna, Sterna, Jastruna, Ważyka i dziesiątki innych”⁴³. Jednak, jak zauważa Jan Błoński, o ile z tej grupy wywodziło się bardzo wielu wybitnych poetów i krytyków literackich, o tyle nie ma wśród nich powieściopisarzy. Błoński łączy ten fakt właśnie z procesami asymilacyjnymi. „Powieściopisarz czerpie zwykle substancję dzieła z doświadczeń własnego życia, zwłaszcza młodości. Tymczasem spolonizowani Żydzi woleli często własną przeszłość zostawić w cieniu. Doświadczenie biograficzne, nawet powieściowo przekształcone, jawiło im się jako lokalne, nieciekawe, może nawet wstydlive? Pewnie też często bolesne, nadto trudne do wypowiedzenia? Związanie z polskością łączyło się – przynajmniej wówczas – z uczuciową blokadą pamięci i wyobraźni, która utrudniała czy uniemożliwiała uprawę gatunków epickich. [...] można też powiedzieć, że wszyscy ci twórcy nie byli naprawdę Żydami. Nie byli nimi przynajmniej jako pisarze”⁴⁴. Wydaje się jednak, że ta ocena nie do końca jest prawdziwa. Pisarze pochodzenia żydowskiego, nawet jeśli – jak Słonimski – podkreślali istnienie swoich żydowskich przodków, nie utożsamiali się z nimi. Nie szło tu o wstyd czy blokadę pamięci, ale o faktyczną asymilację rodzin, z których się wywodzili, niezajomość życia żydowskiego, które było dla nich równie odległe, co dla pisarzy niewywodzących się od żydowskich przodków. Podkreślał to niejednokrotnie Julian Tuwim.

Wielu historyków i pamiętnikarzy przypomina, że inteligencja żydowska była związana z kręgiem kultury polskiej, a niektórzy nawet uważają, że to ona była jednym z głównych konsumentów tej kultury. Znaleźć można wiele przykładów nie tylko twórców, ale i osób, które same nie tworząc, zajmowały się promowaniem polskiej kultury. Dawid Lazer opisuje życie Róży Hellerówny, która widząc, że Tadeusz Boy-Żeleński ma kłopoty finansowe, związane z niską sprzedażą finansowanej przez niego „Biblioteki Boya”, sama zaczęła znajdować prenumeratorów. Była ona postacią niezwykle popularną wśród inteligencji krakowskiej. Na jej pogrzebie, na rok przed wojną: „Cmentarz przy ulicy Miodowej nie wi-

⁴³ I. Fik, *Dwadzieścia lat literatury polskiej 1918–1938*, Kraków 1949, s. 32.

⁴⁴ J. Błoński, *Biedni Polacy...*, s. 61.

dział jeszcze tylu pisarzy, poetów, artystów scen teatrów krakowskich, profesorów uniwersytetu i studentów polonistyki – wszystko Polacy [...]”⁴⁵.

Co ciekawe – i to właśnie jest charakterystyczne dla części nowo zasymilowanej inteligencji, wywodzącej się z tradycyjnych środowisk – nie zawsze dokonywano jednoznacznego wyboru pomiędzy kulturą polską a żydowską. Rodziny zasymilowane od pokoleń żyły wyłącznie w kręgu kultury polskiej. Jednak, jak pisze Arnold Mostowicz we wspomnieniach o młodych latach Aleksandra Bardiniego, wywodzącego się z Łodzi: „Atmosferę miasta [...] tworzyły dwa prądy. Prąd kultury polskiej tworzonej i konsumowanej przede wszystkim przez inteligencję żydowską i prąd kultury związanej z językiem jidysz. Bardini skupiał w sobie obydwa”⁴⁶.

Inteligencja – niezależnie od pochodzenia – spotykała się często w tych samych miejscach, najpierw w szkołach i na uczelniach, potem w teatrach, kabaletach, kawiarniach, czytała podobne książki, abonowała te same gazety. Jednak może warto zauważyć, że związki inteligencji żydowskiej z kulturą polską, doskonała znajomość tej kultury, nie oznaczały, że obracała się ona w kręgu dokładnie tej samej literatury i prasy. Nieco inaczej przedstawiało się czytelnictwo. Inteligencji pochodzenia żydowskiego czytali wiele polskiej literatury, klasykę i powieści współczesne, ale jednak różnica istniała. Sięgano najczęściej po Mickiewicza, następnie Orzeszkową, Konopnicką (w ogóle ceniono, jak się wydaje, z wyjątkiem Mickiewicza, raczej literaturę pozytywistyczną niż romantyczną), ale w ani jednym wypadku nie został wymieniony np. Krasiński, niezmiernie rzadko pojawia się też ceniony przez polskich czytelników w okresie międzywojennym Kraszewski. Czytano i abonowano nieco inne czasopisma. Oczywiście wykluczona była cała prasa endecka, natomiast w bardzo wielu wspomnieniach pojawiają się „Wiadomości Literackie”⁴⁷ i niektóre pisma żydowskie, przede wszystkim „Nasz Przegląd”, którego oczywiście inteligencja polska nie czytała. Wiele środowisk żydowskich narzekało nawet, że inteligencja żydowska (także ta mniej zasymilowana) nie chce chodzić do żydowskich teatrów i czytać żydowskiej literatury – wybiera polskie teatry i książki w języku polskim.

Przy tym wszystkim warto zaznaczyć, że zasymilowana inteligencja żydowska zamykała się często we własnym gronie. Działo się tak zarówno z powodu

⁴⁵ D. Lazer, *Frezje, mimoza i róże. Szkice polskie z lat 1933–1974 (wybór)*, Tel Awiw 1994, s. 22.

⁴⁶ A. Mostowicz, *Świadek epoki, która zaginęła. Aleksander Bardini – 1913–1995*, [w:] *Almanach żydowski 1996–1997*, Warszawa [1996], s. 173.

⁴⁷ Magdalena Opalska zwraca też uwagę na ogromną liczbę zasymilowanych Żydów w składzie redakcji i współpracowników pisma. M. Opalska, „*Wiadomości Literackie*...”, s. 77–88.

niechęci do utrzymywania kontaktów z dawnym środowiskiem, z którym nie miała już wiele wspólnego, jak i z powodu barier, oddzielających zasymilowanych Żydów od Polaków. Sądząc z opracowań i wspomnień, kontakty między inteligencją polską ale zasymilowaną przedstawiały się różnie, w zależności od miejscowości i regionu kraju. Najmniejszy dystans, jak się wydaje, był w byłej Galicji – we Lwowie, ale także w Łodzi, gdzie warstwa inteligencji była stosunkowo niewielka. Już na początku XX w. w Łodzi dawało się zauważyć kontakty towarzyskie między inteligencją polską i żydowską⁴⁸. Jest to bardzo interesujące zjawisko, szczególnie że styl życia inteligencji polskiej i żydowskiej – zwłaszcza zasymilowanej – właściwie był niemal taki sam. Nie różniły ich ani język, ani lektury, ani korzystanie z instytucji kulturalnych, ani model rodziny. W wielkich miastach Galicji, w Warszawie kontakty były stosunkowo żywe, podczas gdy w takich miejscowościach jak Kielce obie społeczności żyły obok siebie. „W nich upodabniały się pod względem wyglądu do polskich uczniów i studentów. [...] jedynie rabini i mełamedzi przestrzegali tradycyjnych wzorów życia, ale i oni, choć wolniej niż inne zawody, ulegali nowościom, na przykład posyłali dzieci do polskich szkół. Pomimo tak wielu podobieństw, kontakty między inteligencją polską a żydowską były znikome”⁴⁹.

We wspomnieniach Polaków przewija się motyw „podwójnego” postrzegania osób wywodzących się z zasymilowanego środowiska żydowskiego. Z jednej strony osoby utrzymujące stosunki towarzyskie nie widziały żadnej rzucającej się w oczy różnicy między inteligencją zasymilowaną a czysto polską. Z drugiej podkreślały, jak choćby Anna Iwaszkiewiczowa, że ta różnica jednak istniała – trudna do sprecyzowania, ale wyraźna, stanowiąca niewidoczną barierę pomiędzy oboma środowiskami. „Inteligencja żydowska – więc urzędnicy, bogaci kupcy, adwokaci, nie przypominali swoich braci i prawie nie różnili się od rodzin katolickich, ani sposobem życia, ani powierzchownością (choć jednak »trącili« Żydami)”⁵⁰. Niektórym zasymilowanym Żydom znajomi wypominali – jawnie lub po cichu, mniej lub bardziej serio – żydowskie pochodzenie. Nie świadczy to bynajmniej o antysemityzmie, jednak niewątpliwie jest dowodem, że pochodzenia nie dało się ukryć, ani o nim zapomnieć. „Żydowskie pochodzenie Rosnerów nie przeszkadzało całkowitemu ich wejściu w społeczeństwo polskie, nie zostało wszakże zupełnie zapomniane. Opowiadał mi Ojciec, jak to w latach

⁴⁸ P. Samuś, *Łódź – mała ojczyzna Polaków, Niemców, Żydów*, [w:] *Polacy – Niemcy – Żydzi...*

⁴⁹ E. Słabińska, *Inteligencja na prowincji kieleckiej...*, s. 279.

⁵⁰ A. M. Andrzejewska, *Moi „brodzczy” Żydzi*, [w:] *Żyli wśród nas... Wspomnienia Polaków i Żydów nadesłane na konkurs pamięci polsko-żydowskiej o nagrodę imienia Dawida ben Guriona*, wybór i wstęp S. Siekierski, przedmowa J. Szczepański, Płońsk 2001, s. 58.

studenckich na wydziale lekarskim trochę dokuczano Rosnerowi tym pochodzeniem, co nie naruszało przyjaznych stosunków⁵¹. To, że sprawa była istotna, widać w pełnym goryczy liście Tuwima do Jarosława Iwaszkiewicza: „Gój jesi, udałj dobryj mołodiec! [w org. cyrylicą] Ale czy doprawdy »gój«? Czy bez żadnej, choćby dalekiej domieszki onej juchy żydowskiej, co nam stary nasz aryjski, nordyjski świat zatrula? Wybacz, że od tej wątpliwości list zaczynam, ale nie masz pojęcia, jak czuły stałem się na tym punkcie”⁵².

Bariery istniały zresztą z obu stron: „na początku XX w. nawet asymilująca się inteligencja żydowska nie odczuwała specjalnego poparcia ze strony polskiej i wolała pozostawać we własnym kręgu, zawieszona pomiędzy Polakami a tradycyjnymi Żydami”⁵³. Bariery niekiedy były czysto zwyczajowe, z czasem jednak coraz bardziej przeradzały się w odgradzanie obu społeczności przepisami. Chodziło zwykle o tzw. paragraf aryjski w statutach wielu stowarzyszeń, który wymagał od ich członków, aby byli chrześcijanami. W ten sposób dzieliły się także organizacje zawodowe, zrzeszające lekarzy, część organizacji kulturalnych. „Statuty niektórych polskich zrzeszeń wyraźnie zastrzegały, że członkiem ich organizacji nie może być Żyd (np. Związek Gospodarczy Lekarzy Polaków Województwa Śląskiego). [...] Elementu żydowskiego nie skupiały także polskie organizacje społeczno-kulturalne, które niejednokrotnie zastrzegały członkostwo tylko dla katolików [...]”⁵⁴.

Zasymilowana inteligencja żydowska zmuszona więc była do tworzenia własnych organizacji. Kontakty między nią a inteligencją polską oczywiście istniały, ale raczej na gruncie zawodowym – stosunkowo niewiele osób przyjaźniło się, odwiedzało w domach. Jednak i tak kontakty takie były znacznie częstsze, niż między zasymilowanymi a środowiskami tradycyjnych Żydów. Powodował to brak barier językowych i podobne miejsca zamieszkania. Inteligencja żydowska, a szczególnie jej spolonizowana część, nie mieszkała na ogół w tradycyjnych dzielnicach żydowskich, a więc miała z Polakami także kontakty sąsiedzkie. Obie grupy jednoczyły również wspólne interesy zawodowe. Wacław Wierzbieniec stwierdza: „Podkreślenia wymaga fakt, że inteligencja była tą grupą ludności żydowskiej, która w porównaniu z licznym środowiskiem kupieckim, rzemieślniczo-robotniczym czy rolnikami w największym stopniu uczestniczyła w różnego typu organizacjach zawodowych i społecznych wspólnie z Polakami. [...] Współtworzenie szeregu organizacji zawodowych wspólnie

⁵¹ S. Grzybowski, *Wspomnienia*, Zakamycze 1999, s. 261.

⁵² J. Tuwim, *Listy do przyjaciół-pisarzy*, Warszawa 1979, s. 29.

⁵³ R. Kuwałek, W. Wysok, *Lublin. Jerozolima Królestwa Polskiego*, Lublin 2001, s. 62.

⁵⁴ M. W. Wanatowicz, *Inteligencja na Śląsku...*, s. 95.

z Polakami dotyczyło przede wszystkim licznej rzeszy inteligencji twórczej we Lwowie, do której zaliczali się artyści, literaci, publicyści⁵⁵.

Nie ulega wątpliwości, że niezależnie od kontaktów towarzyskich, wyborów politycznych czy wyznawanej religii, to właśnie inteligencja przodowała w procesach asymilacyjnych. Wynikało to i z koniecznej dla inteligencji znajomości języka polskiego, i mniejszej religijności, wyrwaniu się z kręgu tradycyjnego środowiska żydowskiego. „Duża liczebnie inteligencja żydowska wyróżniała się żywą aktywnością twórczą i zawodową, przodując w zakresie postępujących z biegiem czasu procesów asymilacyjnych”⁵⁶. Jej przedstawiciele mieli też znacznie więcej możliwości wywierania wpływu na inne środowiska – i polskie, i żydowskie. Przekazywali swoje poglądy jako dziennikarze, pisarze, nauczyciele.

Choć takie możliwości istniały, to powstaje pytanie, czy były wykorzystywane. Asymilacja inteligencji, mimo że żywiono takie złudzenia przed I wojną światową, raczej nie pociągała za sobą asymilacji mas żydowskich. Staje się to oczywiste, gdy weźmie się pod uwagę, że kontakty zasymilowanej inteligencji ze środowiskami żydowskimi, często nawet własną rodziną, były bardzo ograniczone, a zazwyczaj w ogóle nie istniały. Nie było więc żadnej drogi oddziaływania na masy żydowskie – inteligencja zasymilowana żyła we własnym świecie, albo też w świecie polskim, ale nie w środowisku tradycyjnie żydowskim. Na zjawisko to zwrócił jeszcze przed I wojną uwagę Anatol Mühlstein: „Zasymilowana inteligencja żydowska, której z urzędu należała się rola fermentu cywilizacyjnego wśród Żydów, posterunek swój z bardzo nielicznymi wyjątkami opuściła. Wczoraj jeszcze cząstka tej masy mniemała się wywyższoną ponad wszystko, co tylko żydostwo przypominało. Jak najdalej od Żydów, jak najdalej od ghetta, pełnego nędzy i ciemnoty. Zapomnieć ach, i to jak najprędzej o ich istnieniu, zerwać wszystkie więzy, łączące z przeszłością, oto jedyne pragnienie asymilatorów. Pełna poniekąd sił i energii, o dużych przeważnie zdolnościach, rwała się inteligencja żydowska do pracy kulturalnej polskiej we wszystkich dziedzinach politycznych czy oświatowych. Praca ta, nieraz z dużym dla kraju pożytkiem, ze szkodą również dość często, była jedynym przedmiotem zabiegów zasymilowanej inteligencji, z niej czerpała ona zadowolenie, świadomość swej polskości [...]. Zwrócenie się myślą ku przeszłości, skierowanie pracy do butwiejących w nędzy i ciemnocie mas żydowskich, wydało by się jej hańbą, bluźnierstwem, zbrodnią na jej własnej polskości popełnioną”⁵⁷. Jak się wydaje, ta tendencja po I wojnie nie tylko się utrzymywała, ale nawet pogłębiła.

⁵⁵ W. Wierzbieniec, *Żydzi w województwie lwowskim...*, s. 299–300.

⁵⁶ K. Móraski, *Kartki z dziejów Żydów...*, s. 28.

⁵⁷ A. Mühlstein, *Asymilacja, polityka, postęp*, Warszawa 1913, s. 9.

Trzeba jednak pamiętać, że liczba zasymilowanej inteligencji żydowskiej była zmienna. W okresie międzywojennym coraz większe znaczenie odgrywał syjonizm, natomiast nurt asymilatorski był w odwrocie. Przedstawiciele inteligencji pochodzenia żydowskiego, często żyjący w kręgu polskiej kultury, coraz częściej stawali się zwolennikami syjonizmu – wysyłali swoje dzieci do hebrajskich gimnazjów, czytali prasę syjonistyczną, należeli do organizacji i partii syjonistycznych. Czy była to jeszcze inteligencja zasymilowana? Częściowo na pewno tak. Bowiem nadal językiem i kulturą nie różniła się wiele od polskiej. Jednak pewien proces dezasymilacji następował. Wyrażał się i w wyborach politycznych, i przede wszystkim w poczuciu własnej tożsamości narodowej. Dzieci wychowywane w duchu syjonistycznym uważały się już często (choć nie zawsze) za osoby narodowości żydowskiej mówiące po polsku, a nie za Polaków wyznania mojżeszowego.

Jak było z innymi warstwami społecznymi? Oczywiście, zdarzały się wypadki asymilacji, ale były to raczej wyjątki od reguły. Jak pisze Józef Lewandowski, dyskryminacja Żydów w międzywojennej Polsce znacznie bardziej dotykała ubogich, niż zamożnych Żydów. Nawet w gimnazjach łatwiej udzielano zniżek dzieciom zamożnych rodziców żydowskich, niż tym z ubogich rodzin⁵⁸. Wobec tego Żydzi wywodzący się z „getta” mieli znacznie mniej szans na kształcenie w polskich szkołach, a co za tym idzie na poznanie języka i kultury polskiej.

Regiony

W Galicji proces asymilacji zaczął przyspieszać już w okresie autonomii galicyjskiej. Złożyło się na to kilka czynników. Polonizacja szkolnictwa i administracji spowodowała, że chcący robić karierę Żydzi zaczęli aspirować nie do niemieckojęzycznego środowiska austriackiego, ale do środowiska polskiej inteligencji i burżuazji. Władze były stosunkowo liberalne, jeśli chodzi o nastawienie do obywateli żydowskich. Od czasu autonomii „trwał proces asymilacji, początkowo do kultury niemieckiej, a następnie do polskiej. W przededniu I wojny światowej oprócz jidysz coraz częściej używano języka polskiego, który stopniowo wypierał niemiecki. Stał się drugim językiem młodego pokolenia. W okresie międzywojennym dla wielu żydowskich dzieci z klasy średniej, polski był już językiem macierzystym. Przed II wojną światową Żydzi galicyjscy stanowili najbardziej spolonizowaną część ludności żydowskiej w Polsce”⁵⁹.

⁵⁸ J. Lewandowski, *Moja Atlantyda...*

⁵⁹ S. Redlich, *Razem i osobno. Polacy, Żydzi, Ukraińcy w Brzeżanach 1919–1945*, Sejny 2002, s. 65.

Żydzi galicyjscy przed okresem autonomii przechodzili przez fazę germanizacji, połączonej z emancypacją i modernizacją. To bardzo ułatwiło późniejszą polonizację, istniało bowiem środowisko Żydów nietradycyjnych, zeuropeizowanych. „Druga faza procesu akulturacji, przypadająca na epokę autonomiczną, wywarła decydujący wpływ na oblicze kulturowe miejscowych Izraelitów, nadając mu w przeważającej mierze formułę polską. Emancypacja otworzyła bowiem szeroko przed młodymi Żydami podwoje, wówczas już polskich, szkół i uniwersytetów. Oni zaś skwapliwie skorzystali z tej możliwości”⁶⁰.

Wilhelm Feldman już w roku 1893 stwierdził, że asymilacja galicyjskich Żydów postępuje szybko, że od 1880 r. następuje przyspieszenie tego procesu, język polski stał się z języka używanego tylko sporadycznie językiem galicyjskiej, żydowskiej inteligencji, wypierając język niemiecki. Coraz więcej Żydów kształciło swoje dzieci w języku polskim. Ten proces obejmował tak szerokie kręgi, że Feldman wręcz uważał go za „konieczność dziejową”, przy czym asymilacja była według niego nie tylko konieczna, ale i pożądana, a końcowym efektem powinno być przyjęcie przez galicyjskich Żydów nie tylko języka, ale i „ducha narodu” polskiego⁶¹.

A zatem asymilacja przed I wojną w Galicji była już zaawansowana. Jak wynika z badań Tomasza Gąsowskiego, w 1905 r. w Galicji co piątym uczniem w gimnazjach i szkołach realnych był Żyd, stanowili oni 28% studentów na wydziałach prawa i lekarskim. Zasiadali też, jako ludzie dobrze wykształceni i zamożni, w radach gminnych i powiatowych, w Sejmie Krajowym i Radzie Państwa. W 55 przebadanych radach gminnych 36% radnych było Żydami⁶².

Żydzi galicyjscy wchodzili w okres niepodległości jako społeczność znacznie bardziej zmodernizowana, otwarta na świat niż ich pobratymcy z pozostałych zaborów. „Społeczność żydowska Galicji Wschodniej bardzo różniła się od reszty. Było to społeczeństwo znacznie bardziej nowoczesne i oświecone. Z czasów panowania Austro-Węgier mieszkańcy tych rejonów wynieśli pozytywne doświadczenia w korzystaniu ze swobód demokratycznych i z autonomii kulturalnej. Chasydyzm, haskala, ugrupowania asymilatorów i syjonistów miały tutaj inny charakter niż na pozostałych terenach Polski. Oprócz tradycyjnego Żyda w czarnej kapocie i w kapeluszu obszytym futrem można było zobaczyć eleganckiego Żyda z doskonałym akademickim wykształceniem, pracującego

⁶⁰ T. Gąsowski, *Między gettem a światem. Dylematy ideowe Żydów galicyjskich na przełomie XIX i XX wieku*, Kraków 1997, s. 55.

⁶¹ W. Feldman, *Asymilatorzy, syjoniści i Polacy*, Kraków 1893.

⁶² T. Gąsowski, *Między gettem a światem...*, s. 49.

w wolnym zawodzie. Ci ostatni, w okresie międzywojennym, wnieśli istotny wkład w rozwój oświaty i kultury żydowskiej”⁶³.

Nie było większych barier w dostępie do szkolnictwa – a w Galicji szkolnictwo wszystkich szczebli było polskie. Wielu autorów uważa to za jeden z czynników decydujących o szybszej i głębszej asymilacji na tych właśnie terenach. „Można więc przypuszczać, że proces asymilacji ludności żydowskiej był silniejszy na terenie byłych ziem zaboru austriackiego, niż na pozostałych terenach, które weszły w skład państwa polskiego. Czynnikiem oddziałującym na to zjawisko był bujny rozwój polskiego szkolnictwa w okresie autonomii Galicji, które w dużym stopniu objęło również ludność żydowską. Istotne znaczenie miał także wpływ szkoły polskiej przez dwadzieścia lat niepodległości, połączony z przekonaniem, że w obliczu bliskiej wojny należy »dopełnić formalności« asymilacji”⁶⁴.

Mieszkańcy zarówno przedwojennego Krakowa, jak i Lwowa podkreślają, że w stosunku do pozostałej części kraju sytuacja w ich miastach była specyficzna. Przede wszystkim trzeba zwrócić uwagę na stosunkowo szybką polonizację językową. Wielu pamiętnikarzy podkreśla, że w Krakowie i we Lwowie znacznie więcej Żydów, niż w innych regionach kraju, posługiwało się poprawną polszczyzną. To zjawisko, przywoływane w wielu wspomnieniach, potwierdzają także dane statystyczne. „Podczas analizy struktury narodowej ludności wyznania mojżeszowego zwraca uwagę fakt występowania stosunkowo dużej liczby obywateli polskich wyznania mojżeszowego, którzy w Galicji w czasie spisu podali język polski jako ojczysty. W woj. lwowskim liczba ta wynosiła 108 525 osób, tj. 31,7% ogółu izraelitów. Była ona o połowę wyższa od średniej krajowej (12,2%). Prawdą jest, że na tym obszarze wielu Żydów ulegało wpływom kultury polskiej, lecz wydaje się mało prawdopodobne, by proces asymilacji osiągnął aż takie rozmiary”⁶⁵. Żydzi z Krakowa, Lwowa i kilku mniejszych miejscowości byli też bardziej zintegrowani z ludnością polską, utrzymywali więcej kontaktów towarzyskich. „Żydzi Krakowa byli wtopieni w dobrze zintegrowaną społeczność miejską, choć istniała tu od wieków dzielnica żydowska”⁶⁶. Charakterystyczne było, że nie tylko zasymilowani Żydzi – szczególnie w Krakowie – znali polski, ale językiem tym posługiwała się biegle duża część mieszkańców żydowskiej dzielnicy – Kazimierza.

⁶³ E. Jones, *Żydzi Lwowa w okresie okupacji 1939–1945*, Łódź 1999, s. 14–15.

⁶⁴ W. Wierzbieniec, *Żydzi w województwie lwowskim...*, s. 34–35.

⁶⁵ P. Trojański, *Liczba, rozmieszczenie oraz struktura wewnętrzna ludności wyznania mojżeszowego w województwie lwowskim w okresie międzywojennym*, [w:] *Lwów: miasto...*, s. 254.

⁶⁶ J. Parker, *Polański*, Warszawa 1998, s. 11.

Pamiętnikarze podkreślają także, że Żydzi mówili literackim językiem polskim, niezniekształconym naleciałościami ani typowym żydowskim akcentem: „tu zawsze był wielki ruch, dużo [...] Żydów w czarnych kapotach i futrzanych czapkach, którzy mówili po polsku tak ładnie, że nawet Polacy byli z tego dumni, jak ich Żydzi mówią po polsku”⁶⁷. Właśnie polonizacji językowej, znacznie szybszej niż w pozostałych regionach Polski, S. Vincenz przypisuje patriotyzm lwowskich Żydów, pisze o wielu rodzinach, które były „zawziętymi patriotami lwowskimi”. „W rezultacie w żadnym mieście Żydzi nie przyczynili się w tym stopniu do wzmocnienia polskości, co we Lwowie. Wynikało to zarówno z ich szerokiej podstawy ekonomicznej, jak i z tego, że asymilowali się na szerokim froncie kulturalnym”⁶⁸.

Drugim elementem, przyspieszającym i utrwalającym polonizację, była wielonarodowość tego rejonu – zarówno za czasów zaborów, jak i wolnej Polski. Oprócz Polaków i Żydów mieszkali tu też Ukraińcy. To powodowało nieco inne spojrzenie – niż w pozostałych zaborach – na ludność żydowską. Spolonizowana, mogła stanowić wzmocnienie dla strony polskiej w konfliktach z Ukraińcami. Opłacało się więc, w przeciwieństwie do terenów czysto polskich, gdzie nie było to konieczne, uważać zasymilowanych Żydów za Polaków. Byli oni znacznie bardziej akceptowani. Polskie wspomnienia z Drohobycza wskazują, że w tym rejonie kwestia narodowości była znacznie mniej istotna niż w innych rejonach Polski: „Drohobycz był podzielony jakby na trzy części, ale wszyscy żyli razem. Jako młody chłopak nie rozróżniałem, kto Ukrainiec, kto Żyd, a kto Polak, bo żyliśmy w jednej kupce. Przykładem dobrej współpracy jest fakt, ilu na przykład u nas, w polskim gimnazjum – a były przecież i gimnazja żydowskie, i ukraińskie – było Żydów nauczycieli [...]. I nie zanotowano nigdy poważniejszego zadrażnienia między nauczycielem a uczniami z tego powodu, że nauczyciel był Żydem. Myśmy nieraz nawet nie wiedzieli, kto jakiej jest narodowości, bo to nie było ważne”⁶⁹.

Jednak mimo znacznie szybszego procesu asymilacji w Galicji niż w innych regionach część historyków zdecydowanie stwierdza, że centrum asymilacji była Warszawa, pomimo istnienia w niej dużego środowiska tradycyjnych Żydów⁷⁰. Niektórzy, dobrze obeznani z sytuacją galicyjskich Żydów, są raczej skłonni uznać procesy zachodzące w Galicji za akulturację, nie zaś asymilację. Wpraw-

⁶⁷ E. Friedman, *Daleka droga do domu*, Kraków 1997, s. 113.

⁶⁸ S. Vincenz, *Tematy żydowskie...*, s. 33.

⁶⁹ W. Budzyński, *Schulz pod kluczem (wspomnienia Tadeusza Lindera)*, Warszawa 2001, s. 94–95.

⁷⁰ H. Haumann, *Historia Żydów w Europie Środkowej i Wschodniej*, Warszawa 2000.

dzie Żydzi galicyjscy mówili po polsku lepiej niż w innych regionach, ale i tu nie zintegrowali się z polską społecznością⁷¹.

Były jednak i opinie przeciwne. Stanisław Krzesicki, należący do Związku Polaków Wyznania Mojżeszowego, stwierdzał, że najgorszy klimat dla asymilacji panował właśnie w Galicji, gdyż tam Polacy nie chcieli nawet dopuścić zasymilowanych Żydów do własnych organizacji, w przeciwieństwie do Królestwa Polskiego, gdzie Żydzi zasymilowani byli chętnie akceptowani przez polskie społeczeństwo⁷².

Żydzi z Królestwa Polskiego także asymilowali się stosunkowo szybko – proces ten zachodził już wcześniej, w okresie zaborów. Prym wiodła tu Warszawa, gdzie oprócz istnienia niezasymilowanego i zwartej społeczności żydowskiej następował szybki proces asymilowania się inteligencji. Podobne zjawisko widać w innych dużych miastach, a przede wszystkim w wieloetnicznej Łodzi. Jednak ziemie byłego zaboru rosyjskiego, poza obrębem Królestwa, to teren, na którym asymilacja przebiegała stosunkowo najwolniej. Wilno, mimo sporej warstwy inteligencji, pozostawało może nie całkiem poza obrębem asymilacji, ale w każdym razie nie była ona tam szczególnie widoczna. Nie znajdujemy tam na przykład znanych pisarzy pochodzenia żydowskiego⁷³. Jak wspominał Czesław Miłosz: „Zasadnicza różnica między Wilnem i etniczną Polską polegała na tym, że tam mieszkała spora ilość Polaków żydowskiego pochodzenia, natomiast u nas ciągle jeszcze traktowano takie jednostki jako wyjątki”⁷⁴.

Na dawne ziemie litewskie asymilacja nadeszła z opóźnieniem. Podczas gdy w Polsce centralnej osłabła ona w latach trzydziestych, właśnie wtedy pojawiła się w Wilnie. „Od lat trzydziestych, powoli ale pewnie, polonizacja zaczęła przenikać do intelektualnych środowisk żydowskich [...]. Ludzie z ulicy musieli oswoić się z językiem Mickiewicza”⁷⁵.

Miasto i wieś

Najczęściej asymilowali się Żydzi z dużych miast⁷⁶, najrzadziej – jak się wydaje – z małych miasteczek, szczególnie tych zamieszkałych w dużym pro-

⁷¹ Ł. Kaprańska, *Pluralizm kulturowy...*, s. 210.

⁷² *W sprawie polsko-żydowskiej...*, s. 11–12.

⁷³ H. Minczeles, *Vilna, Wilno, Vilnius...*, s. 247.

⁷⁴ Cz. Miłosz, *Rodzinna Europa*, Warszawa 1990, s. 98.

⁷⁵ H. Minczeles, *Vilna, Wilno, Vilnius...*, s. 247.

⁷⁶ Ta tendencja występowała już wcześniej – w Królestwie najszybciej asymilowali się Żydzi Warszawy i innych większych miast. A. Cała, *Asymilacja Żydów...*, s. 49–50.

cencie przez Żydów. W dużych aglomeracjach kontrola nad jednostką była znacznie mniejsza, można było przestać być tradycyjnym Żydem, nie narażając się na ogólne potępienie. A jeśli nawet rodzina i znajomi odwrócili się od polonizującej się, porzucającej dawny strój, tradycje i wiarę przodków jednostki, w wielkich miastach można było dobrać sobie inne środowisko i znaleźć w nim akceptację dla swej decyzji. Tymczasem w małym miasteczku nie sposób było bez rozgłosu zerwać z rodziną, przestać uczęszczać do synagogi, nie mówiąc już o przyjęciu chrztu. A takie postępowanie wywoływało gwałtowną reakcję, potępienie ze strony pozostałych Żydów, szczególnie tych najbardziej ortodoksyjnych. „Asymilacja ludności żydowskiej z otoczeniem wiązała się z odejściem od obyczajów, tradycji, a nawet prowadziła często do zmiany religii. A nad tym problemem czuwali już niezmordowani chasydzi”⁷⁷. Kontrola, sprawowana w małych miasteczkach przez społeczność, strach przed odrzuceniem powodowały, że asymilacja i konwersje (może poza grupą inteligencji, która i tak żyła poza głównym nurtem małomiasteczkowego życia) były nieliczne.

W małych miastach asymilowała się właściwie tylko inteligencja, która z racji studiów i tak musiała przynajmniej na pewien czas opuścić rodzinne strony. Młodzież, przynosząca się do dużych ośrodków akademickich albo kształcąca się w szkole średniej w sąsiednim mieście miała większe szanse na asymilację⁷⁸. Była też, niezależnie od wszystkiego, wyobcowana z małomiasteczkowej społeczności, nie brała udziału w codziennym życiu drobnych kupców i rzemieślników. Jednak inteligencja była zazwyczaj bardzo niewielką częścią takich społeczności. W Nowym Sączu na początku XX w.: „Asymilująca się inteligencja, nieliczna w stosunku do reszty społeczności, reprezentowana była przede wszystkim przez wolne zawody, prawników i lekarzy”⁷⁹. Niektórzy autorzy zwracają też uwagę, że Żydzi w małych miastach nie znajdowali środowisk polskich, do których mogliby aspirować. „Asymilacja, będąca domeną inteligencji i ewentualnie środowisk robotniczych, nie miała prawa bytu po pierwsze z uwagi na brak w tych miejscowościach takich środowisk, i po drugie, z uwagi na postawę sfer ortodoksyjnych, nadających tam ton życiu społeczności żydowskiej”⁸⁰.

Większość pamiętnikarzy podaje, że w miasteczkach rodziny zasymilowane były zjawiskiem rzadkim, nawet w Galicji. W Brzeżanach na przykład, według relacji jednej z przedwojennych mieszkanki, jej zasymilowana rodzina stano-

⁷⁷ Pułtusczy Żydzi okresu międzywojennego, oprac. M. Owsiewski, Pułtusk 1989, s. 15.

⁷⁸ R. Rentz, *Życie codzienne Żydów w miasteczkach międzywojennej Polski*, [w:] *Między Odrą i Dnieprem: wyznania i narody*, cz. II, zbiór studiów pod red. T. Stegnera, Gdańsk 2000, s. 109.

⁷⁹ E. Długosz, *Żydzi w Nowym Sączu*, Nowy Sącz 2000, s. 9.

⁸⁰ K. Zieliński, *W cieniu synagogi...*, s. 83.

wiła wyjątek: „Rodzina była przesiąknięta polską kulturą i związana z polską społecznością. Rzadko chodzili do synagogi. [...] w mieście było zaledwie kilka zasymilowanych rodzin żydowskich”⁸¹.

Asymilujący się Żyd, a tym bardziej konwertyta, w małym mieście pozostawał osamotniony – nie miał towarzystwa, nie mógł znaleźć życiowego partnera, a nawet pracy. Można więc było pozostać tradycyjnym Żydem lub opuścić miasteczko i wyjechać do dużego miasta albo za granicę. Ta tendencja pozostawała niemal niezmienna od końca XIX w., kiedy to „ciernistą drogę z małomiasteczkowego getta w odległy świat kultury Zachodu udało się pokonać jednak tylko nielicznym, szczególnie upartym w asymilacyjnym dążeniu jednostkom galicyjskiej społeczności żydowskiej. I sprawa ta nie była wyłącznie kwestią awansu społecznego, dla wielu przeszkodą zasadniczą okazała się ortodoksyjna tradycja, dominująca w małomiasteczkowych środowiskach żydowskich”⁸². Modernizacja małych miasteczek, zasiedlonych w dużym stopniu przez ludność żydowską, przebiegała w dwudziestoleciu międzywojennym niezwykle wolno. Nie znaczy to jednak, że w ogóle jej nie było. Choć trudno jeszcze mówić o asymilacji, to pewne zmiany – istotne z tego punktu widzenia – zachodziły. Na przykład stopniowo zmieniały się stroje. Część młodzieży pozostawała jeszcze przy tradycyjnym stroju, ale coraz więcej młodych ludzi ubierało się już „po europejsku”. W niewielkim Ostrowcu „znaczna część młodzieży żydowskiej w latach międzywojennych swym ubiorem nie odróżniała się od swych chrześcijańskich rówieśników. Coraz częściej spotkać można było obok siebie ojca z brodą i pejsami oraz syna ogolonego, w ubraniu modnie uszytym”⁸³.

Trzeba przy tym pamiętać, że, jak wyliczył Bohdan Wasiutyński, na przestrzeni zaledwie parunastu lat nastąpiło zarówno w byłej Galicji, jak i Kongresówce przemieszczenie się sporej liczby Żydów z małych miasteczek do wielkich ośrodków. „Zasadniczą cechą migracji żydowskiej wewnątrz Polski jest skupianie się Żydów w większych miastach”⁸⁴. Niosło to za sobą wielorakie skutki. Sądząc na podstawie opinii Wasiutyńskiego, mogło to raczej opóźnić asymilację – bo w wielkich miastach Żydzi stawali się niezależni gospodarczo od otoczenia, żyli w dużych skupiskach, mogli więc zakładać własne organizacje⁸⁵.

⁸¹ S. Redlich, *Razem i osobno...*, s. 47–48.

⁸² S. H. Kaszyński, *Pisarze żydowscy a literatura galicyjska*, [w:] *Ze sobą, obok siebie...*, s. 137.

⁸³ R. Rentz, *Żydzi w Ostrowcu w Polsce Odrodzonej*, [w:] W. R. Brociek, A. Penkalla, R. Rentz, *Żydzi ostrowieccy. Zarys dziejów*, Ostrowiec Świętokrzyski 1996, s. 64.

⁸⁴ B. Wasiutyński, *Ludność żydowska w Polsce w wiekach XIX i XX. Studium statystyczne*, Warszawa 1930, s. 223.

⁸⁵ *Ibidem*.

Jednak, z ogólniejszych tendencji wynika, że asymilacja przebiegała w dużych miastach bez porównania szybciej niż w małych, a więc tego typu migracje raczej przyspieszały, niż opóźniały postępy asymilacji.

Asymilacja dotyczyła przede wszystkim najmłodszego pokolenia, dorastającego już po wojnie, w wolnej Polsce, pobierającego naukę w szkołach polskich. Proces ten w przypadku młodzieży przebiegał w nieco inny sposób niż u ich rodziców. O ile starsi, asymilując się, całkowicie zrywali z żydowską społecznością, o tyle młodzież przejmowała polski język i obyczaje, ale często pozostawała nadal związana z religią, środowiskiem. W Siedlcach „niewielka część społeczności żydowskiej polonizowała się, przyjmując cało spuściznę duchową i religijną Polaków. Przeważnie Żydzi ci przechodzili na katolicyzm lub protestantyzm, czasami przybierali polsko brzmiące nazwiska, walczyli o wolność Polski. [...] Asymilacji ulegała również młodzież żydowska, która jednak nie zrywała więzi z judaizmem”⁸⁶.

Zasymilowani Żydzi w małych miasteczkach mieli pełną świadomość, że należą do „podwójnej mniejszości”: są nie tylko Żydami, ale Żydami zasymilowanymi. „Żydzi tego pokroju, co moja rodzina, zupełnie zasymilowana, stanowili wśród Żydów polskich zdecydowaną mniejszość”⁸⁷.

Jednak nie wszyscy historycy zgadzają się z twierdzeniem, że asymilacja w małych miastach przebiegała wolniej niż w wielkich. Bina Garncarska-Kadary wysunęła na przykład kontrowersyjną tezę, że szybciej laicyzowały się właśnie miejscowości małe. Podała przykład miasteczka Końskie, w którym laicyzacja i asymilacja młodzieży postępowała bardzo szybko, działały niemal wszystkie partie i organizacje żydowskie, a w radzie miejskiej radni PPS i żydowscy działacze socjalistyczni przez prawie cały okres międzywojenny stanowili większość⁸⁸. Można przypuszczać, że w ślad za laicyzacją szła asymilacja, a w każdym razie akulturacja.

Zdecydowanie wolniej asymilowali się także Żydzi z miejscowości większych, ale z silną, zorganizowaną wspólnotą żydowską. Dobrym przykładem może być tu Lublin. Historycy zajmujący się społecznością żydowską tego miasta podkreślają wolniejsze, niż w innych tego typu ośrodkach, tempo asymilacji. W bardzo interesującym porównaniu procentu ludności wyznania mojżeszowego mówiącej po polsku Lublin znajduje się na szarym końcu, nawet za Wilnem, gdzie, jak się często podkreśla, Żydzi i Polacy niewiele mieli kontaktów⁸⁹. „Może to sugere-

⁸⁶ E. Kopówka, *Żydzi siedleccy*, Siedlce 2001, s. 42.

⁸⁷ U. Huppert, *Podróż do źródeł pamięci*, Warszawa 2004, s. 7.

⁸⁸ B. Garncarska-Kadary, *Żydowska ludność pracująca...*, s. 236.

⁸⁹ Patrz rozdz. *Język*, gdzie przytoczone są statystyki.

rować wolniejszy, aniżeli w innych ośrodkach, przebieg procesów asymilacyjnych czy akulturacji, chociaż wskaźnik ten trudno traktować jako w pełni miarodajny dla określania »getta kulturalnego«. Ponieważ środowiska inteligentne asymilowały się zdecydowanie szybciej, winno to zarazem oznaczać, iż odsetek osób wykonujących pracę umysłową był w Lublinie niższy aniżeli w innych miastach⁹⁰. Podobnie w Kielcach zasymilowani Żydzi stanowili niemal niedostrzegalny margines: „Jeden procent kieleckich Żydów to były rodziny zasymilowane, spolonizowane [...], dla których wartością była polska kultura, a Polska ojczyzną”⁹¹.

Jednak trzeba też pamiętać, że w wielkich miastach, o dużym procencie ludności żydowskiej, asymilacja nawet sporej grupy Żydów mogła pozostać niezauważona. Istniały wciąż dzielnice żydowskie, pełne ludzi mówiących innym językiem, w odmiennych strojach – i ich dostrzegano przede wszystkim. Zasymilowani Żydzi byli trudni do identyfikacji, przynajmniej na pierwszy rzut oka. Stąd też warszawiak, wspominając swoje przedwojenne miasto, widzi w nim tylko tradycyjnych Żydów i stwierdza: „Żydzi warszawscy i polscy pozostają w swej zdecydowanej odrębności”⁹². Nie przychodzi mu na myśl, że Żydów zasymilowanych po prostu nie zauważył.

Z pamiętników – a i z wielu opracowań – wynika jednak, że nie było zasadą: im większa miejscowość, tym szybsza asymilacja. Wydaje się, że oprócz wielkich miast, stosunkowo szybko proces ten przebiegał w miejscowościach najmniejszych – na wsiach. Żydzi, dość rzadko osiedlający się na wsi, na ogół mieli tam tylko sąsiadów-Polaków. Aby utrzymywać stosunki towarzyskie, nie być całkowicie wyobcowanymi, bardziej zbliżali się do polskiej społeczności wiejskiej niż mieszkańcy małych miasteczek, którzy mieli wybór. Poza tym, co niemniej istotne, na wsiach niewielka była kontrola społeczności żydowskiej. Nikt z pobliskiego miasteczka, w którym była synagoga, tak naprawdę nie wiedział, z kim rodzina wiejskich Żydów utrzymuje kontakty, czy przestrzega zasad religii żydowskiej. Nawet dostęp do rabina i do wypełniania obrządków religijnych był utrudniony z powodu zakazu przemieszczania się w szabat i święta – a więc nawet wówczas wiejscy Żydzi nie zawsze mogli spotkać się ze współwyznawcami. Z konieczności trzeba było też wysyłać dzieci do najbliższej szkoły, nie mając do wyboru szkoły żydowskiej.

⁹⁰ T. Radzik, *Spółeczność żydowska Lublina w międzywojennym dwudziestoleciu. Obraz statystyczny*, [w:] *Żydzi w Lublinie...*, s. 146.

⁹¹ M. Maciągowski, *Ślad po mezuzie. O świecie, którego już nie ma*, [w:] *Z kroniki utraconego sąsiedztwa...*, s. 39.

⁹² Z. Pakalski, *Trylogia warszawska, cz. 1, Warszawa moich wspomnień 1935–1949*, Warszawa 1995, s. 300.

Zatem na wsiach z konieczności stosunki między Polakami a Żydami po prostu musiały być bliższe. A to, niezależnie od chęci i wyborów, prowadziło do pewnego rodzaju asymilacji. Widać to również w badaniach statystycznych: „Wskaźniki korelacji wyznania mojżeszowego z narodowością żydowską rozmaicie kształtowały się w ośrodkach różnego typu. W 1931 r. w miastach woj. lwowskiego wynosił on 71,3% (w Polsce – 82,9%), w tym we Lwowie – 75,6%, natomiast na wsiach zaledwie 57,9% (w Polsce – 82,8%). Zatem tak mały odsetek Żydów wśród ludności wiejskiej wyznania mojżeszowego może świadczyć, oczywiście przy uwzględnieniu poprzednich zastrzeżeń, o daleko posuniętej asymilacji Żydów wiejskich. Zresztą asymilacja na tym terenie zawsze była silna, tym bardziej na wsi, gdzie stosunkowo nieliczny element żydowski rozmywał się w masie polskiej lub ukraińskiej”⁹³.

⁹³ P. Trojański, *Liczba, rozmieszczenie oraz struktura wewnętrzna ludności wyznania mojżeszowego w województwie lwowskim w okresie międzywojennym*, [w:] *Lwów: Miasto...*, s. 257.

Rozdział V

Specyfika asymilacji w II Rzeczypospolitej

Niemal wszyscy badacze są zgodni, że rozpoczynające się na przełomie wieków odejście od ideologii asymilacji nasiliło się w okresie międzywojennym. Po powstaniu syjonizmu akulturacja i asymilacja nie były już jedyną możliwością wydostania się z getta. Paradoksalnie też, ruch asymilatorski w XIX w., choć niezakończony pełnym sukcesem – Żydzi zasymilowani lub wrośnięci w kulturę polską nie stali się po prostu Polakami, nie zostali bezdyskusyjnie wchłonięci przez społeczeństwo polskie – sprawiał, że asymilacja nie była już w okresie międzywojennym konieczna. Żydzi, którzy chcieli modernizować się, asymilować, mieli własne środowisko, mogli stawać się Polakami, obracając się głównie w środowisku zasymilowanych Żydów. Nie ulega wątpliwości, że proces asymilacji rozpoczął się w XIX w., w okresie rozbiorów¹. Była ona wtedy zarazem i łatwiejsza, i trudniejsza. Trudniejsza, ponieważ modernizacja środowisk żydowskich dopiero się zaczynała, Żydzi byli dotychczas zamkniętą społecznością, która z trudem otwierała się na nowe prądy, świecki sposób życia. Jednak, paradoksalnie, z powodu braku niezależności narodowej, istnienia niepodległego państwa polskiego, asymilacja była też łatwiejsza. W czasach zaborów istniała wspólnota losów – i Polacy, i Żydzi byli mniejszością narodową, znajdowali się „po tej samej stronie barykady”. Asymilacja do polskości, a więc kultury narodu niesprawującego władzy, nie mogła być tłumaczona jako chęć wybicia się, karierowiczostwo. Uznanie asymilacji pod zaborami było o tyle łatwiejsze, że współpraca z organizacjami polskimi (a jeszcze lepiej, uczestnictwo w polskiej konspiracji lub powstańczych oddziałach zbrojnych) jednoznacznie wskazywała na wybór. Podkreśla ten element Bogusław Miedziński, stwierdzając, że asymilacja do polskości w okresie zaborów była asymilacją do kultury narodu uciśnionego, była jednoznacznym wyborem polskości. Natomiast po wojnie przyjmowanie polskiej kultury przestało już być jednoznacznym wyznacznikiem

¹ A. Cała, *Asymilacja Żydów...*

polskości – nie było bowiem elementu dobrowolnego wyboru, a przede wszystkim bezinteresowności².

Kolejną kwestią, którą należy wytłumaczyć, jest to, jak pogodzić odrzucenie asymilacji przez nacjonalistów z faktem, że pozytywiści, najwięksi pisarze i publicyści XIX w. byli gorącymi zwolennikami asymilacji. Dlaczego Bolesław Prus czy Maria Konopnicka uznawali istnienie Polaków wyznania mojżeszowego, podczas gdy nacjonaści okresu międzywojennego twierdzili, że jest to twór sztuczny, nieistniejący? Od początku przyjmowano jedno z założeń – albo o idealizmie dziewiętnastowiecznym, który nie sprawdził się w praktyce, a szczególnie w wolnym państwie polskim, albo też o pewnych wydarzeniach, które uniemożliwiły realizację wizji dziewiętnastowiecznych pisarzy. Miałby być nim napływ „litwaków”, Żydów obcych nie tylko Polakom, ale nawet polskim Żydom, absolutnie niezwiązanych z polskością. Przed nimi właśnie musiała ugiąć się myśl asymilatorska, zarówno żydowska, jak i polska. Po ich przybyciu nastąpił gwałtowny rozwój nacjonalizmu żydowskiego. „Obecnie ruch asymilacyjny gra już tylko minimalną rolę w życiu zamieszkałego na ziemiach polskich żydostwa. Jeszcze tu i ówdzie tułają się jego niedobitki, godni prawdziwego szacunku jako ideowcy, ale zarazem zasługujący na politowanie jako ideowi bankruci”³.

Już przed I wojną światową widać załamywanie się idei asymilacyjnej. W 1912 r., po wyborach do Dumy, wielu polityków i publicystów z Królestwa, poprzednio zwolenników asymilacji, oskarżyło zasymilowanych Żydów o nie-łojalność. Aleksander Świętochowski zarzucał „rozdwojonym w duszy” zasymilowanym Żydom popieranie antypolskiego nastawienia społeczności żydowskiej, to, że pierwotna lojalność sporej części tych osób wobec Żydów okazała się silniejsza od ich polskości⁴. Towarzystwo Kultury Polskiej, utworzone wówczas i kierowane przez Świętochowskiego, oskarżało zasymilowanych Żydów o zdradę polskich interesów narodowych, a co za tym idzie członkowie tego Towarzystwa postawili sprawę narodowości na ostrzu noża. Nie można już było być i Polakiem, i Żydem. Trzeba było wybierać, asymilacja miałaby być całkowitym spolszczeniem, odcięciem się od środowiska żydowskiego⁵. Choć postawa Świętochowskiego wywołała polemiki, to nawet w środowisku stosunkowo liberalnym można już wówczas spostrzec pewną może nie niechęć, ale nieufność wobec asymilacji, zadawanie sobie pytania, czy asymilowani Żydzi są naprawdę Polakami.

² B. Miedziński, *Uwagi o sprawie żydowskiej...*, s. 27.

³ K. Kierski, *Kwestja żydowska...*, s. 58.

⁴ S. Rubinrot, *W imię prawdy. W sprawie żydowskiej z powodu uchwalenia odnośnej komisji w Sejmie polskim*, Warszawa 1919, s. 31–32.

⁵ A. Krzemiński, *Bojkot 1912 roku*, <http://www.niniwa2.cba.pl/bojkot.htm>.

Olbrzymie znaczenie w procesie asymilacji miała I wojna światowa. Przemiany zaczęły się na długo przed jej wybuchem, ale zdaniem wielu osób przyspieszyła je. Wielu Żydów znalazło się w armii, gdzie w błyskawicznym tempie poznawali nowe środowisko, inny sposób życia. Spotkanie obu środowisk było nieuchronne – i na froncie, i na zapleczu. Jak barwnie opisywał to I. B. Singer: „Naraz wybuchła wojna i wszystko wywróciło się do góry nogami. Żydzi w Polsce w ciągu jakichś dwóch, trzech lat przeszli proces, który w Rosji i na Litwie zajął wiele dziesięcioleci. Młodzieńcy, którzy jeszcze wczoraj nosili długie pejsy i kiwali się nad Talmudem, przedzierzgnęli się z dnia na dzień w komunistów. Chasydzkie domy modlitwy i domy nauki opustoszały w ciągu jednej nocy. [...] Zmiany wielce ułatwiła niemiecka i austriacka okupacja. Wśród żołnierzy i oficerów obu armii, w szczególności armii austriackiej, było sporo Żydów. Wojska Habsburgów zajęły najbardziej zacofane obszary Polski i od nich właśnie małomiasteczkowa młodzież słuchała wieści z szerokiego świata, w którym młodzi Żydzi studiują na uniwersytetach, romansują, robią karierę w armii. [...] W wielu miastach okupanci zmuszali piekarzy do wypieku chleba w szabas, a rzemieślników do wykonywania zakazanych w sobotę czynności. Młodzieńcy i panny, którzy zapadli na tyfus [...] leżeli w wyznaczonych szpitalach razem z nieżydowską młodzieżą. [...] W szpitalach podawano niekoszerne posiłki i ortodoksyjni młodzieńcy przekonali się po raz pierwszy, że od zjedzenia trefnych potraw się nie umiera”⁶. Po wojnie trudno było powrócić do wcześniejszych obyczajów, zamkniętej społeczności. Wyłom został zrobiony.

Ale była też i druga strona tego zjawiska. Ta sama wojna, która przyspieszyła asymilację, spowodowała też powstanie kolejnego negatywnego stereotypu, który utrudniał Żydom wejście do społeczeństwa polskiego. Było to stosunkowo powszechne przekonanie o „zdradzie”, o tym, że Żydzi popierali wrogów Polski. „Charakterystycznym zjawiskiem stało się często spotykane podczas I wojny światowej we wszystkich armiach działających na terenie Polski przekonanie, iż Żydzi współpracują z przeciwnikiem, dostarczając mu wiadomości szpiegowskich lub pomagając w inny sposób”⁷. Oskarżano Żydów o współpracę z Rosjanami, popieranie ukraińskich dążeń narodowych, o reprezentowanie niemieckich interesów na okupowanych terytoriach. „Znane są dzieje rządów niemiecko-żydowskich na terenach okupowanych na wschodzie [...]. »Naród wybrany« stał się prawicą Niemiec wyciągniętą na owe ziemie, spełniając wszel-

⁶ *Młode pokolenie Żydów polskich w okresie między dwiema wojnami* [1944], [w:] I. B. Singer, *Felietony...*, s. 43–45.

⁷ J. Tomaszewski, *Stereotyp mniejszości narodowych w II Rzeczypospolitej*, [w:] *Mity i stereotypy w dziejach Polski*, red. nauk. J. Tazbir, Warszawa 1991, s. 282.

kie funkcje, nawet dostarczycieli nieprzejrzanych rzesz białych niewolników, wywiezionych z Polski do Niemiec [...]”⁸.

To zresztą osobliwe zjawisko – Polacy, nie uznając Żydów za osoby narodowości polskiej, uważali za oczywiste popieranie przez nich w czasie wojny polskich interesów narodowych, a wszelkie inne wybory były traktowane jako odstępstwo i zdrada.

Po odzyskaniu niepodległości sytuacja zmieniła się diametralnie. Pierwszy zgrzyt to nieufność, czasami wręcz niechęć niektórych środowisk żydowskich do nowo powstającego państwa. Szczególnie dotyczyło to środowisk zasymilowanych Żydów galicyjskich, którzy w monarchii Habsburgów cieszyli się sporą wolnością i dużymi uprawnieniami i nie wiedzieli, czy ich sytuacja w wolnej Polsce nie ulegnie pogorszeniu. Wobec tego, nawet jeśli głośno nie wyrażali swoich wątpliwości, nie świętowali z takim zapałem jak Polacy. Polacy odzyskali niepodległość, Żydzi pozostawali mniejszością – w innym państwie. „Gdy wybuchła Polska, nastąpiła niepodległość, to był moment euforii w życiu Polaków. [...] Ale Polacy zauważyli, że społeczeństwo żydowskie – na ogół – nie podzielało tego wielkiego entuzjazmu. Szczególnie w tej części kraju, która była pod austriackim zaborem, gdzie Żydzi czuli się stosunkowo dobrze [...] i nowa Polska wyglądała dla nich mniej obiecująco aniżeli Austria, pod której władzą żyli. To musiało Polaków bardzo boleć i ja się temu nie dziwię”⁹.

Wspólnota losów już nie istniała. Polacy mieli własne państwo, Żydzi pozostali mniejszością narodową. Nie było już mowy o wybieraniu między większością a mniejszością, rządzącymi i rządzonymi, opowiedzeniem się asymilujących się Żydów po polskiej stronie. W wolnej Polsce taka jednoznaczna deklaracja, jak w okresie zaborów, nie była możliwa – praca w instytucjach polskich nie oznaczała pracy dla Polski, tylko pracę zarobkową. Asymilacja mogła być więc utożsamiana – i to przez obie strony – z chęcią ustawienia się po stronie większości, zrobienia kariery. Z kolei strona żydowska podejrzliwie patrzyła na każdy projekt asymilacji, który mógł stanowić w tych warunkach element wynarodowienia. A zatem społeczeństwo polskie z pewną nieufnością patrzyło na wszystkich Żydów, podejrzewając ich o brak lojalności wobec państwa polskiego. Nie ulega wątpliwości, że ta lojalność – raczej jednak mas żydowskich niż osób zasymilowanych – była czasem inna niż polska. Z tezą Ezry Mendelsohna polemizuje tu Tomasz Schramm, pisząc nie bez racji: „liczna ludność [...] wcale nie musiała być *a priori* pozytywnie nastawiona do państwa polskiego. Ezra

⁸ R. Umiastowski, *Terytorium Polski pod względem wojskowym. Część wstępna i pierwsza*, Warszawa 1921, s. 186.

⁹ R. Scharf, *O dwóch najsmutniejszych narodach...*, s. 133.

Mendelsohn pisze co prawda, że Żydzi »tradycyjnie byli ludnością lojalną politycznie, choć kulturowo i religijnie niezbyt skłoną do przystosowania i nie istniały powody, dla których nie mieliby być lojalnymi obywatelami państwa polskiego«. [...] Jednak w sformułowaniu tym kryje się charakterystyczny niuans – ludność »tradycyjnie lojalna politycznie« mogła być takową i wobec innego państwa. Lojalizm był naturalną postawą ludności, która, wyobcowana ze społeczeństwa tego czy innego wyznania chrześcijańskiego i przynajmniej potencjalnie narażona na prześladowania, oparcia szukała w państwie. Ponadto jednak dla ludności żydowskiej – poza zasymilowaną – pojęcie ojczyzny miało charakter specyficzny, zdecydowanie odmienny od polskiego, z którym teraz było konfrontowane¹⁰. Z kolei ludność zasymilowana, w pełni lojalna, musiała tę lojalność udowadniać – czego Polacy robić nie musieli. A i tak spotykała się z podejrzliwością, oskarżeniami o interesowność, o możliwość nagłej zmiany swojej postawy.

¹⁰ T. Schramm, *Żydzi wobec odradzania się państwowości polskiej*, [w:] *Przełomy w historii...*, t. II, s. 238–239.

Część II. Życie codzienne

Rozdział I

Tożsamość narodowa

Pisanie o samoświadomości narodowej zasymilowanych lub dążących do tego Żydów jest obarczone pewną wewnętrzną sprzecznością. Jeśliby bowiem uznać, że Żydami zasymilowanymi są tylko ci, którzy uważają się za Polaków – i tylko za Polaków – całe rozważania tracą swój sens. Przecież asymilacja – nawet głęboka – nie musi oznaczać jednoznacznej identyfikacji z narodem polskim, ani też całkowitego zapomnienia o żydowskich korzeniach. Daniel Grynberg uważał, że nawet głęboko zasymilowani Żydzi „czuli się Polakami, ale ich poczucie narodowe nie wykluczało dochowywania wierności wybranym elementom tradycji żydowskiej”¹. Działo się tak z różnych przyczyn.

Przede wszystkim trzeba zwrócić uwagę na często dziś pomijany fakt, że nowoczesna świadomość narodowa żydowska kształtowała się pod wpływem stosunkowo nowego prądu, jakim był syjonizm. W przybliżeniu do końca XIX w. uznawano, że określenie „Żyd” dotyczy raczej religii, obyczajów, tradycji i języka niż narodu w dzisiejszym rozumieniu. Dla dziewiętnastowiecznych Żydów bycie Polakiem wyznania mojżeszowego mogło być dzięki temu łatwiejsze do przyjęcia, nie powodowało bowiem konieczności wyboru między dwiema przynależnościami narodowymi, a tylko przyjęcie założenia, że mogą istnieć Polacy różnych wyznań. W okresie międzywojennym, szczególnie w latach trzydziestych, taka postawa nie była już możliwa. Żydzi stali się narodem, zarówno w świadomości własnej, jak i innych nacji. Zasymilowani Żydzi musieli zatem jednoznacznie określić swą narodową przynależność.

Na drugą kwestię zwróciła uwagę Antonina Kłosowska. Stwierdziła ona, że narodowość wypływa z dwóch źródeł – z prawa krwi, *ius sanguinis*, czyli przyjęcia, że dziedziczy się ją po rodzicach, i jednocześnie z prawa terytorium, *ius*

¹ D. Grynberg, *Warianty i ewolucja tożsamości narodowej Żydów*, [w:] *Studia z dziejów Żydów w Polsce: materiały edukacyjne dla szkół średnich i wyższych*, t. I, red. Z. Borzymińska, Warszawa 1995, s. 145.

soli, czyli miejsca urodzenia². W przypadku osób urodzonych w rodzinach żydowskich na terenach polskich powstawała w ten sposób nierozwiązywalna sprzeczność. Można zresztą prześledzić proces, zachodzący w okresie dwudziestolecia, gdy coraz istotniejsze – pod wpływem teorii rasistowskich – stawało się prawo krwi, a zatem coraz trudniejsza była sytuacja zasymilowanych Żydów, którzy czuli się Polakami.

Od razu nasuwa się tu pytanie, czy uprawnione jest założenie, że zasymilowany Żyd musiał dokonywać jednoznacznego wyboru. W wielonarodowych Stanach Zjednoczonych, przynajmniej współcześnie, nie jest to wcale konieczne. Można być Amerykaninem, a jednocześnie Żydem, Polakiem, Irlandczykiem. Nawet we współczesnej Polsce można się już nad tym zastanawiać. W pracy o Januszu Korczaku autor zapytał, nie bez racji: „czyż można powiedzieć o kimś, kto wyrósł w Polsce, na pograniczu dwóch różnych kultur i tradycji, i kto od dzieciństwa wchłaniał elementy jednej i drugiej, że jest bardziej żydowski czy bardziej polski”³. Jednak w międzywojennej Polsce sytuacja podwójnej tożsamości nie była akceptowana, przy czym konieczność opowiedzenia się po jednej ze stron rosła w miarę upływu czasu. A zatem „prawdziwym Polakiem” mógł być tylko ten, który przyznawał się do jednej narodowości – polskiej.

A to wcale nie było takie łatwe. Środowiska żydowskie, nawet te spolonizowane, wiele dzieliło od środowisk polskich. Przede wszystkim religia, czasem język, ale także otoczenie i kultura. Wszyscy zasymilowani Żydzi, którzy nie przyjęli chrztu, w dokumentach mieli wpisana religię mojżeszową, a to czasem wbrew ich chęci czyniło z nich co najwyżej „Polaków wyznania mojżeszowego”, a więc nie po prostu „Polaków”.

Kolejną kwestią była rodzina. Nawet najbardziej spolonizowane rodziny żydowskie miały krewnych, którzy wcale się za Polaków nie uważali. Podziały narodowościowe przebiegały w poprzek rodzin, nie wszyscy, nawet z tego samego pokolenia, deklarowali taką samą przynależność narodową. Dotyczyło to nie tylko wyboru między narodowością polską a żydowską, ale także dokonującej się czasem jeszcze w poprzednich pokoleniach asymilacji z innymi narodowościami. Pisząc o członkach swojej rozgałęzionej rodziny, Witold Leder wspominał, że „asymilacja ta odbywała się w różnych kierunkach pod względem językowym i narodowym”⁴. Zatem nawet Polacy pochodzenia żydowskiego

² A. Kłoskowska, *Pogranicze kulturowe w perspektywie badań biograficznych*, [w:] *Inni wśród swoich*, red. W. Władyka, Warszawa 1994, s. 103.

³ A. Lewin, *Korczak znany i nieznan*, Warszawa 1999, s. 117.

⁴ S. i W. Lederowie, *Czerwona nić. Ze wspomnień i prac rodziny Lederów*, Warszawa 2005, s. 8.

mieli często w swej rodzinie osoby różnych narodowości, co unaoczniało inną genezę ich przynależności narodowej – nie pochodziła z urodzenia, a z wyboru.

Kolejnym problemem była zmienność postaw osób znajdujących się na pograniczu narodowościowym polsko-żydowskim. W wielu rodzinach następowała asymilacja – osoby, które w momencie powstania II Rzeczypospolitej czuły się Żydami, pod koniec jej istnienia deklarowały się jako Polacy. Jednak często zachodziła sytuacja odwrotna. Pod wpływem antysemityzmu z jednej strony i rosnącego zainteresowania syjonizmem z drugiej wiele młodych osób z całkowicie spolonizowanych rodzin zaczęło czuć się Żydami.

Trudno też do końca powiedzieć, co właściwie oznaczała tożsamość żydowska. Jeśli nie była ona ściśle powiązana z przestrzeganiem zasad religijnych, to, jak słusznie zauważył Joachim Schlör, trudno jest zdefiniować tożsamość ludzi, którzy nie są jednolici ani pod względem religijnym, ani kulturowym, ani społecznym. Autor skłaniałby się raczej do opinii, że Żydzi zyskiwali negatywną tożsamość jako „obcy”, zdefiniowani tak przez ludzi, pośród których żyli⁵.

Najpoważniejszym problemem w badaniach nad tożsamością narodową są źródła. Pracy dotyczącej samoświadomości, poczucia narodowego nie można oprzeć na innych materiałach niż dzienniki i pamiętniki. Te jednak – z wyjątkiem na szczęście istniejących, ale nielicznych z okresu międzywojennego – obarczone są poważną skazą, o której wspominałam już we wstępie, a która w tym wypadku wydaje się najtrudniejsza do „obejścia”. Okres okupacji niemieckiej spowodował bowiem, że wszystkie osoby pochodzenia żydowskiego, niezależnie od tego, jak same określały się przed wojną, zostały zaliczone przez okupantów do narodowości żydowskiej. W czasie wojny rozległa skala, na której umieszczali się zasymilowani Żydzi – od całkowitej polskości do całkowitej żydowskości – została zredukowana do dramatycznego i jednoznacznego przypisania. Albo się było Żydem, albo nie. Zatem wszyscy ci, którzy uważali się w okresie międzywojennym całkowicie czy częściowo za Polaków, wojnę przeżyli jako Żydzi. Nie mogło to pozostać bez wpływu na wspomnienia. Piszą o tym zresztą niektórzy pamiętnikarze, wskazując, że to dopiero wojna kazała wielu ludziom jednoznacznie określić swą narodowość: „przez 6 lat mojego szkolnego życia przed wojną nie słyszałem przeciwstawień typu »Polak – Żyd«. Rozróżniano: »katolik – żyd«. W świadomości ludzi kryteria »narodowościowe« (»rasowe«) wprowadzili chyba głównie Niemcy. Znani mi wówczas Żydzi czuli się Polakami, potem o Polskę walczyli i wielu z nich za nią ginęło. A gdyby

⁵ J. Schlör, *W poszukiwaniu regionalnej tożsamości Żydów ze Wschodu*, [w:] *Regiony pograniczne Europy Środkowo-wschodniej w XVI–XX wieku*, zbiór studiów pod red. M. Wojciechowskiego i R. Schattkowsky'ego, Toruń 1996, s. 165.

mnie ktoś zapytał, czy jestem Polakiem, czy Żydem – nie umiałbym mu odpowiedzieć »aut-aut«, bo jestem jednym i drugim. Pytania takie powinny przejść do historii niemieckiej – i sowieckiej! – okupacji”⁶.

Drugą kwestią jest wiarygodność wypowiedzi. Przede wszystkim nasuwa się pytanie, na ile osoby deklarujące się jako „Polacy” czy „Żydzi” pamiętają swoje uczucia sprzed paru dziesiątków lat. Tu jednak należałoby przyjąć, że kwestia przynależności narodowej, szczególnie wśród dzieci i młodzieży uczącej się, była tak istotna, że trudno zapomnieć, z kim utożsamiano się przed wojną. Kwestia identyfikacji łączyła się niezwykle często, jak wynika z większości pamiętników, z odrzuceniem przez grupę, a to najczęściej pozostaje w pamięci człowieka na zawsze. Jeszcze bardziej podejrzliwie należy analizować wypowiedzi osób trzecich, biografów, którzy próbują rozstrzygnąć, jakie uczucia żywiły opisywane przez nich postaci. „Na pograniczu dwu kultur polskiej i żydowskiej Hemar przeżywał problem tożsamości, zadawał sobie zapewne pytanie: kim właściwie jest? Na ile jego uniesienia i egzaltacje są prawdziwe?” – zastanawia się Jan Bill⁷. Oczywiście, można wnioskować, tak jak to robi autor, z działalności danej postaci – wyborów politycznych, używanego języka, przystąpienia do walki po stronie polskiej – ale jednak pozostaje tu spory margines błędu, bowiem trudno jednoznacznie zidentyfikować cudze poczucie przynależności narodowej.

Więszym problemem może być zwykła mistyfikacja. Trzeba pamiętać, że ludzie, którzy obecnie spisują swoje wspomnienia, mieszkają w Polsce lub też wyemigrowali bezpośrednio lub parę lat po wojnie. Można by sądzić, że ci pierwsi będą podawać częściej narodowość polską, pozostali – przyznawać się raczej do narodowości żydowskiej, czując niechęć do kraju, z którego wyjechali. Okazuje się jednak, że taka prosta zależność nie zachodzi. Część (choć niewielka) osób, które w Polsce pozostały, nie czuła się i nie czuje Polakami, natomiast w pamiętnikach emigrantów widać wyraźną nostalgię za krajem dzieciństwa, a co za tym idzie, chętnie przyznawanie się do polskości. Tu jednak można zastanawiać się nad problemem dostępności tego typu źródeł. Osoby, które wyemigrowały i teraz w najmniejszym stopniu nie poczuwają się do polskości, często żywią niechęć do kraju urodzenia. Nie będą zatem skłonne publikować pamiętników w Polsce, a polskie wydawnictwa raczej niechętnie będą wydawały prace o wyraźnie wrogim Polsce nastawieniu.

⁶ Z. R. Grabowski, *Jestem Polakiem i Żydem*, [w:] *Losy żydowskie. Świadectwo żywych*, red. M. Turski, Warszawa 1996, s. 22.

⁷ J. Bill, *Poetycki świat Hemara (wybrane zagadnienia z twórczości M. Hemara)*, Wrocław 1999, s. 7.

Nie wszyscy też, niestety, pamiętniki pisali. Poza zasięgiem pozostaje niewielka, ale licząca się grupa wielkiej burżuazji, której przedstawiciele nie opublikowali swych wspomnień. Tymczasem właśnie w tej grupie asymilacja wydawała się być najdalej posunięta, małżeństwa mieszane na porządku dziennym, a w kontaktach towarzyskich liczyło się w większym stopniu stanowisko czy fortuna, niż religia.

Poza tym istnieje problem, o którym wspomina się w bardzo niewielu źródłach. Nie wszyscy, którzy deklarowali się jako Polacy i naprawdę się tymi Polakami czuli, dostatecznie znali język i kulturę, by móc swobodnie poruszać się w polskim społeczeństwie. I nie zawsze chodziło tu o karierę, mimo że takie oskarżenia padały ze strony obu społeczności. Wielu spośród tych ludzi po prostu wolało być Polakami, deklarowało się jako tacy, mimo jeszcze niepełnej asymilacji. Jak pisał jeden młodych pamiętnikarzy: „Dla wielu młodych Żydów powstała sytuacja raczej tragiczna: niektórzy z nich czuli się rzeczywiście Polakami, inni, choć nie mieli tych uczuć, chcieli stać się Polakami. Zarówno jednych, jak i drugich odrzucano, czasem bezlitośnie”⁸.

Oczywiście poza pamiętnikami można powoływać się na oficjalne deklaracje, składane w czasie spisów, w dokumentach, w szkołach, gdzie jednoznacznie trzeba było opowiedzieć się za jedną z dwóch narodowości. Wówczas wiele osób z zasymilowanych rodzin podawało narodowość polską. Trzeba jednak pamiętać, że nie oznaczało to wcale jednoznacznego, wewnętrznego wyboru. Osoby te bliższe były narodowości polskiej, taką więc podawały. Nie wyklucza to możliwości, że poza oficjalnymi deklaracjami nie rozważały głębiej swej przynależności narodowej. Nie zawsze też takie dane można przyjmować – jak czynią to niektórzy autorzy – za dobrą monetę⁹.

Wiadomo zatem, że podawanie oficjalnie narodowości polskiej czy żydowskiej nie musiało odpowiadać prawdziwym wyborom. Mogło wynikać albo z oportunistycznego, albo też z konieczności złożenia jednoznacznej deklaracji tam, gdzie o jednoznaczności uczuć nie mogło być mowy. Dlatego zdarzało się, że osoby wywodzące się z podobnych rodzin, w niemal jednakowym stopniu zasymilowane, deklarowały odmienne narodowości. Zabawny tego przykład przytacza Bronisław Szatyn: „W pierwszym dniu mojej obecności w szkole otworzył wielki dziennik i zaczął wpisywać dotyczące się mnie dane, między innymi spytał o narodowość. Odpowiedziałem, że jestem Żydem. Sadowski wznosił oczy do góry, jakby z Bogiem rozmawiał, po czym odezwał się w te

⁸ S. Rogoziński, *Moje szczęśliwe życie*, Łódź 1994, s. 71.

⁹ Patrz rozdz. *Czy asymilacja Żydów w ogóle była możliwa*.

słowa: – Dziękuję Ci, Boże. Myślałem, że umrę, nigdy nie zobaczywszy Żyda. [...] Okazało się, że dwaj pozostali koledzy Żydzi, a także Żydzi w niższych klasach podawali swą narodowość jako »Polacy wyznania mojżeszowego«. Sadowski uważał to za absurd, dla mnie też wyglądało to śmiesznie. [...] w wielkiej mierze winna była sama administracja, gdyż wymagano aż trzech rubryk: państwowość, religia i przynależność narodowa. Był to dziwotwór, z którym nie każdy umiał dać sobie radę. Żydzi po prostu się bali, że jeśli będą podawać narodowość żydowską, to mogą być posądzeni o antypaństwowość¹⁰.

I wreszcie kwestia fundamentalna, o której jednak łatwo zapomnieć. Co to właściwie oznacza „narodowość”? Czy dla Żydów podających narodowość polską oznaczało to dokładnie to samo, co dla ówczesnych Polaków, czy nawet współczesnych historyków. Warto przytoczyć wypowiedź przewodniczącego zarządu Związku Żydów Uczestników Walk o Niepodległość Polski Okręgu Małopolski Wschodniej, dr Zirlera, na sesji Rady Miasta Lwowa w marcu 1937 r., z której jednoznacznie wynika, że w niektórych wypadkach rozumiano słowo „naród” na sposób francuski – utożsamiając naród z obywatelstwem. „W ostatnich czasach przejawia się tendencja ograniczenia pojęcia Polak do żywołów ściśle etnicznych, czy tylko chrześcijańskich, a choćby nawet i rasowych, a przecież Polakiem jest każdy, kto tę ziemię zamieszkuje i czuje się jej synem, bo naród to państwo, a państwo to wszyscy jego obywatele. [...] Śmiem twierdzić, że Żydzi polscy w ogóle, a w szczególności ludność żydowska naszych ziem południowo-wschodnich w przytłaczającej swej większości kryterium temu odpowiada¹¹. Zarówno w okresie międzywojennym – i dla Polaków, i dla podkreślających swą narodową odrębność Żydów – jak i obecnie, dla przeważającej większości współczesnych historyków i socjologów takie rozumienie pojęcia „naród” było i jest obce. Jeśliby bowiem przyjąć takie kryterium, to w ogóle nie ma co rozważać świadomości narodowej czy asymilacji – wszyscy Żydzi byli bowiem jednocześnie Polakami.

Nie ulega więc wątpliwości, że w tym wypadku pamiętniki pozostaną jedynym w miarę wiarygodnym źródłem. Bardzo trudno jest jednak stworzyć jakąś spójną klasyfikację – w gruncie rzeczy, ile było rodzin, ile było w nich osób – tyle sposobów samoidentyfikacji. W dodatku w okresie międzywojennym w większości zanikły organizacje i czasopisma asymilatorskie, które dawały jednoznaczną odpowiedź na pytanie o narodowość – Polak wyznania mojżeszowego.

¹⁰ B. Szatyn, *Na aryjskich papierach*, Kraków 1987, s. 85.

¹¹ M. Jabłonowski, Związek Żydów Uczestników Walk o Niepodległość Polski (1929–1939), maszynopis w posiadaniu W. Wierzbienca, za: W. Wierzbieniec, *Związek Żydów Uczestników Walk o Niepodległość Polski we Lwowie (1932–1939)*, [w:]: *Lwów: miasto...*, s. 300.

Można jednak, choć będzie to znacznym uproszczeniem, podjąć próbę stworzenia pewnego schematu, mimo że będzie on z konieczności nieco sztuczny i nie uwzględni wszystkich możliwości.

Podwójna przynależność

Niewiele osób – zarówno spośród Polaków, jak i Żydów – akceptowało podwójną przynależność narodową. Był to jeden z możliwych wyborów, coraz trudniejszy w miarę upływu czasu. Istniała jednak grupa ludzi, którzy, wychowani w domach wielokulturowych, łatwiej akceptowali podwójną, a nawet potrójną tożsamość: „Ojciec szukał pośredniej drogi między trzema światami: kulturą polską, niemiecką i żydowską. Nie różnił się tym od otoczenia, które nie widziało rozbieżności między swym pochodzeniem a wartościami kraju, w którym żyli, ani konfliktu między wartościami państwa a duchem ogólnoeuropejskim. Od wczesnego dzieciństwa wpajano we mnie przekonanie, że jestem równocześnie Żydem, Polakiem i Europejczykiem” – wspomina autor wychowany na Śląsku Cieszyńskim¹². Może jednak w tym wypadku miejsce jego zamieszkania – na pograniczu kulturowym, gdzie przynależność narodowa wielu mieszkańców, nie tylko pochodzenia żydowskiego, nie była jednoznaczna – sprawiało, że nie czuł się wyobcowany. W innych sytuacjach osoby potwierdzające swoją podwójną tożsamość twierdziły, że nie czuły się w tej sytuacji dobrze. „Nigdy nie czułem się Polako-Żydem czy Żydo-Polakiem. Nie znosiłem metysów. Zawsze czułem się Żydem-Żydem, i Polakiem-Polakiem. [...] Zawsze byłem dumny [...] że jestem Polakiem, że jestem Żydem. A także zrozpaczony: że jestem Polakiem, że jestem Żydem” – deklarował Aleksander Wat¹³. Charakterystyczne jest także to, że osoby o podwójnej tożsamości nie zawsze określały się w taki sam sposób. Na przykład Wat w innym miejscu stwierdził: „Jestem i zawsze byłem Żydem-kosmopolitą mówiącym po polsku i tyle”¹⁴.

Podwójna identyfikacja występowała czasem wśród dzieci żydowskich, wychowywanych w kulturze żydowskiej, ale w rodzinach nieortodoksyjnych, które były otwarte na kontakty ze środowiskiem polskim, a nawet wysyłały dzieci do polskich lub polskojęzycznych szkół. Pod wpływem szkoły, a przede wszystkim lekcji historii, literatury, uroczystości obchodzonych rocznic narodowych, uczniowie tych placówek zaczynali czuć się polskimi patriotami. To po-

¹² R. Frister, *Autoportret z blizną*, Warszawa 1996, s. 22.

¹³ A. Wat, *Dziennik bez samogłosek. Pisma wybrane*, t. II, Londyn 1986, s. 7.

¹⁴ *Ibidem*, s. 96.

wodowało, że stosunkowo wcześniej zaczęli stawiać pytania o własną przynależność narodową.

Częściej akceptacja przynależności do kilku kultur zdarzała się w starszym pokoleniu, wychowanym pod zaborami. Wydaje się, że wówczas społeczeństwo polskie chętniej – szczególnie w Galicji – akceptowało możliwość bycia jednocześnie Żydem i Polakiem. Wiele osób, nawet wywodzących się z rodzin o tradycjach żydowskich, pod wpływem szkoły, a przede wszystkim nauczanej w niej historii Polski, poczuło głęboką więź z tym krajem. Ta „podwójna tożsamość” utrwalona na wiele lat przed odzyskaniem niepodległości, utrzymywała się nawet wówczas, gdy nie była już akceptowana – w latach trzydziestych. W swym dzienniku Wiktor Chajes pisał: „Wybaczcie mi, bracia Żydzi, ale nie chcę kłamać. Marzę o Palestynie dla Żydów, uważam ją za jedyne rozwiązanie kwestii żydowskiej (równorzędnie z krańcową asymilacją), ale morze polskie jest mi osobiście i wewnątrznie od Palestyny bliższym. Z zasady *non bis idem* ja dziwnym zrządzeniem losu jestem Polakiem i Żydem. [...] Żydostwo jest ze mną, a we mnie jest Polska”¹⁵.

Trzeba jednak pamiętać, że brak jednoznacznej identyfikacji narodowej, szczególnie widoczny przed 1918 r., mimo że w Galicji niepotępiany, powodował, iż liczba środowisk, w których można było zostać zaakceptowanym dramatycznie się zmniejszała. „Rodzina Koflerów była gdzieś w połowie drogi między żydostwem a polskością, jednocześnie silnie przyciągała ją kultura niemiecka, w efekcie – można powiedzieć, że była zawieszona w pewnej próżni, i nigdzie – poza własną, wąską grupą żydowskich ziemian – nie przynależała tak naprawdę”¹⁶.

Znacznie częściej podwójna identyfikacja występowała wśród osób wywodzących się z terenów niejednorodnych narodowościowo – Galicji, Śląska Cieszyńskiego, z Łodzi. Jak wspomina jeden z pamiętnikarzy swą matkę: „Była Żydówką wśród Żydów, Austriaczką wśród Austriaków i Polką wśród Polaków; posiadała nie tylko zdolność, ale też głęboką potrzebę asymilacji; [...] potrafiła w jednym momencie wypowiedzieć błogosławieństwo nad świecami szabasowymi, a za chwilę zjeść kilka plasterów boczku w przekonaniu, że służy to dobrze zdrowiu człowieka. [...] mama była przekonana, że jedynym remedium na antysemityzm jest asymilacja i aby uchronić przed nim swoje dzieci należało zapewnić im nienaruszalne fundamenty polskości”¹⁷.

¹⁵ W. Chajes, *Semper fidelis. Pamiętnik Polaka wyznania mojżeszowego z lat 1926–1939*, wstępem i przypisami opatrzył P. Pierzchała, Kraków 1997, s. 131.

¹⁶ E. Koźmińska-Frejlak, *Wstęp*, [w:] O. Kofler, *Żydowskie dwory...*, s. 11.

¹⁷ M. Anstadt, *Dziecko ze Lwowa...*, s. 20–21.

Zazwyczaj jednak sytuacja podwójnej przynależności była trudna dla osoby zainteresowanej, a wręcz nie do zaakceptowania przez oba społeczeństwa – polskie i żydowskie, które żądały od swych członków jednoznacznej deklaracji i wyłączności. Oba też odrzucały osoby niezdecydowane, z pogranicza. Typowy przykład to Antoni Słonimski, atakowany przez wszystkie strony, przez każdą uznawany za „obcego”, „odszczępieńca”, „zdrajcę”. „Był bowiem Słonimski atakowany z dwóch stron: przez antysemitów i przez nacjonalistyczne kręgi żydowskie. Oponenti chcieli wymóc pożądane przez nich zachowania i doprowadzić do samookreślenia: antysemita chcieli wpędzić Słonimskiego w »sytuację Żyda«; przedstawiciele niektórych grup syjonistycznych uważali naczelnego felietonistę »Wiadomości Literackich« za antysemitę”¹⁸.

A zatem, choć pokolenie rodziców radziło sobie z podwójną czy wielokrotną tożsamością, zdawało sobie sprawę, że ich dzieci będą musiały dokonać wyboru. To, co było możliwe dla ojców, stało się niemożliwe dla osób dorastających w latach trzydziestych. Rodzice byli jeszcze przekonani, że można funkcjonować niezależnie w kilku płaszczyznach społecznej rzeczywistości. Ojciec Stefana Morawskiego przez wiele lat wykręcał się od odpowiedzi synowi, kim właściwie jest. Tymczasem dla syna podwójna tożsamość, obchodzenie podwójnych świąt, stawało się coraz bardziej niepokojące. Wreszcie, po dłuższym czasie pytań i nagabywań ojciec stwierdził, że jego tożsamość jest podwójna: „kulturowo i w porządku społeczno-państwowym należy całkowicie i jedynie do Polski [...]. Natomiast religijnie wciąż chce pozostać przy wierze przodków [...]”¹⁹. Jednak o ile ojciec funkcjonował w tej „złożoności” całkiem dobrze, o tyle jego syn, który spotykał się z antysemityzmem nawet wśród swoich szkolnych kolegów, nie bardzo potrafił sobie poradzić z tą sytuacją. „Ojciec mój mówił w pogodny sposób o podwójnej tożsamości. Ja rzecz odczuwałem inaczej – jako znacznie bardziej powikłaną i wysoce dramatyczną (kto wie czy nawet nie tragiczną), bowiem moja jedyna tożsamość zderzała się z jej odmową zewnątrz, a nawet podejrzliwością wobec mojej samowiedzy”²⁰.

Młodsze pokolenie chciało zatem uzyskać jednoznaczną odpowiedź na pytanie o swoją narodowość i tożsamość. Syn „Żydówki wśród Żydów i Austriaczki wśród Austriaków” pisał: „Nie było mi łatwo, dziecku zasypywanemu sprzecznymi informacjami o swoim żydostwie i polskości, określić własną tożsamość”²¹.

¹⁸ M. Pytasz, „Nie mam recepty na zbawienie świata...”. Wokół „Kronik tygodniowych” Antoniego Słonimskiego, Katowice 1987, s. 70.

¹⁹ S. Morawski, *Kto-m zacz?*, [w:] *Losy żydowskie...*, s. 87.

²⁰ *Ibidem*, s. 39.

²¹ M. Anstadt, *Dziecko ze Lwowa...*, s. 128.

Podobnie inna pamiętnikarka, która była jako dziewczynka mieszkanką wielokulturowej Łodzi, uważała, że mieszanie kultur, brak jednoznacznego wyboru, były ze strony jej matki w gruncie rzeczy dziecinny zabieg, próbą uporządkowania świata, który napawał ją lękiem. „W naiwnym świecie, który mama chciała sobie stworzyć, przeplatała polskie piosenki piosenkami żydowskimi [...]. Była to mieszanina współczesnej jej kultury, każdej kultury znajdującej się na ulicach przedwojennej Łodzi, pragnienie upojenia się nią, by zapomnieć o głębokich lękach, o totalnej utracie poczucia bezpieczeństwa całego świata”²². Córka już jednak nie potrafiła zaakceptować takiej mieszanki kulturowej.

Problem polegał na tym, że młodzież nie była w stanie dać jednoznacznej odpowiedzi, kim są, nawet samym sobie, a uznawała jednoznaczność w tym względzie za konieczną. Czuła się jednocześnie przynależni i nieprzynależni do obu narodów. W każdym wypadku czegoś brakowało, by móc zdecydowanie określić się jako Polak czy Żyd: „myśmy wszyscy byli bardzo tacy, jak by to powiedzieć, zmieszani. Nie wiem, jak to wytłumaczyć, dlatego że nie mogłem się nie czuć i nie mogłem się czuć Polakiem. Dlatego że słowo »Polak« jak się mówi, to znaczy, że to nie jest Żyd, a jak ja mogę się czuć Polakiem, jeżeli nie jestem katolikiem [...]. Z drugiej strony, ja wyrosłem jednak w polskość”²³. Szczególnie osobom wychowywanym w domach, w których obecne były jednocześnie dwie kultury, trudno było się jednoznacznie określić, ponieważ wpływ obu był niemal jednakowy. „Ukształtowała mnie jako człowieka bardziej kultura polska niż żydowska. Co do tradycji, nie byłbym pewny własnej oceny” – zastanawia się nad tym Aleksander Ziemny²⁴.

Najtrudniej było dokonać wyboru tam, gdzie w domu kultywowano równolegle obie tradycje narodowe. Mieszały się wtedy dwa światy, dwie kultury, czasem dwa języki, a zatem kłopoty z własną tożsamością nasilały się, szczególnie w czasach, gdy trudno już było jednocześnie uważać się za przynależnego do obu narodów. Julian Aleksandrowicz wspominał o wynikających z tego trudnościach z jednoznacznym wyborem: „W naszych domowych zwyczajach było wiele elementów polskich [...]. Dlaczego człowiek pochodzenia niemieckiego może być Polakiem, a żydowskiego nie? Przywiązanie do polskiej kultury i racji stanu najbardziej manifestował stryj Izidor, który był aktywnym członkiem »Sokoła« [...]. Moja rodzina uważała się za zasymilowaną. Podtrzymywano też tradycje żydowskie. Na przykład co piątek zapalano świece... [...] Ja natomiast

²² D. Schereibaum, *Na szczyt samotnej góry*, Warszawa 2001, s. 233.

²³ D. Aleksandrowicz (R. Aleksandrowicz), [w:] A. D. Pordes, I. Grin, *Ich miasto. Wspomnienia Izraelczyków, przedwojennych mieszkańców Krakowa*, Warszawa 2004, s. 75.

²⁴ A. Ziemny, *Resztki mniejszości czyli Żydzi polscy dzisiaj*, Łódź 2000, s. 34.

nigdy nie byłem szkolony w tradycjach żydowskich. Nawet muszę powiedzieć, że w pewnym okresie miałem żal do ojca za to, iż uznał tę wiedzę za zbędną dla mnie. Nigdy nie znałem języka, ani nie miałem głębszego zrozumienia dla tradycji żydowskiej²⁵. Jak widać, trudności nasilał nie tylko fakt, że ludzie ci stykali się z dwiema odmiennymi tradycjami, ale także to, że żadnej z nich nie znali dogłębnie, nie czuli się swobodnie w żadnej z dwóch kultur. W ten sposób, będąc jednocześnie Polakami i Żydami, ani Polakami ani Żydami nie mogli czuć się w pełni. Wielu ludzi pozostawało więc „zawieszonych” między obiema przynależnościami – czując, że w rezultacie nie są do końca i bez zastrzeżeń związani z żadną z nich. Józef Lewandowski pisał o sobie: „nie dość Polak, a za mało Żyd [...]”²⁶.

Taki los czekał na przykład wszystkich niemal wychowanków Janusza Korczaka. Były to dzieci zazwyczaj z ubogich, tradycyjnych, żydowskich rodzin, wychowywane w duchu asymilatorskim. W domach dziecka mówiło się po polsku, religia była wprawdzie obecna, ale wyłącznie marginesowo. O ile dzieci doskonale czuły się w takich warunkach, to po opuszczeniu tego swego azylu znajdowały się między oboma światami, nie pasowały już i nie czuły się dobrze w żadnym z nich. „Młodzież żydowska opuszczająca Dom Sierot nie mogła już wracać na Gęsią lub Śliską... Oprócz więzów krwi nic jej nie łączyło ze środowiskiem ciemnej nędzy żydowskiej, nic, nawet język, nawet wyznanie. Przeniknąć zaś do społeczeństwa polskiego było im równie trudno. Mogli znaleźć przyjaciół, zarobki – ale bez środowiska społecznego nie mieli czym oddychać ani gdzie się zakorzenić. Wychowani i zaprawieni do życia zbiorowego pozostawali poza społeczeństwem i żydowskim, i polskim”²⁷.

Ten brak możliwości jednoznacznej decyzji, brak akceptacji ze strony środowiska, był dla wielu osób trudny do zniesienia. Mówiąc o swojej przedwojennej tożsamości, mieszkanka Krakowa stwierdziła: „Tak... polska i żydowska. Ale to było tragiczne. Myśmy cały czas chcieli zasłużyć na miłość otoczenia. I to się nie udawało”²⁸.

Te nieliczne osoby, które kwestionowały konieczność wyboru, nie chciały zaakceptować faktu, że przynależność narodowa stała się niezwykle ważnym wyznacznikiem tożsamości. Tylko osoby znane i mające i tak etykietkę prowokatorów mogły sobie pozwolić na publiczne wygłaszanie takich poglądów.

²⁵ J. Aleksandrowicz, E. Stawowy, *Tyle wart człowiek...*, Lublin 1992, s. 16–17.

²⁶ J. Lewandowski, *Moja Atlantyda...*, s. 18.

²⁷ M. Czapska, *Trud, który każdy sam musi podjąć*, [w:] *Wspomnienia o Januszu Korczaku*, wybór i oprac. L. Barszczewska i B. Milewicz, t. 1, Warszawa 1989, s. 215–216.

²⁸ G. Stendig-Lindberg, [w:] A. D. Pordes, I. Grin, *Ich miasto...*, s. 288.

Słonimski pisał: „Co do mnie, nie trzeba mi groźby inkwizycji, abym się wyparł żydostwa albo polskości. Za niewielkim wynagrodzeniem mogę się stale przedstawiać jako Aramejczyk albo Mazur co kto woli”. A w innym miejscu: „Prawo i konstytucja dopuszczają bezwyznaniowość. [...] Czyżby również wzbroniona była bezwyznaniowość w sprawach narodowych? Czyż trzeba koniecznie uwielbiać tylko jeden z dwu wybranych narodów, to znaczy albo Polaków albo Żydów? Za mały wybór, panowie!”²⁹.

Autorzy wspomnień zwracają uwagę, że próba bycia jednocześnie i Polakiem, i Żydem powodowała, że obie strony odnosiły się do takiego postawienia sprawy z niechęcią. Jak z goryczą pisał w liście z 1939 r. Marek Wajsblum: „dowiedziałem się z ust agitatorów Ozonu (dawniej płacił ich ONR, dziś już otwarcie Ozon), że jestem tylko »parszywym Żydem«. Cóż – Żyd – zawsze byłem Żydem dla Polaków i Polakiem dla Żydów”³⁰. Polak i Żyd jednocześnie stawał się osobą podejrzaną, a na pewno niegodną, by uważać go w pełni za członka któregoś z tych dwóch narodów. „Więc byłem Żydem, to moja polskość stawała się jakoś niewiarygodna, jeśli byłem Polakiem, to moja żydowskość była odstępcza”³¹.

Żydzi – Polacy

Jeśli jednak – jak było zazwyczaj – nie akceptowano jednocześnie obu tożsamości, trzeba było wybierać. Nie było to zadanie ani łatwe, ani proste, bowiem należało brać pod uwagę nie tylko własne uczucia, wybory polityczne, ale także pewne czynniki obiektywne, jak znajomość języka i kultury. Nie bez znaczenia pozostawały także wybory pozostałych członków rodziny i znajomych. W dodatku istniała presja obu społeczeństw, odrzucających „obcych” nieidentyfikujących się w całości i bez reszty z danym narodem.

Asymilujący się Żydzi zostali postawieni w specyficznej sytuacji, gdyż dla nich wybór narodowości nie był sprawą bezrefleksyjną, automatyczną, nie został raz na zawsze przesądzony przy urodzeniu, ale podlegał ciągłym zmianom, w zależności od przebiegu życia, sytuacji w kraju. A więc wyborów dokonywano. Na krańcu skali znajdować się będą przypadki najrzadsze – całkowitego utożsamienia się z narodem polskim, bez poczucia jakichkolwiek związków

²⁹ A. Słonimski, *Moje walki nad Bzdurą*, Warszawa 1933, s. 68, 141.

³⁰ M. Wajsblum, „Zawsze byłem Żydem dla Polaków i Polakiem dla Żydów”. *Listy Marka Wajsbluma do Stanisława Kota z lat 1927–1961*, oprac. i wstępem opatrzyli Z. Pietrzyk i Z. Kosiński, Kraków 1996, s. 62.

³¹ J. Lewandowski, *Moja Atlantyda...*, s. 149.

z żydostwem. Może zaskakiwać, że nawet w przypadku rodzin głęboko zasymilowanych, tak rzadko – wręcz w pojedynczych wypadkach – osoby pochodzenia żydowskiego nie miały żadnych wątpliwości co do tego, że są Polakami. A jeśli za takich się uważały, to uzupełniały określenie „Polak” różnymi dodatkami. Zazwyczaj nawet ci, którzy czuli się Polakami, podkreślali, że są Polakami „nieco innymi”. „Moja polskość jest polskością innej próby...” – zatytułował swoje wspomnienia Arnold Mostowicz³². Popularne wcześniej określenie „Polak wyznania mojżeszowego” odchodziło w przeszłość, choć czasem jeszcze było używane. Wywodzący się z niezbyt wykształconej, ale zasymilowanej w pierwszym pokoleniu rodziny Henryk Markiewicz wspomina: „Rodzice byli w znacznym stopniu spolonizowani. W domu mówiło się tylko po polsku (przy czym – jak mogłem później ocenić – polszczyzna obojga była bardzo dobra). Nie zadawano im i oni nie zadawali sobie pytań o narodowość; gdyby pytanie takie padło, określiliby siebie zapewne jako Polaków wyznania mojżeszowego”³³.

Oczywiście, brak jednoznacznie polskiej identyfikacji narodowościowej w pamiętnikach może mieć także inną przyczynę. Osoby całkowicie zasymilowane, uważające się tylko i bez żadnej wątpliwości za Polaków nie mają ani powodu, ani obowiązku, by podkreślać swoje żydowskie pochodzenie. Nie odczuwają też zapewne potrzeby refleksji nad swoją narodową przynależnością. Nie miał z pewnością najmniejszych wątpliwości co do swej polskości poseł endecki Stanisław Stroński. Nie miała też – obszernie opisana w książce Joanny Olczak-Ronikierowej – rodzina polskich wydawców i księgarzy Mortkowiczów. Do tego stopnia, że sama autorka odczuwa pewne wyrzuty sumienia, cytując w pracy dokumenty, które świadczą o żydowskich korzeniach rodziny. „Moi bliscy nie ukrywali przecież swego pochodzenia. Nie zdradzam żadnych tajemnic. A jednak rozwodzę się nad sprawami, o których niechętnie mówili. Tak dumni byli ze swojej polskości. Woleli nie podkreślać, jak niewielki dystans dzielił ich od żydowskiego świata, z którego uciekli”³⁴.

Trzeba też pamiętać, że część zasymilowanych osób pochodzenia żydowskiego świadomie odcinała się od swoich przodków przed wojną, i podobnie czyni to dzisiaj, nie tylko nie chcąc podkreślać swojego pochodzenia, ale wręcz zacierając ślady. Jak wspomina jeden z przedwojennych mieszkańców Grójca: „Zdarzały się i postawy biegunowe, np. kamuflowanie swojego rodowodu.

³² *Moja polskość jest polskością innej próby...* [rozmowa z Arnoldem Mostowiczem], [w:] B. Engelking, *Na łące popiołów...*

³³ H. Markiewicz, *Mój życiorys polonistyczny z historią w tle* (Rozmowa z autorem uzupełniła B. N. Łopieńska), Kraków 2003, s. 7.

³⁴ J. Olczak-Ronikier, *W ogrodzie pamięci*, Kraków 2001, s. 99.

Gdy w latach trzydziestych zbankrutowali w Błędowie znani z wyrobu kubłów Żydzi, pani Morawska objeżdżała okoliczne dwory, kwestując na ich rzecz. Na ogół nie odmawiano pomocy. Charakterystycznie natomiast zareagowała właścicielka jednego z majątków, pochodząca z rodziny żydowskiej: »Błędowscy Żydzi? Niech zdychają! Nie zasługują na nic lepszego«³⁵. Można także znaleźć współczesne pamiętniki, w których nawet nie wspomina się o pobycie w getcie, nie mówiąc już o przedwojennych powiązaniach z żydowskim światem.

Wątpliwości w gruncie rzeczy nie wyrażały jedynie ochrzczone dzieci z katolickich domów, przed którymi ukryto fakt żydowskiego pochodzenia. Doskonałym przykładem jest tu Stanisław Lem, którego rodzina była tak dalece zasymlowana, że przez cały okres międzywojenny nie zdawał sobie sprawy z żydowskiego pochodzenia. W rezultacie w jego wspomnieniach z dzieciństwa i młodości we Lwowie – *Wysokim Zamku* – nie ma najmniejszej wzmianki o żydowskim pochodzeniu, bowiem jak wspomina: „dopiero nazistowskiemu ustawodawstwu zawdzięczam świadomość, że w moich żyłach płynie żydowska krew”³⁶. Natomiast okres międzywojenny przeżył jako Polak – i tak też pozostało to we wspomnieniach. Także Jan Garewicz pierwsze kilkanaście lat życia przeżył w nieświadomości swego żydowskiego pochodzenia³⁷. W jego domu wspomniano przodków jedynie w kontekście ich patriotyzmu, udziału w walkach o polskość.

Dzieciom z ochrzczonych rodzin, które nie utrzymywały żadnych kontaktów ze środowiskiem żydowskim i nie mówiły w domu o swoim żydowskim pochodzeniu, nie przychodziło do głowy, że były w jakikolwiek sposób związane z żydowskością. „Narodową tożsamość dyktowała religia. Ja byłam Polką i katoliczką. Z moją klasą przyjmowałam komunię, bierzmowanie, dostawałam dobre stopnie z religii” – wspomina córka oficera, której matka powiedziała, że jest Żydówką dopiero w momencie wkroczenia wojsk niemieckich³⁸. Analogiczną sytuację przeżyła inna autorka, z mieszanego małżeństwa, przed którą ukryto fakt, że matka ochrzciła się przed ślubem i zerwała z rodziną. Poczucie przynależności do narodu polskiego było w tym wypadku tak silne, że nawet w czasie wojny nie uległo ono zmianie. „W fabryce Wolfa pojęłam jasno, że los Żydów nie jest moim losem. Oczywiście mogłam również zginąć w czasie wojny,

³⁵ R. Matyjas, *Smak XX wieku*, Grójec 1998, s. 22.

³⁶ S. Lem, *Autobiografia...*, s. 17.

³⁷ *Zostałem bez niczego* [rozmowa z profesorem Janem Garewiczem], [w:] M. Bajer, *Blizny po ukąszeniu...*, s. 9.

³⁸ B. Kronicz, *Córka kapitana*, [w:] *Czarny rok... Czarne lata*, oprac. W. Śliwowska, Warszawa 1996, s. 66.

nawet za pomaganie im, lecz nie dlatego, że byłam dzieckiem z mieszanego małżeństwa, nie czułam się z nimi związana krwią. Nie byłam Żydówką i nie rozumiałam, dlaczego mama miała jeszcze za nią uchodzić. Nie istniała więź pomiędzy nami a nimi, poza ludzką oczywistość. Oni byli inni”³⁹.

Nad swoją tożsamością nie zastanawiały się również dzieci z domów, w których nie przywiązywano wagi ani do religii, ani do narodowości. Martin Gray w mało wprawdzie wiarygodnych wspomnieniach stwierdza, że nawet nie zdawał sobie przed wojną sprawy, iż wychowuje się w żydowskiej rodzinie, ponieważ obchodzono w domu wszystkie święta, część rodziny była katolikami i uznawano równoległe obie religie⁴⁰.

Ukrywano przed dziećmi ich żydowską tożsamość na ogół wtedy, gdy wywodzili się z rodzin mieszanych, polsko-żydowskich – ale nie tylko. Wychowanemu przez pierwsze lata życia w Rosji chłopcu z żydowsko-cerkiewnej rodziny również nie zdradzono prawdy o jego żydowskich przodkach. W tym wypadku rodzice zdecydowali świadomie, aby o tym nie mówić, chcąc pogłębić proces asymilacji. Jednak po powrocie do Polski chłopiec spotkał się z zaczepkami, nazwano go „parszywym Żydem” i dopiero wtedy matka odkryła przed nim prawdę: „Myśmy się zawsze starali zasymilować z polskim otoczeniem, i dlatego czujesz się Polakiem, a o własnym żydowskim pochodzeniu nie chcieliśmy mówić, aby, wobec panującego antysemityzmu, zaoszczędzić wam kompleksów. Teraz widzę, że popełniliśmy błąd”⁴¹.

Były też osoby, które wywodząc się nawet z religijnych żydowskich domów, deklarowały, że uważają się w pełni za Polaków, różniących się od pozostałych tylko religią, która w ich rozumieniu nie jest żadnym wyznacznikiem narodowości. Tak opisuje jeden z pamiętnikarzy swoje lata szkolne: „Będąc silnym chłopcem nie miałem problemów z żydostwem. To znaczy – za słowo parszywy Żyd dawałem w nos i mówiłem: ty parszywy katoliku. Uważałem się za Polaka i wierzyłem, że różnica między mną a takim facetem jest tylko w religii. Kierownictwo mojej szkoły potwierdzało moją opinię”⁴². Autor i jego brat czuli się Polakami do tego stopnia, że początkowo w czasie okupacji uważali, iż nie dotyczą ich zarządzenia antyżydowskie. Bardzo podobną relację przekazuje inny pamiętnikarz, z rodziny zasymilowanej w pierwszym pokoleniu, w której oprócz domu dziadków zachowało się bardzo niewiele żydowskich tradycji. „Przez pierwsze dwadzieścia lat mojego życia nie miałem wątpliwości, że jestem

³⁹ M. Konieczna, *Historia nie jedyna*, Warszawa 1990, s. 37.

⁴⁰ M. Gray, *Wszystkim, których kochałem*, Łódź 1990, s. 11.

⁴¹ M. Bron, *Początek i ciąg dalszy*, Upsalla 1996, s. 38.

⁴² B. Kirby (Kopyto), *Nie będę polował*, [w:] *Losy żydowskie...*, s. 188.

Polakiem. [...] Późniejszy pobyt w takich szkołach krakowskich [...] wzmógł we mnie owo odczucie. Gdy mały Tadeusz Ulewicz w pierwszej klasie szkoły powszechnej powiedział mi przy pierwszym spotkaniu: »Ty Żydzie!«, byłem zdziwiony, a potem odrzekłem »Ty katoliku!« – i uważałem, że jesteście kwita⁴³. Jednak w takich wypadkach dzieci musiały przeciwstawiać się kolegom, udowodniać swoją polskość – co tak czy inaczej odróżniało ich od „rdzennych” Polaków, którzy do swej polskości przekonywać nikogo nie musieli.

Zazwyczaj jednak poczucie, że jest się mimo innej religii tylko Polakiem czy Polką było bardzo rzadkie i pojawiało się jedynie wówczas, gdy autor w swoim środowisku nie spotykał się z antysemityzmem. Wymagało to jednak odizolowania się od życia codziennego, gazet i wydarzeń politycznych, a więc było trudne. Dziewczyna z całkowicie zasymilowanej rodziny, ucząca się jedynie w polskich szkołach, zakochana w chrześcijańskim chłopcu, sama dziwi się dziś swojej naiwności: „Jestem Żydówką. Wprawdzie uważam, że to, kim się jest, zależy tylko od własnej decyzji, od własnego wyboru, a ja czułam się Polką, jednak już wkrótce miałam się przekonać, że moje zdanie w tej sprawie jest zupełnie bez znaczenia. Kiedy byłam dzieckiem, myślałam, że rodzice dlatego nazywają się Żydami, ponieważ mają wpisane w metrykę urodzenia wyznanie mojżeszowe. Skutek brałam za przyczynę. [...] Przez osiemnaście lat żyłam w idealnym świecie. Nie znałam nienawiści ani pogardy dla innych tylko dlatego, że wydają się odmienni. [...] Polacy i Żydzi to były przed wojną dwa przed sobą zamknięte środowiska. Nie zdawałam sobie sprawy, że żyję na granicy dwóch światów, byłam jak molierowski prostak, który nie wiedział, że mówi prozą⁴⁴”.

Polakami czuli się czasem ci młodzi ludzie, których rodziny nie były religijne, a za to przesiąknięte lewicową tradycją. Działaczka Komunistycznej Partii Polski, która znalazła się w więzieniu w 1936 r., mimo pewnych związków ze środowiskiem żydowskim stwierdza: „Ja byłam Polką przed wojną. Miałam przyjaciółki Polki. Od szkolnych czasów⁴⁵”.

Jako Polacy identyfikowały się często zupełnie małe dzieci, poniżej wieku szkolnego, które przyjmowały za rzecz oczywistą, że spotykają się zarówno z Polakami, jak i Żydami. Nie czuły jeszcze konieczności wyboru i często nie umiały odpowiedzieć na pytanie, kim są – nie zawsze także to pytanie rozumiały. „Nie miałam poczucia przynależności do jakiejś grupy czy warstwy społecznej. Bawiliśmy się razem – dzieci polskie i dzieci żydowskie – nie było różnicy.

⁴³ J. Berent, *Piechotę z Krakowa. Sam o sobie*, Kraków 1997, s. 238.

⁴⁴ M. Szelestowska, *Lubię żyć*, Warszawa 2000, s. 11–13.

⁴⁵ M. Melchior, *Zagłada a tożsamość...*, s. 77.

[...] A na pytanie czy jestem Żydówką czy Polką, odpowiedziałam: nie wiem. Jestem lokatorką Helmana⁴⁶. Ale w takim wypadku nieświadomość nie trwała nigdy długo. W miarę dorastania dzieci opowiadały się po jednej ze stron. Charakterystyczne jest, że często świadomość przynależności kształtowała się nie pod wpływem obiektywnego przypisania do grupy, ale raczej pod wpływem tego, czy spotykały się w życiu z tolerancją czy antysemityzmem. I tak „lokator-ka Helmana”, która chodziła do żydowskiej szkoły, a której rodzice znali żydowski i wybierali się do Biurobidżanu, czuła się wyłącznie Polką: „Do trzeciej klasy nie wiedziałam nic o antysemityzmie, ani o różnicach między ludźmi z powodu rasy, wyznania czy narodowości. [...] Czułam się Polką jak wszyscy, żadna inna możliwość nie wpadała mi na myśl. Mamusia lubiła śpiewać – czasem i żydowskie, smutne pieśni – przetłumaczone na polski. Ale nie było w nich wspomnienia o Bogu i nigdy o Nim nie mówiono [...]”⁴⁷. I Polką czuła się także później, jako osoba już dorosła: „Uważałam, że Hitler jest opętany, że wsadził mnie do getta, nie czyni mnie Żydówką. Dlaczego los Żydów miałby mnie obchodzić bardziej niż los innych narodów? Czułam się Polką i tylko Polska była moją ojczyzną”⁴⁸. Podobnie nie zdawał sobie sprawy z własnej narodowości aż do ukończenia pięciu lat chłopiec z zasymilowanej, mimo że wierzącej rodziny. „Choć byliśmy rodziną żydowską, rodzice moi nigdy nie podkreślali naszej religii, jako czegoś ważnego. Prawdę powiedziawszy, nikt mi nigdy nie powiedział, że jestem Żydem. W ważniejsze święta rodzice moi szli do bożnicy na modlitwy, ale słowa »Żyd« nigdy w domu nie słyszałem”⁴⁹. Jednak w tym wypadku drobne wydarzenie – dziewczynka z tego samego domu, która oświadcza, że nie chce jeździć na żydowskim rowerku – burzy jego poczucie, że narodowość nie jest ważna i każe zastanowić się nad własną przynależnością.

Niektóre dzieci z niereligijnych domów aż do pójścia do szkoły były wręcz przekonane, że są katolikami. Utwierdzał ich w tym przekonaniu fakt, że nosiły polskie imiona, w domu słyszały wyłącznie język polski, odwiedzały – wraz z niańkami czy służącymi – kościoły, a nigdy nie były w synagodze. „Ja dowiedziałem się, że jestem Żydem, jak poszedłem do szkoły. Byłem przekonany, że jestem katolikiem. Miałem gosposie, które się mną opiekowały. Gdy byłem małym dzieckiem, regularnie z nimi chodziłem do kościoła”⁵⁰.

⁴⁶ S. Zylbersztajn, *A gdyby to było wasze dziecko?... Wspomnienia antysemitki w getcie, komunistki w klasztorze i uniwersalistki wśród Ludu Wybranego, Umiłowanego*, Łódź 1994, s. 15.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 16.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 40.

⁴⁹ D. B. Weissberg, *Zbudził mnie gwizd parowozu*, Londyn 1999, s. 24–25.

⁵⁰ M. Melchior, *Zagłada a tożsamość...*, s. 94.

Zdarzało się, że za Polaków uważały się dzieci wywodzące się nawet z rodzin żydowskich zachowujących tradycje narodowe. Tutaj jednak konieczny był ten sam warunek co poprzednio: dzieci takie nigdy nie spotkały się z antysemityzmem. „Uważałem się za Polaka, nawet za patriotę! Tam, gdzie mieszkaliśmy, nie odczuwałem antysemityzmu” – wspomina tamte lata uczeń hebrajskiej szkoły⁵¹. Trzeba zresztą stwierdzić, że w wielu wypadkach patriotyzm dzieci chodzących do szkół hebrajskich czy żydowskich z wykładowym polskim, ich utożsamianie się z polskością były głębsze, niż tych, które zostały zapisane do szkół polskich i zetknęły się tam z antysemityzmem⁵². Niektóre dzieci, wychowywane w rodzinach żydowskich, stosunkowo tradycyjnych, ale chcących się asymilować, były przez rodziców zasypywane sprzecznymi informacjami – uczono je, że powinny zostać Polakami, nie wyrzekając się jednak swego pochodzenia. Nechama Tec twierdzi, że przed wojną nie widziała w tym żadnej sprzeczności – refleksja, że jest to niemożliwe, przyszła znacznie później⁵³.

Bywało i tak, że polską świadomość narodową miały dzieci wywodzące się z rodzin żydowskich, nawet nie w pełni zasymilowanych, jeśli mieszkały w dzielnicy polskiej i spotykały się wyłącznie z polskimi rówieśnikami. Pamiętnikarz z Krakowa, pochodzący z asymilującej się, choć jeszcze częściowo religijnej rodziny, stwierdza: „Wychowywałem się, jak to się mówi, wśród gojów. Nie wiem, czy tam w okolicy byli jacyś Żydzi. [...] Ja w ogóle nie wiedziałem, jaka jest różnica między chrześcijaninem a Żydem, bo to nie miało dla mnie jako dziecka żadnego znaczenia...”⁵⁴. Mimo że dzieci musiały w pewien sposób zdawać sobie sprawę ze swoich żydowskich korzeni: rodzice nie byli w pełni zasymilowani, nosili żydowskie imiona, dziadkowie byli wręcz ortodoksyjni, to często do momentu pójścia do szkoły nie zdawały sobie sprawy, że ich rodzina czymkolwiek różni się od pozostałych. Paradoksem może być fakt, że dzieci obracające się wyłącznie w środowisku żydowskim, niemające żadnych znajomych Polaków, mogły zorientować się, że są Żydami później, niż ich rówieśnicy, którzy obracali się w polskim lub mieszanym narodowościowo środowisku. Wnuk chasyda i syn rodziców jeszcze nie w pełni zasymilowanych, których znajomymi byli wyłącznie Żydzi, wspomina: „W latach dzieciństwa uważałem się za Polaka. Kiedy w szkole spotykam polski, to jest nie-żydowski świat, zauważam z konsternacją, a potem z rozpaczą, że nie jestem tam postrzegany jako Polak, tylko jako Żyd, a w najlepszym wypadku jako polski Żyd. [...] Wszyscy

⁵¹ J. Zimmermann, [w:] *Pamiętam każdy dzień...*, s. 30.

⁵² Patrz rozdz. *Szkoły*.

⁵³ N. Tec, *Suche tzy...*, s. 52.

⁵⁴ M. Goldman, [w:] A. D. Pordes, I. Grin, *Ich miasto...*, s. 147.

nauczyciele są katolikami, katolikami jest też przeważająca większość uczniów, niektórzy są protestantami – i wszyscy są Polakami. Lecz Żydzi są Żydami, a nie Polakami, żaden z moich kolegów w klasie nie wziąłby na poważnie stwierdzenia, że jestem Polakiem⁵⁵. A zatem, nie rodzina, nie religia, nie obyczaje – ale dopiero Polacy uświadomili części osób, że są Żydami – a właściwie, że za Żydów są i będą uznawani, niezależnie od własnego poczucia i stopnia asymilacji.

Dzieciom, które wzrastały w przekonaniu, że choć wywodzą się z rodziny pochodzenia żydowskiego, są w pełni Polakami, lub w ogóle nie zajmowały się własną przynależnością narodową, często dopiero szkoła kazała zastanowić się i wybierać. Choćby dlatego, że zapisywano je do szkoły jako wyznawców konkretnej religii. Te, które były wyznania mojżeszowego, nie uczestniczyły w lekcjach religii katolickiej, wspólnej dla całej polskiej części klasy, co część z nich odczuwała jako wykluczenie. Nawet jeśli same czuły się Polakami, były automatycznie z klasy wyodrębnione, ich „inność” nie mogła przejść niezauważona. Józef Lichten wspomina, że w okresie dziecięcym polskość była dla niego sprawą oczywistą, naturalną. Mówił przecież po polsku, książki, które czytał, były polskie, wierszyki i piosenki, których się uczył – także polskie. Jednak gdy w kościele, w czasie mszy żałobnej za jednego z nauczycieli ktoś zwrócił mu uwagę, że jako Żyd nie powinien klękać, pojawiły się pierwsze wątpliwości. Był nadal Polakiem, ale nie był Polakiem-katolikiem⁵⁶. Samo wypełnianie dokumentów mogło przynieść nieprzyjemne niespodzianki – dla wielu dyrektorów szkół wyznanie mojżeszowe było tożsame z narodowością żydowską. Uczniowie deklarujący się jako Polacy byli przywoływani do porządku. Konieczność zmiany narodowości w szkolnych dokumentach nie była tylko formalnością. Dla wielu osób była początkiem kryzysu tożsamości narodowej, zauważeniem, że Polakiem bez akceptacji społeczeństwa polskiego być nie sposób. „Były okresy w moim życiu, że miałam kłopoty z tożsamością narodową. [...] W gimnazjum na formularzu rozdawanym w klasie napisałam w rubryce »Przynależność narodowa«: „Polka”. Dyrektorka gimnazjum zawołała mnie: »Powinnaś napisać, że jesteś Żydówką. Popraw to«. Zmuszona byłam napisać: »Żydówka«. Uważałam, że to niesłuszne. Czułam się Polką. Wychowywałam się w kulturze polskiej, literatura polska była moją literaturą, historia Polski była moją historią. Polska była moją ojczyzną i kochałam ją. Miałam wtedy trzynaście lat⁵⁷.

W rezultacie dzieci z rodzin żydowskich, czujące się, i to właśnie przede wszystkim w szkole, Polakami, nie mogły zapominać, że postrzegano je nadal

⁵⁵ J. Einhorn, *Wybrany...*, s. 23.

⁵⁶ J. Lichten, *Czym jest polskość?*, „Znak”, 1993, nr 3, s. 81–84.

⁵⁷ H. Aszkenazy-Engelhard, *Warszawa–Paryż–Warszawa*, Warszawa 2004, s. 118–119.

przede wszystkim jako Żydów. Leopold Infeld tak wspomina swoje szkolne czasy: „Tak bardzo wówczas identyfikowałem się z polską szlachtą, że wyobrażałem sobie, iż moi praojcowie, zakuci w ciężkie zbroje, walczyli z Krzyżakami. Uśmiechy klasy przypomniały mi, że moi przodkowie prawdopodobnie studiowali Talmud lub pożyczali owej szlachcie pieniądze. [...] Ten uśmiech był dla mnie nauką, że nie wolno mi identyfikować swojej rodziny z rodziną szlachcica polskiego [...]”⁵⁸. Nie wyśmiano jednak Horacego Safrina, który napisany w gimnazjum poemat dramatyczny o Emilii Plater zatytułował *Czas przypomnieć ojców dzieje*⁵⁹.

Zdecydowanie łatwiej było uważać się za Polaka, choć o żydowskich korzeniach, w rodzinach inteligentnych, obracających się wśród polskich elit. Mimo że nacjonałści wielokrotnie kwestionowali polskość Słonimskiego czy Tuwima, środowisko, w którym poeci się obracali akceptowało ich przynależność do narodu polskiego bez większych zastrzeżeń. Co nie oznacza, że nie pamiętało o żydowskim pochodzeniu swoich przyjaciół. Anna Iwaszkiewiczowa pisała na przykład w swym dzienniku w 1923 r.: „Byli u nas Horzycowicze [...]. Siedzieli cały wieczór do dwunastej i była wyjątkowo miła atmosfera, która – mówiliśmy dużo o tym – jest jednak tylko wtedy, kiedy są sami Aryjczycy”⁶⁰. A więc nawet wśród elit intelektualnych, w zaciszu domowym, dzielono znajomych na Żydów i nie-Żydów.

Polskość znanych osób nie przez wszystkich była akceptowana. Znane są ataki na Tuwima – ataki zresztą z obu stron: „dla Polaków był Żydem, dla Żydów odszczepieńcem i zdrajcą”⁶¹. Może nieco rzadziej, ale w podobnym duchu atakowano Bolesława Leśmiana. „Gazeta Warszawska” pisała o nim, że jest „podszuwającym się pod polskość” przedstawicielem „chaotycznego i nihilistycznego ducha żydowskiego”⁶².

Nie należy jednak pomijać faktu, że choć osoby zainteresowane czuły się Polakami, bezustanne kwestionowanie ich polskości zmuszało do obrony, tłumaczenia i uzasadniania swojego wyboru, a zatem powodowało, że ich polskość nie była – nawet dla nich samych – jednoznaczna. Ludzie znani, cenieni, mogli się mniej liczyć z opinią osób kwestionujących ich polskość – mieli dostatecznie wielu przyjaciół i zwolenników, by – przynajmniej w deklaracjach – lekceważyć zdania tych, którzy nie uznawali ich wyboru. Jednak i oni rzadko definiowali się jako „po prostu Polacy”. Byli Polakami, ale trochę odmiennymi. Julian Tuwim

⁵⁸ L. Infeld, *Kordian, fizyka i ja. Wspomnienia*, Warszawa 1968, s. 153.

⁵⁹ H. Safrin, *Ucieszne i osobliwe historie mojego życia*, Łódź 1970.

⁶⁰ A. Iwaszkiewiczowa, *Dzienniki i wspomnienia*, Warszawa 2000, s. 36.

⁶¹ J. Ratajczak, *Julian Tuwim*, Poznań 1995, s. 99.

⁶² J. M. Rymkiewicz, *Leśmian. Encyklopedia*, Warszawa 2002, s. 142.

powiedział w jednym z wywiadów: „Ja natomiast jestem Żydem spolszczonym, owym »Żydem-Polakiem« i nic mnie nie obchodzi, co jedna lub druga strona o tym powie”⁶³. W innym wywiadzie podkreślał, że mimo iż uważa się za Polaka, czuje jednak różnicę pomiędzy sobą a „aryjczykami”. „Zarodki tej odmienności tkwią we krwi – wyczuwam je w moim temperamencie, który jest bardziej żywiolowy, niż polski. Jestem semitą i nigdy się tego nie wypierałem”⁶⁴. Zaskakuje tu wręcz przyjęcie pewnej konwencji rasowej do określenia własnej tożsamości.

Nawiązując do okresu międzywojennego Adam Michnik pisze o Słonimskim: „Definiował się [...] zawsze jako Polak pochodzenia żydowskiego, a nie jako Żyd polski. Natomiast była to polskość szczególnego rodzaju. Był w jakiś sposób naznaczony przez żydowskie pochodzenie, ale według mojej opinii to wzbogacało jego polskość, a nie zubażało. [...] Już jego ojciec wybrał Polskę, gdy przyjął chrzest. – Pan Antoni z judaizmem nie miał tedy nic wspólnego. Gdyby dokończyło się to 100 lat wcześniej, byłby normalnym Polakiem. Ale endecki rasizm nie pozwolił mu być już normalnym Polakiem. [...] Zważmy: jeśli komuś stale powtarza się, że jest Żydem ze względu na swoje żydowskie korzenie, to ten człowiek w końcu w jakiś sposób staje się Żydem. Żydem dla antysemitów, bowiem dla Żydów nie był Słonimski Żydem”⁶⁵. Inny znajomy Słonimskiego podkreśla pewien specyficzny rodzaj zahamowań: „Antoni szczylił się swoim pochodzeniem. [...] Charakterystyczne jest to, że Antoniego nie interesowała pozycja jego znakomitych przodków w świecie żydowskim [...] – istotne było tylko to, co działali bezpośrednio lub pośrednio dla społeczeństwa polskiego. [...] Ciekawe, że nawet on, dziedzic najwyższej żydowskiej arystokracji ducha, nie był wolny od kompleksów [...]”⁶⁶.

Ale sława z jednej strony ułatwiała ignorowanie osób podważających polską tożsamość narodową, z drugiej jednak strony utrudniała życie, ponieważ wielu nacjonalistycznych krytyków i oponentów koncentrowało swoje ataki właśnie na osobach znanych. Łatwiej w gruncie rzeczy było czuć się Polakami osobom, które wywodząc się z rodzin inteligenckich, nie były „na świeczniku”, nie istniał więc żaden powód, by na temat ich narodowości prowadzono prasowe dyskusje. Piotr Słonimski nie widział w ogóle problemu z własną tożsamością. Na pytanie: „A jak się pan czuł jako zasymilowany Żyd w endeckiej Polsce?” – odpowiedział

⁶³ S. Leben, *Luminarze nauki...*

⁶⁴ *Rozmowy z Tuwimem*, wybór i oprac. T. Januszewski, Warszawa 1994, s. 25.

⁶⁵ A. Michnik, „Kto ma czelność zwać mnie odszczepieńcem?”, [w:] *Wspomnienia o Antonim Słonimskim*, red. P. Kądziała i A. Międzyrzecki, Warszawa 1996, s. 195–196.

⁶⁶ A. Marianowicz, *Raptularz familianta*, [w:] *ibidem*, s. 146–147.

nie kryjąc oburzenia: „Jeżeli pani tak formułuje pytanie, to powiem, że jest ono tendencyjne i chyba obsesyjne. Po pierwsze, Polska międzywojenna nie była endecka, ale piłsudczykowsko-sanacyjna. [...] Po drugie, czułem się, jak i moi rodzice, Polakiem, stuprocentowym Polakiem. Wychowałem się w całkowicie polskim domu, z korowodem tradycji niepodległościowo-wolnościowych, choć nie kryło się, że dziadkowie byli Żydami, którzy się ochrzcili. Jedyłą osobą, która znała jidysz, była, mieszkająca z nami, babka ze strony ojca”⁶⁷. W środowisku, z którego pochodził i w podobnych podkreślanie istnienia żydowskich przodków nie przekreślało możliwości bycia Polakiem. Na przykład: „Na ścianie w gabinecie Aszkenazego wisiały cztery portrety. Adama Czartoryskiego, Józefa Piłsudskiego oraz dwóch przodków Aszkenazego: rabina lwowskiego Chachama Cwi oraz nadwornego lekarza Zygmunta Augusta – Salomona. Ta jaskrawa manifestacja swej postawy i swego pochodzenia dowodzi, iż nie było to dla Aszkenazego powodem jakichś kompleksów. (Mówił zresztą o sobie, że gdyby nie antysemityzm Dmowskiego byłby prawdopodobnie... endekiem)”⁶⁸.

Podobnie za Polaków uważała się inteligentka, łódzka rodzina Jerzego Urbana, niepięlegnująca żadnych tradycji żydowskich i od pokoleń nie znająca języka żydowskiego. „Narodowość. – Polska. Moja żydowska rodzina była zupełnie zasymilowana. Dziadkowie, a przypuszczam, że i pradziadkowie posługiwali się polskim językiem, może nie wyłącznie, ale nie używali języka żydowskiego. Już pradziadkowie byli ateistami i inteligentami. Rodzice nie mieli związków z kulturą żydowską, nie znali religii, języka”⁶⁹. Ale, jak sam autor podkreśla, choć rodzina uważała się za Polaków, a on sam aż do wojny nie miał jasnej świadomości żydowskiego pochodzenia, zdawał sobie jednak sprawę, że jego dom różni się od domów innych dzieci, na przykład w obchodzeniu świąt czy też utrzymywaniu kontaktów towarzyskich, rodzice obracali się bowiem wyłącznie w kręgu podobnych do nich rodzin zasymilowanej inteligencji żydowskiej⁷⁰. Wynika z tego, że choć w inteligentkich rodzinach musiano kryć się przed dziećmi z dyskusjami na tematy kontrowersyjne (trudno bowiem przypuszczać, że temat antysemityzmu nie był przez dorosłych omawiany) i tak dzieci wyczuwały pewną inność, coś, co odróżniało je i ich domy od środowiska rdzennie polskiego.

⁶⁷ P. Słonimski, *Stonimski od drożdży. Z prof...* [rozmawiają A. Bikont i S. Zagórski], [w:] J. Kumaniecka, *Saga rodu Stonimskich*, Warszawa 2003, s. 220.

⁶⁸ A. Mostowicz, *Łódź – moja zakazana miłość*, Łódź 1999, s. 100–101.

⁶⁹ J. Urban, *Jajakobyły. Spowiedź życia Jerzego Urbana*, spowiadali i zapisali P. Ćwikliński, P. Gadzinowski, Warszawa [1992], s. 8.

⁷⁰ Patrz rozdz. *Towarzystwo*.

Zatem osoby, nawet wychowane w duchu czysto polskim, uznające się za Polaków, pamiętały cały czas, że rodzina ma żydowskie korzenie. Czuli się Polakami, ale zdawali sobie nieustannie sprawę, że są „inni” i nie przez wszystkich akceptowani, a przy tym często obcy obu światom. Jedna z autorek wspomina: „Wszyscy członkowie rodziny byli wychowani w polskich tradycjach, przepojeni duchem polskiej historii i literatury. Wszyscy uważali się za Polaków. Ale również za Żydów: byli świadomi swojego żydostwa o każdej porze dnia i nocy”⁷¹. Jednak tradycyjni Żydzi, mówiący po żydowsku, inaczej ubrani, budzili w wówczas małej dziewczynce strach i poczucie obcości – jakiego nigdy nie doświadczała w kontaktach z Polakami.

Sytuacja taka była bardzo trudna. Odczuwano, że bycie Żydem poza społeczeństwem żydowskim jest balastem. Wśród osób zasymilowanych przeświadczenie, „że lepiej było nie być Żydem”⁷² przyjmowane było właściwie powszechnie. Przy tym, z jednej strony, uważano, że wypieranie się czy ukrywanie pochodzenia jest niegodne: „W wieku lat dziewięciu zrozumiałam bardzo ważną rzecz: że trzeba być zawsze sobą, nigdy nie udawać, iż się jest kimś innym. Że muszę być Żydówką, skoro się nią urodziłam, nawet jeśli nie całkiem rozumiem co to znaczy. Że muszę los swój znieść z godnością i nigdy nie wypierać się swego pochodzenia”⁷³. Z drugiej strony jednak żydostwo stanowiło w pewnym sensie dla osób z rodzin całkowicie spolonizowanych „skazę”, „piętno”, było poważnym utrudnieniem życia⁷⁴. Można łatwo zauważyć, że wiele osób wspomina swoje żydowskie pochodzenie w podobny sposób, w jaki inni piszą czasem

⁷¹ J. Bauman, *Zima o poranku*, Kraków 1989, s. 8.

⁷² *Ibidem*, s. 11.

⁷³ *Ibidem*, s. 11, 13.

⁷⁴ Jak pisał w wierszyku o nieco (ale chyba nie całkowicie) ironicznym wydzwięku Marian Hemar:

Niby z gracją się pętam
Niestety sam pamiętam:
Żyd.
Co robić? Serce broczy,
Patrząc endekom w oczy
Wstyd. Udaję, że niby z arian...
Z żadnych arian!!
Skąd Marian!
Srul!!!
Nawet nie z Lubartowa –
Z Jagiellońskiej! Ze Lwowa!
Ból.

M. Hemar, *Ból serdeczny, rozwagi wstrzymywany siłą*, [w:] J. Winczakiewicz, *Izrael w poezji polskiej...*, s. 318.

o chorobie, kalectwie czy hańbie rodzinnej. Pamiętnikarze zatem dosyć często wstydzą się i żydowskich korzeni, i swego wstydu z tego powodu. Jeden z autorów pisze z goryczą: „Przypadkowo urodziłem się Żydem, a piętno tego towarzyszyło mi od bardzo wczesnego dzieciństwa [...]”⁷⁵.

Osoby, które wzrastały w polskiej kulturze i utożsamiały się w większym stopniu z polskością niż żydowskością, szczególnie boleśnie odczuwały fakt, że zostały pozbawione możliwości wyboru zgodnie ze swoim poczuciem narodowym. Cóż z tego, że czuły się Polakami, skoro sami Polacy w to nie wierzyli? „Co robić? Muszę moje przywiązanie do Polski uzasadniać względami materialistycznymi i egoistycznymi. Gdybym chciał pisać, że byłem szczerze i bezinteresownie przywiązany do Polski, że poezję polską znałem lepiej i lubiłem bardziej od niejednego wykształconego Polaka, że przecież język polski był moim macierzystym językiem, że w tym języku po raz pierwszy wyjawilem ukochanej dziewczynie, co do niej czuję – w podobne słowa nikt by mi nie uwierzył i dlatego wolę się o tym nie rozpisywać”⁷⁶.

Identyfikacja z narodem polskim nie zawsze bowiem była akceptowana przez polskie środowisko – co przypominało tym, którzy czuli się Polakami, że dla innych nie jest to wcale oczywiste. Z drugiej jednak strony Żydzi wywodzący się z rodzin mniej zasymilowanych czy też spoza inteligencji często nie dostrzegali tych dylematów. Przeciwnie, wielu z nich uważało, że zasymilowana inteligencja absolutnie nie identyfikuje się z żydowskością. „Zasymilowanej inteligencji, przeważnie lekarzom, dopiero hitlerowcy przypomną żydowskie pochodzenie”⁷⁷. Podobne opinie można znaleźć w pamiętnikach osób wywodzących się z polskiej inteligencji – oni także nie dostrzegali żadnej różnicy narodowościowej ani żadnych problemów w kontaktach z osobami zasymilowanymi. Antoni Mączak pisze: „Ale do głowy mi nie przyszło, i nikomu wokół mnie, aby Żydów zasymilowanych uważać za Żydów”⁷⁸.

Dysymilacja

Bardzo interesujące z punktu widzenia tych rozważań są wypadki, gdy osoby zasymilowane, uważające się za Polaków, zmieniały swoją narodowość na żydowską lub wracały do poprzedniej, żydowskiej tożsamości. To zjawisko

⁷⁵ B. Ingram (Hellreich), *Nie dokończona symfonia*, Warszawa 2001, s. 9.

⁷⁶ C. Perechodnik, *Czy ja jestem mordercą?*, oprac. P. Szapiro, Warszawa 1995, s. 15.

⁷⁷ M. Piasecki, *Z Tomaszowa do Magnitogorska*, Warszawa 1995, s. 48.

⁷⁸ A. Mączak, W. Tygielski, *Latem w Tocznieli*, Warszawa 2000, s. 50.

można zauważyć w latach trzydziestych. Istniało ono już wprawdzie wcześniej – dobrym przykładem może być tu Bronisław Grosser, wychowany w całkowicie zasymilowanej rodzinie, w dzieciństwie obracający się w czysto polskim środowisku, który na skutek wyborów politycznych wstąpił do Bundu. Dopiero wtedy nauczył się jidysz i zmienił swoją tożsamość narodową: „od skrajnej asymilacji – do żydowskiej tożsamości”⁷⁹. Jednak wcześniej były to wybory jednostkowe, spotykające się nie tylko ze zdziwieniem ze strony otoczenia, ale i z pewnym niedowierzaniem samego zainteresowanego, który taką drogę życiową uznawał jednak za nietypową.

Tymczasem w latach trzydziestych zjawisko narastało i wtedy już nie budziło zdziwienia. Na skutek wzmagającego się antysemityzmu Polacy pochodzenia żydowskiego stale spotykali się z twierdzeniami, że nie można przestać być Żydem, że asymilacja Żydów jest niemożliwa. To co było jeszcze możliwe w latach dwudziestych – zintegrowanie się z polskim społeczeństwem – stawało się w latach trzydziestych coraz trudniejsze. Osoby uważające się za Polaków spotykały się z antysemitycznymi wypowiedziami ze strony polityków, prasy, a czasami i starych znajomych. To powodowało reakcję, czasem smutek „nieodwzajemnionej miłości”, czasem bunt, wyrażający się w odrzuceniu polskości. „W późniejszym okresie jednym z istotniejszych czynników, który przyczynił się do podtrzymywania żydowskiej tożsamości był antysemityzm” – pisze Zofia Lipska⁸⁰.

Zetknięcie się z przejawami antysemityzmu rodziło pytanie, czy można czuć się Polakiem „jednostronnie”, nie będąc akceptowanym przez naród, do którego się przynależy. Jak stwierdził Richard Pipes: „Moje żydowskie pochodzenie, które dotąd traktowałem jedynie jako fakt, teraz stało się problemem”⁸¹. W latach trzydziestych nastąpiła zatem wśród części asymilowanych Żydów zmiana – bardziej lub mniej drastyczna – poczucia tożsamości narodowej. Z tym, że dotyczyła ona raczej osób z dopiero asymilujących się domów lub pierwszego pokolenia asymilujących się Żydów. Znacznie rzadziej traciły polskie poczucie narodowe i wracały do narodowości żydowskiej osoby z rodzin od pokoleń spolonizowanych.

Wystarczyło niekiedy jedno wydarzenie. Jeden z pamiętnikarzy, który znalazł się w żydowskim akademiku, obleganym przez polską młodzież (chodziło o sprawę tzw. trupów żydowskich) poczuł się nagle przynależny do narodu

⁷⁹ B. Grosser, *Z Polaka Żyd*, „Midrasz”, czerwiec 1997, s. 30.

⁸⁰ Z. Lipska, *Żydzi w Polsce przedwojennej*, [w:] *Kim są Żydzi?*, red. B. Mikołajewska, Warszawa 1989, s. 45–60, cyt. s. 60.

⁸¹ R. Pipes, *Żyłem: wspomnienia niezależnego*, Warszawa 2003, s. 22.

żydowskiego, choć wcześniej czuł się jednoznacznie Polakiem: „w błyskawicznym mgnieniu chwili [...] pojawiła się we mnie świadomość żydostwa. Dotychczas było ono niejako przyrodzone, istniało na ciemnym dnie biologii. W świetle dnia myślałem i czułem po polsku, żyłem polskimi obrazami i symbolami [...]. Ale gdy znalazłem się ściśnięty w samym środku gromady [...] doznałem wrażeńa jedności z nimi i zarazem poczucia przynależności. W tym momencie stałem się Żydem. [...] Wtedy sprawy ukazywały się jakby oddzielnie. Było się albo Polakiem, albo Żydem. [...] Nie zdawano sobie, a może i nie chciano zdać sprawy z tego, że prawdziwa kultura polska – jako europejska – jest dziedzictwem przede wszystkim dwóch wielkich nurtów: helleńskiego i judejskiego. Wszyscy jesteśmy częściowo dziećmi żydostwa, choćby przez chrześcijaństwo. Jestem Polakiem oraz Żydem”⁸².

Inny z pamiętnikarzy wspomina, że ktoś wysmarował łajnem tabliczkę adwokacką jego ciężko chorego ojca. To wystarczyło, aby wywołać najpierw refleksję: „A na mojej miłości do szlachetnej, sprawiedliwej Rzeczypospolitej pojawiła się gruba rysa. Wyrastasz w kulturze polskiej, uważasz to za coś oczywistego, i raptem stop, jest nowe pytanie. Czy społeczeństwo życzy sobie w ogóle, abyś do niego przynależał?”, a potem gwałtowny, choć przejściowy zwrot ku żydowskiej tożsamości. Autor wspomnień zapisał się bowiem, mimo protestów matki, do młodzieżowej organizacji syjonistycznej. Ale i tam nie czuł się dobrze. „Było we mnie przez pewien czas gorąco, żyłem impulsami, na młodzieńczej kontrze. Ale niedługo, parę miesięcy. Wróciłem do polskości jakąś powszednią koleją rzeczy, nie z nakazu woli ani przekonań, bo tych nie miałem żadnych. Jednak nie był to powrót do Polski jako całości. Nie wiem, może od tej pory była to mniejsza jej część”⁸³.

Niekiedy głębokie przekonanie o swojej polskiej tożsamości, do momentu osobistego spotkania z antysemityzmem, miały nawet dzieci i młodzież z rodzin tradycyjnych. Wnuk chasyda, pomocnika na dworze rabina, ale uczeń polskiej szkoły, stwierdza, że kochał polską kulturę, znał dobrze zarówno historię, jak i geografę Polski, aż wreszcie „za wierność i bezwzględne utożsamianie się z Polską” został wybrany na chorążego i na uroczystościach zakończenia roku niósł polski sztandar na czele pochodu uczniów szkół państwowych w Łodzi. Został uderzony kamieniem – nie mając pojęcia dlaczego, zapytał swojej wychowawczyni i ta dopiero uświadomiła mu, że przyczyną mogło być jego żydowskie pochodzenie. To spowodowało, że chłopiec – z tradycyjnej żydowskiej rodziny

⁸² H. Vogler, *Wyznanie mojżeszowe*, Warszawa 1994, s. 98.

⁸³ A. Ziemny, *Czasami pamięć nie kłamie*, Łódź 1997, s. 17, 18.

– poczuł się Żydem. „Wiedziałem, że istnieje antysemityzm, ale do tamtego dnia czułem się prawdziwym Polakiem. Nie przywiązywałem wagi do żydowskiego pochodzenia [...]. Owo wydarzenie wpłynęło na zachwianie się mojego patriotyzmu”⁸⁴.

Nie musiało to być nawet nic dramatycznego, wystarczyłoby niezbyt istotny epizod, jedno mimochodem rzucone zdanie, aby całkowicie zmienić sposób myślenia o sobie i swojej tożsamości. Jedna z autorek wspomina, jak wygłaszała po maturze pożegnalne przemówienie. Po nim usłyszała przypadkowo uwagę pewnej matki, która ocierając łzy wzruszenia powiedziała, że przemówienie było śliczne i inne niż wszystkie, tylko szkoda, że wygłaszała je Żydówka. Maturzystka, pochodząca z całkowicie zasymilowanej rodziny, która dotychczas nigdy nie myślała o sobie jako o Żydówce, nie miała nic wspólnego ani z tradycjami religijnymi, ani kulturowymi, w tym momencie zrozumiała, jak stwierdza: „że powinnam podzielić los tych ludzi, niesłusznie znieważanych. Od tego dnia podkreślam zawsze swoje pochodzenie [...]”⁸⁵.

Uczucia takie żywiło czasem nawet starsze pokolenie, które całe życie przeżyło jako „Polacy wyznania mojżeszowego”. Gdy jeden z ojców, dotychczas polski patriota, zdał sobie sprawę, że jego syn nie ma szans na studiowanie w Polsce medycyny, doradził mu emigrację. „Ojciec był rozgoryczony. Zawsze czułem się Polakiem wyznania mojżeszowego [...], służyłem w wojsku polskim, wypełniałem wszystkie obowiązki lojalnego obywatela i wtedy nagle zdałem sobie sprawę, że jestem Żydem, nie Polakiem i że dla jego syna nie ma w Polsce żadnej przyszłości”⁸⁶.

Jednak, mimo wyraźnego nasilania się zjawiska dysymilacji, można zastanawiać się, czy przynajmniej w części nie było ono pozorne, bardziej związane z deklaracjami, niż rzeczywistą zmianą świadomości. Ci, którzy chcieli znowu poczuć się Żydami, nie mieli bowiem zazwyczaj do czego wracać. Nie znali już nie tylko języka, ale nawet elementarnych obyczajów, mogących umożliwić życie w żydowskim środowisku. Środowisko ortodoksyjnych Żydów było im absolutnie nieznane, więcej nawet – często wrogie⁸⁷. Próby powrotu powodowały jedynie, że stawali się obcy dla obu stron. Sytuacja osób całkowicie zasymilowanych, które w wyniku odrzucenia przez polskie społeczeństwo próbo-

⁸⁴ R. i E. Grynfeldowie, *Gwizd życia*, Łódź 2005, s. 22–23.

⁸⁵ A. Zawadzka-Wetz, *Refleksje pewnego życia*, Paryż 1967, s. 15.

⁸⁶ *Wystąpienie Janusza Peltza podczas uroczystości odsłonięcia tablicy poświęconej pamięci dr. Mojżesza Pelca w Szpitalu Miejskim w Kielcach, 16 września 2000 r.*, [w:] *Z kroniki utraconego sąsiedztwa...*, s. 245.

⁸⁷ Patrz rozdz. *Towarzystwo*.

wały powrócić do żydowskiej tożsamości, była zatem niezwykle trudna. Pozostawali wyobcowani w obu światach – i to nie tylko nieakceptowani, ale także sami nieakceptujący do końca żadnego ze społeczeństw. Może warto zacytować tu przejmujący wiersz Mariana Hemara z 1934 r.:

Matko Żydówko! Gdy u syna twego
W źrenicach błyszczą płomień niepojęty,
Jeśli go bardziej niż los Jozuego,
Wzruszy śmierć piękna Pana Podbipięty,
Jeśli, rzuciwszy rówieśników grono,
Nad Mickiewicza zasiądzie wierszami,
Jeśli, czytając z głową rozpłonią,
Łzami stronice „Popiołów” poplami:
O matko biedna! Źle się syn twój bawi!
Płacz nad świecami! Łono swe przeklinaj!
Wnet go ten płomień jak te świece strawi!
Grzmi. Zamknij okna. To daleki Synaj. [...]
Kaź-że mu wcześniej zamknąć się w chederze,
Oddychać zgniłym powietrzem Talmudu,
I czerwien toczyć w umarłej literze,
Rozkoszne plagi egipskiego ludu.
Niech się nauczy być obcym, być marą
Stęchłej przeszłości zbłąkanej w dzisiejszość,
Gościem niemiłym, pokorną ofiarą,
W cień się usuwać i w getto i w mniejszość. [...]
Bo on – nie ujdzie do zmarłej ojczyzny,
Sadzić pomarańcz gaj w Jeruzalemie.
Już się miłością wżarł w te ojcowizny
Słońce, deszcz, drzewa, śnieg, niebo i ziemię!
A tu – wyrosnie przed nim mur milczący.
Serce młodzieńca murem mrok osaczy.
Świat się położy wokół w krąg płonący
I noc pochłonie wstyd lub krzyk rozpaczy.
Osaczonemu, gdy łbem nie przebije
Muru na ziemi i muru na niebie –
Zostanie odwet, co pierś twą przesyje,
O biedna matko: nienawiść do ciebie⁸⁸.

Jedna z pamiętnikarek stwierdza, że jako siedmiolatka zdawała sobie wprawdzie sprawę z tego, że jest Żydówką, a właściwie jak mówili jej rodzice – „obywatelką polską żydowskiego pochodzenia”, ale nie przypisywała temu żadnego znaczenia – była to dla niej i dla jej szkolnych koleżanek wiadomość nieistotna. Jak wspomina, wprawdzie rodzice „przy wielu okazjach podkreślali, że mamy pochodzenie żydowskie, lecz nie udawało mi się odnaleźć w tym żadnej treści”.

⁸⁸ M. Hemar, *Parafraza*, [w:] J. Winczakiewicz, *Izrael w poezji polskiej...*, s. 194–195.

Jej sytuacja zmieniła się w latach trzydziestych, kiedy z powodów narodowościowych nie została przyjęta na medycynę. Później, jako studentka psychologii zetknęła się z gettem ławkowym: „W tych to właśnie latach odczułam, że jestem jakby zawieszona w próżni. W okresie dzieciństwa i wczesnej młodości nie miałam potrzeby myślenia o mojej tożsamości narodowej, bo choć wiedziałam o tym, że mam pochodzenie żydowskie, przyjmowałam jako rzecz naturalną mój ścisły związek z Polską, jej kulturą i tradycjami. Nagle w czasach uniwersyteckich zrozumiałam, że ten związek jest brutalnie podważany przez istniejący antysemityzm. Przypomniano mi więc, że jestem Żydówką, a ja wiedząc o tym, nie umiałam przypisać temu pojęciu odpowiedniej treści, gdyż zabrakło jej w moim wychowaniu. Z jednej więc strony odtrącała mnie społeczność polska, z drugiej nie miałam odpowiednich przesłanek, niezbędnych do utożsamienia się ze społecznością żydowską”⁸⁹.

Powrót do żydowskości był więc trudny i często nieudany. Inaczej też wyglądał w środowiskach w pełni zasymilowanej inteligencji, która powracała wprawdzie do środowiska żydowskiego, ale nieortodoksyjnego, a czasem nawet częściowo zasymilowanego, a inaczej wśród pierwszego pokolenia zasymilowanych.

Dla osób wywodzących się z rodzin zasymilowanych od pokoleń nie było powrotu do tradycyjnej religii, ani też do zapomnianych już dawno obyczajów. Powrót ten, jak widać nie bardzo możliwy na gruncie obyczajowym i językowym, był zazwyczaj powiązany z wyborami politycznymi. Zasymilowani Żydzi, chcący powrócić do środowisk żydowskich, szukali często dla siebie miejsca w organizacjach syjonistycznych, w których wiele osób mówiło po polsku i było w dużym stopniu spolonizowanych. Pewien pamiętnikarz tak wspomina swoje lata szkolne: „Wiedząc, że jestem Żydem, starałem się nie zwracać na to uwagi innych. Wiele razy dawałem im do zrozumienia, że jestem zasymilowanym Żydem. Śpiewałem polskie hymny i grałem polską muzykę razem z nimi. Ale to nie pomagało, ciągle mnie odrzucali. Więc przestałem to robić i wstąpiłem do organizacji syjonistycznej”⁹⁰.

Dziewczyna, wychowywana w całkowicie zasymilowanej rodzinie, w której mówiło się jedynie po polsku i świętowało nie tylko Boże Narodzenia, ale i Wielkanoc, wspomina, jak zmieniały się poglądy jej ojca w miarę narastania antysemityzmu. Ojciec, związany początkowo przede wszystkim ze środowiskami polskimi, pod koniec lat trzydziestych „zmienił się bardzo w podejściu do spraw polityczno-społecznych. Od kilku już lat, w miarę rosnącego w kraju i za granicą

⁸⁹ Z. Brzezińska, *Żółte tulipany*, Warszawa 1996, s. 16, 25.

⁹⁰ F. Wahl, [w:] *Pamiętam każdy dzień...*, s. 55.

antysemityzmu, budziła się w nim swoista duma narodowa. Z pogardą traktował sanacyjne przekonania młodszych braci i coraz bardziej lgnął do pokąźnego odłamu przemysłowców, bankierów, lekarzy i prawników żydowskiego pochodzenia, skupiających się w ekskluzywnej loży, Bnei Brith⁹¹. Jednak warto tu zauważyć, że powrót do „żydowskości” oznaczał raczej związenie się ze środowiskami Żydów może o żydowskim poczuciu narodowym, ale w dużym stopniu spolonizowanych.

Zetknięcie się z antysemityzmem, szczególnie w jego najostrzejszej formie, mogło jednak spowodować całkowite porzucenie polskości i mimo trudności powrót do społeczeństwa żydowskiego. Rafael Scharf wspomina swego kolegę Staszka, prześladowanego przez ONR-owców, który „pochodził z bardzo zasymilowanej rodziny [...] jego więź z żydostwem była w zaniku i tylko te endeckie ataki na niego nie pozwalały mu zapomnieć, że jest Żydem i przemieniły go w końcu w żydowskiego nacjonalistę⁹².”

Inaczej nieco było w środowiskach dopiero się asymilujących, Polaków w pierwszym pokoleniu. Tam było do czego wracać. Osoby wychowane w kulturze żydowskiej, nawet jeśli ją porzuciły, znały świat, do którego chciały powrócić. Miały w nim znajomych, rodzinę, znały język, obyczaje, religię. W tym wypadku rodziła się refleksja – jeśli Polacy nie chcą zaakceptować Żyda-Polaka, należy zaprzestać myślenia o asymilacji, o dostaniu się do polskich środowisk i powrócić do zamkniętego żydowskiego świata. Dziewczyna z chasydzkiej rodziny, która miała dosyć zakazów i nakazów świata żydowskiego, marzyła o wyrwaniu się z niego. Czytała polską literaturę, wygłaszała na akademiach przemówienia ku czci Piłsudskiego i marzyła – jeśli nie o asymilacji, to w każdym razie o pracy dla ojczyzny. Jednak koniec lat trzydziestych zburzył jej świat: „Jako wierna, szczerą polską patriotką, mocno cierpiałam. Byłam przecież tak oddana Polsce! Byłam z nią związana wszystkimi nićmi duszy! Teraz musiałam wyrzec się wspaniałego marzenia o żydowsko-polskim współżyciu. [...] Teraz szukałam swego domu przede wszystkim tam, gdzie [toczyło się życie] żydowskie⁹³.”

I wreszcie istniało niezwykle, choć rzadko obserwowane zjawisko – zmian poczucia tożsamości narodowej, wielokrotnego wybierania świadomie narodu, do którego chciałoby się przynależać. Nie doświadczały tego osoby z rodzin polskich, tradycyjnie żydowskich czy nawet w pełni zasymilowanych. Ale młodzież z właśnie asymilującego się pokolenia czasem nie była w stanie jedno-

⁹¹ E. Cunge, *Uciec przed Holocaustem*, Łódź 1997, s. 6.

⁹² R. F. Scharf, *Co mnie i tobie Polsko...*, s. 44.

⁹³ „ester”, *Życie chasydzkiej córki*, [w:] *Ostatnie pokolenie...*, s. 174.

znacznie, raz na zawsze, określić swojej narodowości. Zmieniała się ona w zależności od sytuacji politycznej, konkretnych wydarzeń, wyborów politycznych. Z jakimi trudnościami borykały się osoby, które zadecydowały o zmianie przynależności narodowej, można przeczytać w pamiętniku nadesłanym na konkurs YIVO. Młody człowiek z dosyć tradycyjnej warszawskiej rodziny rzemieślniczej, słabo piszący po polsku, stwierdził: „Ja jestem Żydem!... Oświadczam to dziś. Kiedyś głęboko wierzyłem w to, ale potem nazwałem się obywatelem świata i w ogóle nie uzna[wa]łem narodowości, [a] ostatnio »byłem« Polakiem. A dziś wiem, że jestem Żydem i jaki daleki jestem od tego, by zwać się Polakiem. Przekonałem się, że tem c[zym] jestem trochę – i, jak to przedtem myślałem [że jestem] całkiem zasymilowany [...] – charakteryzuję się właśnie jako prawdziwy i z dwudziestego wieku, Żyd diaspory. Wybaczcie mi więc, że piszę po polsku, bo nie moja w tem wina. Polska mnie wszędzie otacza, więc wpadłem pod wpływem tego otoczenia. Ale ja chcę zbliżyć się do Żydostwa, by polskość stała się tylko znajomością, a nie częścią mojej psychiki”⁹⁴.

Asymilacja w pierwszym pokoleniu

Nie wolno jednak zapominać, że w tym samym czasie, w latach trzydziestych, przebiegał także proces odwrotny. Dorastały dzieci żydowskie z pokolenia wychowywanego już w wolnej Polsce. Niektóre z nich, pod wpływem szkoły i lektur, zaczynały czuć się Polakami. Młody żydowski chłopiec ze wsi, u którego w domu mówiło się w jidysz, po kilku latach spędzonych w polskiej szkole powszechnej stwierdził: „Wraz z nauką historii polskiej dokonywały się we mnie stopniowe zmiany. Nie przestając być żydowskim chłopcem z zapadłej wsi, zacząłem się coraz częściej zastanawiać nad tym k i m właściwie jestem. Czy tylko Żydem dumnym z historii mego narodu [...]. Czy jestem też właściwie Polakiem, dumnym z dzielności tego narodu [...]”. Ze swoich wątpliwości chłopiec zwierzył się wujowi, który powiedział mu, że ich przodkowie żyli w Polsce, przyczynili się do rozwoju polskiej kultury i, co ważniejsze, walczyli o wolność Polski, przywołał postać Berka Joselewicza. „Tę długą rozmowę wujek Gerszon zakończył twierdzeniem, że najważniejszym jest, abym był człowiekiem. Będąc Żydem mogę jednocześnie być dobrym Polakiem i odwrotnie, czując się Polakiem nie muszę wcale przestać być Żydem”⁹⁵.

⁹⁴ A. Rotfarb, *Pamiętnik żydowskiego młodzieńca*, [w:] *ibidem*, s. 88.

⁹⁵ M. Rudawski, *Mój obcy kraj?*, Warszawa 1996, s. 29–30.

Jednak taka postawa wcale nie była powszechna wśród rodzin asymilującej się młodzieży. Wielu krewnych bulwersował fakt, że dzieci odchodzą od tradycji żydowskich. W efekcie sytuacja asymilujących się wcale nie była łatwiejsza niż Polaków chcących z powrotem zostać Żydami. Szybko polonizujący się młody człowiek tracił kontakt z rodziną, znajomymi. We wcześniejszym okresie II Rzeczypospolitej mógł liczyć na wejście w nowe środowisko, w latach trzydziestych nie zyskiwał właściwie nowego zakorzenienia. Środowiska polskie, szczególnie z tzw. niższych warstw, nie akceptowały wśród siebie Żydów, za których nadal uznawały Żydów zasymilowanych. Dramatycznie brzmią wyznania młodego człowieka wywodzącego się z rodziny ubogiego szewca: „Ja biedna zasymilowana dusza! Jestem Żydem – i jestem Polakiem; a raczej byłem Żydem, ale ewolucyjnie, pod wpływem otoczenia [...] pod wpływem mowy, kultury i literatury, stałem się Polakiem. Kocham Polskę. Jej mowa, kultura, a najwięcej – jej wyzwolenie i heroizm walk niepodległościowych, łechce me serce, uczucie i entuzjazm. Ale nie kocham t[ej] Polsk[i], która mnie bez żadnych powodów nienawidzi. [...] Nienawidzę t[ej] Polsk[i], która nie tylko, [że] mnie nie chce jako Polaka, a widzi mnie tylko Żydem, ale która chce mnie wypędzić z Polski [...] gdzie się urodziłem [...]. Wam, antysemitom, przypisuję swój kompleks niższości i to, że nie wiem czym jestem – Żydem czy Polakiem! Polska unieszczęśliwiła mnie, [u]czyniła mnie psem, który bez ambicji prosi, aby nie zostawiano go samotnym na pustkowiu kultury i zabrano go w drogę kulturalnego życia polskiego. Polska wychowała mnie [n]a Polaka, a okrzykuje mnie Żydem, którego trzeba wypędzić! Chcę być Polakiem – nie dajecie mi; chcę być Żydem – nie mogę, oddaliłem się od Żydostwa (siebie samego nie lubię jako Żyda). Ja już przepadłem [...]”⁹⁶.

Można by sądzić, że oba te zjawiska sobie przeczą – tak jednak nie jest. Do żydostwa wracali, przynajmniej w deklaracjach, zazwyczaj młodzi ludzie wywodzący się ze stosunkowo zamożnych, inteligenckich rodzin, zasymilowanych już całkowicie lub częściowo w poprzednich pokoleniach. Ludzie ci, przeżywający dramat odepchnięcia, chcieli znaleźć środowisko, w którym nie spotka ich dyskryminacja narodowa. Stąd próby powrotu do żydowskich korzeni. Tymczasem młodzież z tradycyjnych żydowskich rodzin była nie mniej zmęczona koniecznością przestrzegania przestarzałych, w jej opinii, żydowskich rytuałów. Wychowana w polskich lub żydowskich szkołach z językiem polskim, często nie czuła więzi ze swymi dziadkami i rodzicami, obracającymi się jedynie w kręgu języka jidysz. Oni także szukali środowiska, w którym czuliby się bardziej „na

⁹⁶ A. Rotfarb, *Pamiętnik żydowskiego młodzieńca*, [w:] *Ostatnie pokolenie...*, s. 119.

miejscu”, nie byli odtrącani ze względu na inną kulturę i język – i za takie uznawali środowiska polskie.

Polonizacja a żydowska tożsamość

Nierzadko można znaleźć też wypadki, gdy osoby całkowicie spolonizowane, akulturowane, nadal uważały się za Żydów. Niektóre z nich znały doskonale oba środowiska, inne nie miały już związków z żydowskością, jednak ich świadomość narodowa pozostała żydowska. Synowa senatora Agudy, całkowicie spolonizowana, mówiąca jedynie po polsku, niereligijna i żywiąca niechęć do żydowskich obyczajów „nie powiedziałaaby o sobie, że jest Polką. Polską Żydówką – tak. Ale nie Polką. Choć mówiła i czytała tylko po polsku”⁹⁷.

A zatem, mimo faktycznej asymilacji, mimo pełnej polonizacji językowej i kulturalnej, można było pozostać przez cały okres dwudziestolecia Żydem. Nie zawsze, jak się okazuje, polonizacja kulturowa, ani nawet całkowita niemal utrata kontaktu z kulturą żydowską musiały oznaczać zmianę świadomości narodowej. Można było nie znać żadnego języka poza polskim i nie uważać tego za istotny wyróżnik narodowości. Takie zjawisko zachodziło przede wszystkim w rodzinach żydowskich, w których młodzież stanowiła pierwsze pokolenie związane z polską kulturą i językiem. „Jeszcze moi rodzice rozmawiali po żydowsku, do nas jednak mówili po polsku. Ani ja ani Ala nie znałyśmy języka jidisz [sic]. Myślałam więc w obrębie języka polskiego. Ale nie znaczyło to dla mnie nic szczególnego”⁹⁸. Polska literatura, chociaż czytana i znana, nie wywarła wpływu na dzieci tej rodziny. Autorka twierdzi, że historia Polski nie była jej historią, nie interesował jej dramat rozbiorów, a społeczeństwo polskie było dla niej obcym światem. Ale również świat żydowski, utożsamiany często z chasydami, dziadkami, z którymi nie sposób się było porozumieć, nie pozostawał światem własnym, znajomym. „Ja wiem, że pytanie o tożsamość narodową jest głównie pytaniem o rodzaje solidarności narodowej. Otóż tak sformułowane nie odnosi się do mnie. Z faktu przyjscia na świat w rodzinie żydowskiej w Polsce nie wynika żadne aktualne poczucie przynależności do żadnego z tych narodów”⁹⁹.

Jednak w pamiętnikach zjawisko kulturowej polonizacji przy zachowaniu żydowskiej świadomości narodowej znajduje niewielkie odbicie. Nie ulega wąt-

⁹⁷ *A jednak czasem miewam sny...*, s. 13–14.

⁹⁸ I. Kisielewska, z domu Englard, *W dziadku moje korzenie*, [w:] *Losy żydowskie...*, s. 10.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 15.

pliwości, że w tym wypadku mamy do czynienia ze swoistą selekcją. Osoby nieczujące związku z Polską, nawet jeśli przeżyły wojnę, znacznie częściej emigrowały, nie publikowały też wspomnień w języku polskim. Jest mimo to pewne, że w pełni lub częściowo spolonizowanych osób, pozostających w świadomości wyłącznie Żydami, było w okresie międzywojennym znacznie więcej. Najlepszym dowodem na to było istnienie pism syjonistycznych, głęboko oddanych idei powrotu narodu żydowskiego do Palestyny, ale wydawanych w języku polskim i zwracających się do wyłącznie polskojęzycznych czytelników. Zjawisko to niepokoiło nawet syjonistyczne środowiska żydowskie. Do takich osób należał np. Adam Bromberg, wychowany w żydowskiej, niezbyt wierzącej rodzinie. Rodzina mieszkała w polskiej części miasta, dzieci mówiły wyłącznie po polsku, ale nie kontaktowano się – poza sprawami czysto zawodowymi – z polską społecznością, nie posiadano też żadnych polskich kolegów czy znajomych. Nikt w rodzinie nie miał wątpliwości, że jest całkowicie Żydem, a nie Polakiem, mimo polonizacji językowej: „Ojciec gardził asymilatorami, uciekającymi od żydowskiej tożsamości i od tradycji, której nie znali. [...] W innych domach było albo-albo, ale nasz ojciec wierzył w kompromis, nawet z Bogiem. I Bóg się na to zgadzał, bo nikt w naszej rodzinie nie przestał być Żydem, nawet ja”¹⁰⁰.

W latach dwudziestych, a przede wszystkim trzydziestych każdy zasymilowany czy asymilujący się Żyd musiał sam dać odpowiedź na pytanie, kim jest – i każdy w gruncie rzeczy sytuował się na innym miejscu skali między „Polakiem” a „Żydem”. Większość osób nie była w stanie dokonać jednoznacznej identyfikacji, znajdowała się „na pograniczu”, zbliżając się bardziej lub mniej do jednego z krańców tej skali. Opisując sytuację w Galicji Łucja Kaprańska stwierdza: „Cechą szczególną żydowskiej asymilacji było bowiem zaistnienie [...] postawy ambiwalentnej wobec obu kultur, do których asymilująca się jednostka należała. Ambiwalencja ta powodowała lokowanie się asymilującej się jednostki na obrzeżu obu tych kultur [...]”¹⁰¹. Przy tym, szczególnie w latach trzydziestych, gdy określenie własnej narodowości było jednym z najważniejszych elementów tożsamości, konieczność jednoznacznego wyboru stawała się coraz bardziej dramatyczna. Nawet dla osób całkowicie zasymilowanych deklaracja polskości stawała się coraz trudniejsza, ponieważ coraz mniej środowisk – tak polskich, jak i żydowskich – było skłonnych przyznać, że można być Polakiem, wywodząc się z rodziny żydowskiej. Jak słusznie zauważył Rafael Scharf, bycie

¹⁰⁰ H. Grynberg, *Memorbuch*, Warszawa 2000, s. 19–20.

¹⁰¹ Ł. Kaprańska, *Pluralizm kulturowy...*, s. 210.

Żydem nie wymaga tłumaczenia – Żydem po prostu się jest, natomiast polskość takiego wytłumaczenia już wymaga¹⁰². A nie każdy miał ochotę tłumaczyć i dowodzić swojej polskości. Z drugiej strony, asymilacja, przyjęcie nowego stylu życia, języka, kultury bezpowrotnie wyrzucało całą grupę ludzi poza nawias społeczności żydowskiej, do której ani nie chcieli, ani nie mogli powrócić. Wielu z nich znajdowało się w takiej sytuacji już od paru pokoleń: Żydzi bogatsi i zasymilowani często już tylko poprzez swoją wiarę tkwili wśród ziomków, różniąc się od nich pozycją społeczną, kulturą osobistą, stosunkiem do państwa i prawa, a także używanym na co dzień językiem, rodzajem i poziomem preferowanych rozrywk, nawet ubiorem¹⁰³.

Jak wynika z dzienników i pamiętników, niemal wszyscy zasymilowani Żydzi w okresie międzywojennym nie mieli jednoznacznie sprecyzowanej tożsamości narodowej. Czasem należeli jednocześnie do dwóch kultur, czasem – obracając się wyłącznie w kulturze polskiej, mieli świadomość, że nie są postrzegani jako Polacy. Taka sytuacja była bardzo trudna do zaakceptowania. Antonina Kłóskowska zauważa: „poczucie podwójnej narodowości albo podwójnej kompetencji w kulturach prowadziło często do narodowej i kulturowej ambiwalencji, która była stanem odczuwanym jako stan przykry. Jako stan, który powodował własne poczucie jakiejś nieswojskości i był także często sankcjonowany negatywnie przez innych”¹⁰⁴. Mogło to prowadzić do prób redukcji tego dysonansu poprzez próbę znalezienia środowiska, w którym przynależność narodowa nie byłaby kwestią istotną lub też podjęcie decyzji, umożliwiającej definitywne zerwanie z jedną z tożsamości. Stąd, między innymi, popularność wśród Żydów partii socjalistycznych, lewicowych, które (przynajmniej w teorii) lekcewały kwestie narodowe. Jak się wydaje, czasem przystępowano do partii komunistycznej właśnie dlatego, że nie przywiązywała ona wagi do podziałów narodowych¹⁰⁵. Osoby należące do KPP jako partii o wyraźnie ateistycznym charakterze często były odrzucane przez Żydów. Komunista dla wierzących Żydów przestawał być Żydem. Polacy też zapewne nie byli skłonni uznać za rodaków Żydów i w dodatku komunistów.

I wreszcie pewnym rozwiązaniem była emigracja do krajów trzecich, przede wszystkim do USA, w których wielokulturowość i podwójna przynależność były akceptowane. Taką właśnie przyczynę emigracji podał Leopold Infeld: „Polacy

¹⁰² R. F. Scharf, *Co mnie i tobie Polsko...*, s. 14.

¹⁰³ K. Zieliński, *W cieniu synagogi...*, s. 81.

¹⁰⁴ A. Kłóskowska, *Pogranicze kulturowe w perspektywie badań biograficznych*, [w:] *Inni wśród swoich...*, s. 106.

¹⁰⁵ Patrz rozdz. *Polityka*.

nie przyjęli mnie do swego obozu, zawsze patrzyli na mnie jako na obcego. Przez krótki okres mego życia [...] zwróciłem się w kierunku narodowo-żydowskim, podkreślając swoją inność od środowiska polskiego, które mnie nie chciało. Ale środowisko, do którego się przyznawałem, mówiło językiem obcym, którego literatura była mi równie obca. Wśród tej rozterki właśnie, nie wiedząc dobrze czy uważać się za Polaka (którego Polacy nie chcą), czy za Żyda, wyjechałem do Berlina¹⁰⁶. Próbą dokonania jednoznacznego wyboru mogło być też przyłączanie się wcześniej zasymilowanych Żydów do ruchu syjonistycznego, a więc próba realizacji marzenia o państwie, do którego byliby jednoznacznie przynależni.

Jak niezwykle trafnie i z goryczą stwierdził Zygmunt Bauman: „W odróżnieniu od »urodzonych mieszkańców«, dla Żydów sprawa przynależności była kwestią wyboru, a zatem decyzją stosowną do okoliczności. Granice narodowych społeczeństw [...] były wciąż niepewne i sporne, trzeba było być stale czujnym. Barykady wznosi się po to, by dzieliły i biada tym, którzy posługują się nimi jak chodnikiem”¹⁰⁷.

¹⁰⁶ L. Infeld, *Kordian, fizyka i ja...*, s. 180.

¹⁰⁷ Z. Bauman, *Nowoczesność i zagłada...*, s. 8.

Rozdział II

Rodzina

Małżeństwo i dzieci

Przeprowadzając analizę pamiętników trzeba pamiętać – pisałam o tym we wstępie – że są one zwykle wspomnieniami dzieci. A przed dziećmi ukrywa się bardzo wiele aspektów rodzinnego życia. Ważnie rodzinne, „czarne owce”, zerwania, nieślubne potomstwo – to wszystko pozostaje poza zasięgiem wiadomości, jakie może dziecko, szczególnie „dobrze wychowane”, wynieść z domu. Trudno też cokolwiek powiedzieć o narzeczeństwie, doborze partnerów – bo zwykle osoby piszące pamiętniki były w okresie międzywojennym zbyt młode by być wtajemniczane w te sprawy, i za młode by ich osobiście dotyczyły. Zatem z pamiętników więcej dowiemy się o stosunkach między rodzicami, dziećmi i dziadkami, niż o problemach małżeńskich.

Rodziny zasymilowanych Żydów, szczególnie rodziny inteligentkie, niewiele różniły się od polskich, przynajmniej w życiu codziennym. Były na ogół nieliczne, dzieci – w przeciwieństwie do tradycyjnych rodzin żydowskich – było niewiele, a wychowywano je w podobny sposób, co w rodzinach polskich. „Inteligencja żydowska odchodziła od tradycyjnego sposobu życia i upodabniała się do polskiej w strukturze rodziny, wychowaniu dzieci, ubiorze, wystroju mieszkania oraz spędzaniu wolnego czasu. Rodzina przejmowała polskie obyczaje”¹.

Podobnie wyglądały też mieszkania, różniąc się jedynie brakiem symboli chrześcijańskich, zastępowanych czasem, choć nie zawsze, przez symbole religii żydowskiej. „Wygląd mieszkań inteligencji żydowskiej nie odbiegał w sposób zasadniczy od wystroju mieszkań ludności chrześcijańskiej. Różnica dotyczyła tylko rozmieszczenia mebli i rodzaju elementów dekoracyjnych”². Jedna z pamiętnikarek wspomina, że jej mieszkanie było udekorowane dokładnie tak samo, jak inne mieszkania krakowskiej inteligencji, obrazami młodopolskich

¹ E. Słabińska, *Inteligencja na prowincji kieleckiej...*, s. 279.

² *Ibidem*, s. 193.

malarzy³. Natomiast nie było typowych dla mieszkań wierzących Żydów elementów – nikt nie wspomina o mezuzie, niepomalowanym miejscu na jednej ze ścian, żydowskich symbolach religijnych (jedynie świeczniki, często odziedziczone, bywają obecne we wspomnieniach).

Konflikty pomiędzy małżonkami też nie odbiegały od tego, co miało miejsce w „rdzennie” polskich rodzinach. Problemy pojawiały się w sytuacji, gdy część rodziny pozostawała niezasymilowana, a przede wszystkim wówczas, gdy jeden z małżonków był znacznie bardziej zasymilowany niż drugi. Taką sytuację opisuje Irena Krzywicka, której matka czuła się całkowicie Polką, a jej drugi mąż był przywódcą Bundu. Podczas gdy on czuł się w dzielnicy żydowskiej, w żydowskim środowisku całkowicie swobodnie, dla matki było ono zupełnie obce. Nie chciała razem z mężem chodzić do tej części miasta, żydowskie ulice i towarzystwo działały na nią odpychająco. Sama się tego uczucia wstydziła, ale nie była w stanie nic na to poradzić. W efekcie doprowadziło to do rozluźnienia więzi między małżonkami⁴. Jednak, jak wynikałoby z pamiętników, takie małżeństwa „mieszane” zdarzały się stosunkowo rzadko. Choć możliwe było pochodzenie z różnych rodzin – zasymilowanej i ortodoksyjnej, to oboje małżonkowie zazwyczaj wywodzili się ze środowisk na zbliżonym, choć nie zawsze identycznym, etapie asymilacji. Tylko w jednym wypadku udało mi się odnaleźć małżeństwo, w którym para różniła się zasadniczo – przyszły mąż mówił jedynie po niemiecku i w jidysz, żona – po polsku i trochę po rosyjsku⁵. Oboje zaczęli jednak od razu uczyć się języków współmałżonka.

Nie wydają się też potwierdzać stereotypy – ani o lepszej opiece nad dziećmi przez „żydowskie matki”, ani też o większym dbaniu o ich wykształcenie niż w rodzinach polskich – to pierwsze dotyczy szczególnie inteligencji, to drugie – rodzin nieinteligentnych, które przeciwstawiały się czasem świeckiej edukacji dzieci.

W zamożnych rodzinach powszechne było wychowywanie dzieci przez bony i niańki. Rodzice owszem, interesowali się nimi, ale chyba nie w większym stopniu niż rodzice polscy. Józef Hen twierdzi wręcz, że modernizacja przyniosła zjawisko oddalania się kobiet żydowskich od rodziny, rezygnacji z tradycyjnej roli troskliwej matki. „Mówi się [...] »żydowska mama«, a to wcale nie tak, stereotyp jak tyle innych, wszystko zależy od człowieka. Żydzi nie mieli państwa, nie mieli wojska, ministerstw, urzędów – i rodzina, »podstawowa komórka«,

³ H. Nelken, *Pamiętnik z getta w Krakowie*, z przedm. G. Hausnera, wstęp i przyp. S. Wcisło, Toronto 1987.

⁴ I. Krzywicka, *Wyznania gorszycielki*, oprac. A. Tuszyńska, Warszawa 1998.

⁵ I. Roth Pipes, *Family Chronicle 1966–1946*, Cambridge Mass. 2004 (maszynopis powielany), s. 14.

musiała im zastąpić wszelkie inne więzi. Ambicje tyrającego w pocie czoła ojca sprowadzały się do niej. I znamienne, że kiedy zaczęły powstawać partie polityczne, to dla młodych żydowskich aktywistek (nie tylko komunistek) charakterystyczny był bunt przeciw rodzinie. Ucieczka od niej”⁶.

Podobne wspomnienia, jedynie o sporadycznych wizytach matki w parku, gdzie dzieci bawiły się pod opieką nianki, ma Irena Roth Pipes. Matka większość czasu spędzała w kawiarniach i restauracjach na spotkaniach z przyjaciółmi, a dziećmi zajmowała się głównie opiekunka⁷.

Trudno to ująć statystycznie, ale z pamiętników wynika, że kobiety-mężatki w rodzinach zasymilowanych pracowały znacznie częściej niż w polskich. Przyczyną mogło być zarówno wyższe, niż wśród kobiet polskich wykształcenie, jak i tradycji żydowskie, według których kobieta nie tylko zajmowała się domem, ale także często go utrzymywała. Istotne było też, że wśród wykształconych kobiet sporo było takich, które mogły wykonywać wolne zawody. Te zaś, także w rodzinach polskich, częściej niż przedstawicielki innych zawodów nie przerwały pracy po ślubie. Wydaje się również, że w przeciwieństwie do środowisk polskich, w których, jak stwierdza Katarzyna Sierakowska, praca mężatek nie była dobrze widziana, bo odrywała kobietę od roli żony, a przede wszystkim matki, w środowiskach zasymilowanej inteligencji żydowskiej takiego braku akceptacji nie było⁸. Dzieci zazwyczaj uważały, że praca matki jest rzeczą normalną, oczywistą – a więc podobne przykłady musiały mieć wśród swych rówieśników.

Pracujące matki miały mniej czasu dla dzieci, a niekiedy nie miały go wcale. W zaskakująco wielu pamiętnikach podkreślono, jak mało matki zajmowały się dziećmi.

Stosunkowo wiele publikacji dzieci wykształconych matek wspomina, że były one surowe, surowsze od ojców. Zdarzały się, choć rzadko, także wypadki zaniedbywania dzieci. „Dziadkowie rozpieszczali mnie niemożliwie, chociaż uważali mnie za »gojskie« dziecko. Być może chcieli nadrobić złe traktowanie mojej matki”⁹. Wielu pamiętnikarzy podkreśla, że matki, a często i ojcowie, nie mieli dla nich zbyt wiele czasu. Mira Slowes napisała, iż oboje rodzice byli tak zajęci pracą zawodową, że wychowywała ją praktycznie babcia, a z lekcji przepłytywała służąca-analfabetka¹⁰. W innym pamiętniku czytamy, że matka była

⁶ J. Hen, *Nie boję się bezsennych nocy...*, s. 29.

⁷ I. Roth Pipes, *Family Chronicle...*, s. 19.

⁸ K. Sierakowska, *Rodzice, dzieci, dziadkowie... Wielkomiejska rodzina inteligencka w Polsce 1918–1939*, Warszawa 2003, s. 80–81.

⁹ J. Berent, *Piechotą z Krakowa...*, s. 61.

¹⁰ M. Slowes, *Moje trzy życia*, Tel Awiw 1994.

energiczna, miała mnóstwo zainteresowań, ale wśród nich nie było dzieci. Nigdy na przykład nie poszła na wywiadówkę¹¹.

Natomiast wydaje się, że ojcowie nierzadko zastępowali matki w ich typowych wówczas obowiązkach. Miriam Akavia wspomina, że rano matka leżała w łóżku i czytała książkę, a śniadanie dla dzieci przygotowywał ojciec i on wyprawiał je do szkoły¹². „Jako dziecko byłam równie blisko z ojcem, jak z matką. Nie wyróżniałam żadnego z nich specjalnie, ale naprawdę nie widywałam ich zbyt często, bo ciągle doglądali interesu”¹³.

Krystyna Modrzewska natomiast pisze, że oboje rodzice, a szczególnie ojciec, bardzo mało rozmawiali z dziećmi¹⁴.

Stosunkowo dużo rodziców było rozwiedzionych – prawdopodobnie przyczyniała się do tego łatwość rozwodów w rodzinach wyznania mojżeszowego.

W pamiętnikach spisywanych przez osoby już dorosłe w okresie międzywojennym sporadycznie pojawia się jeszcze jeden motyw – strachu przed zakładaniem rodziny, a szczególnie posiadaniem dzieci w niepewnych czasach, w epoce szalejącego antysemityzmu i w świetle wieści dochodzących z Niemiec, a czasem i z ZSRR. Część osób decydowała się wprawdzie na ślub, ale rezygnowała z posiadania dzieci. Iliana Maschler i jej mąż podjęli decyzję, że dzieci w ich rodzinie nie będzie. „O Boże, w Europie zatrutej faszyzmem, antysemityzmem, zagrożonej stalinowskim komunizmem rodzić dzieci? Żydowskie dzieci? Henryk i ja ustaliśmy zgodnie, że tego grzechu nie popełnimy, ta linia Maschlerów skończy się na Henryku”¹⁵. Podobne postanowienie podjęli wujostwo Marii Orwid, przy czym, jak twierdzi autorka: „W związku z tym zdarzały się różne historie, obciążające zdrowie cioci”¹⁶. Tu jednak w końcu na świat przyszło niezaplanowane dziecko.

Wychowanie dzieci w zasymilowanych rodzinach niewiele różniło się od wychowania w rodzinach polskich. Można zauważyć tylko dwie odmienności. Jedną z nich było wychowanie religijne¹⁷, do którego w rodzinach zasymilowanych przywiązywano znacznie mniejszą (lub zgoła żadną) rolę. Nie ma osób wychowywanych przez zasymilowanych, a nieochrzczonych rodziców, od których wymagano by pobożności i przestrzegania zasad religijnych. Zdarzało się

¹¹ *Ciekawa jestem, co będzie dalej...* [rozm. z Michaliną Prokopczuk], [w:] B. Engelking, *Na łące popiołów...*

¹² M. Akavia, *Moje powroty*, Kraków 2005, s. 19.

¹³ S. Lewin-Lax, [w:] *Pamiętam każdy dzień...*, s. 108.

¹⁴ K. Modrzewska, *Trzy razy Lublin*, Lublin 1991.

¹⁵ I. Maschler, *Moskiewski czas*, Warszawa 1994, s. 20.

¹⁶ M. Orwid, *Przeżyć... i co dalej?*, rozmawiają K. Zimmerer i K. Szwejca, Kraków 2006, s. 22.

¹⁷ Patrz rozdz. *Religia*.

to tylko zapewne w domach katolickich, ale o tym w pamiętnikach brak wzmianek. Drugi element to mniejsze przywiązanie do tradycji. Musiała ona bowiem zostać zerwana.

Trzeba też powiedzieć, że w pamiętnikach o pewnych sprawach w ogóle się nie wspomina – a więc wydaje się, że nie miały one miejsca. Na przykład w żadnych wspomnieniach nie pojawia się, w odniesieniu do współczesności, postać swata. Nie wspomina się o niej także w kontekście małżeństwa rodziców. Często rodzice poznają się na studiach lub pochodzą z tej samej małej miejscowości. Brak wszelkich wzmianek o małżeństwach swatanych – tradycyjnym sposobie zawierania związków małżeńskich przez Żydów – na pewno świadczy o odejściu od tradycji. Oczywiście, jest możliwe, że swaci w rzeczywistości grali jakąś rolę w zawieraniu małżeństw osób asymilujących się, ale charakterystyczne byłoby już samo ukrywanie tego faktu. Małżeństwa zatem kojarzono tak, jak w rodzinach polskich.

Dalsza rodzina

Co uderza, w porównaniu z pamiętnikami polskimi czy żydowskimi, to znacznie większe zamknięcie się rodzin w małym gronie. Niemal nie ma wielkich, rozgałęzionych famili (choć oczywiście i takie się zdarzają, dość wspomnieć o rodzinie Toeplitzów). Zwykle jednak rodzina jest znacznie zmniejszona – przez różne dramatyczne wybory, i polityczne, i narodowościowe. Sądząc z pamiętników, zasymilowani Żydzi, szczególnie inteligencja, utrzymywali słabsze kontakty z resztą rodziny, niż inteligencja polska. Składało się na to wiele czynników. Rozproszenie rodziny po świecie, różnice w obyczajach i religii, szczególnie dramatyczne, gdy część rodziny pozostawała ortodoksyjnymi Żydami. Różnice religijne, a właściwie obyczajowe, były głównym czynnikiem osłabiania kontaktów w rodzinach zasymilowanych w pierwszym pokoleniu, często nieinteligentnych. Tu też spore znaczenie miały bariery językowe.

Przyczyny osłabienia więzi z dalszą rodziną mieszkającą w Polsce były zasadniczo trzy – religia, język i niechęć do tradycyjnego społeczeństwa żydowskiego, które uważano za zacofane.

Jeśli chodzi o religię, to największą przeszkodą było oczywiście zachowywanie, a właściwie niezachowywanie zasad koszerne go prowadzenia domu. Bardzo ortodoksyjni Żydzi, nawet jeśli dotyczyło to najbliższej rodziny, nie chcieli przestępować progów „trefnego” domu, w którym na stole pojawiała się szynka, a na święta stawiano choinkę. Z drugiej strony zasymilowane panie domu nie miały

zamiaru utrzymać skomplikowanej, rytualnej kuchni, wymagającej wiele pracy i wyrzeczeń tylko po to, by rodzice czy wujowie mogli dom odwiedzać.

W efekcie wizyty dalszej rodziny, w tym także dziadków i rodzeństwa, były rzadkie lub wcale ich nie było – co oczywiście prowadziło i do wzajemnej niechęci, i do osłabienia więzi. Jak wspomina Arnold Mostowicz, już nawet drobne przekroczenia zasad religijnych powodowały bojkot domu ze strony bardzo pobożnej części rodziny, rozluźnienie więzi nawet między tak bliskimi osobami jak rodzeństwo. „Gutmanowie nie pojawiali się na sobotnich spotkaniach rodzinnych. Ten dom był dla nich za mało religijny. Pachniał gojowskim odszczepieństwem. Gutmanowa była najstarszą siostrą ojca. Dzieliło ich szesnaście lat i kilka epok. [...] Nosiła oczywiście perukę. Jadła tylko potrawy jak najściślej koszerne, dlatego nawet dom matki był dla niej zbyt wolnomyślny. Ojciec, delektując się grochem posypanym pieprzem [...] nie zakrywał głowy kapeluszem, a to był już grzech nie do wybaczenia”¹⁸.

Richard Pipes wspomina, że czasem po szkole wpadał do babci ze strony matki, był tam częstowany jedzeniem, ale nie przypomina sobie, aby babka kiedykolwiek odwiedziła ich w domu¹⁹. Nie podaje wprawdzie przyczyny, ale biorąc pod uwagę, że jego matka wywodziła się z rodziny chasydzkiej, a babka nie znała polskiego – co zresztą utrudniało swobodne porozumienie – przyczyna mogła być tylko jedna.

O ile dzieci odwiedzały dziadków, o tyle dziadkowie wyznający tradycyjny judaizm albo wcale nie chodzili z wizytami do dzieci, albo też nic u nich nie jedli, co oczywiście powodowało, że wizyty mogły być bardzo krótkie. „Babcia nie przyjmowała zaproszenia na posiłki w naszym domu – u nas nie gotowało się koszerne – szklanka herbaty to było wszystko”²⁰. „Kiedy dziadek przyjeżdżał do Krakowa i wstępował do któregoś ze swych dzieci, nigdy nie chciał nic u nikogo jeść, bo nie miał zaufania do koszerności ich kuchni”²¹. Gdy mieszkało w jednym mieście, nie stanowiło to większego problemu – jednak gdy dziadkowie mieszkali gdzieś dalej, oczywiście nie przyjeżdżali w odwiedziny. Dla mniej zamożnych ceny hoteli były zbyt wysokie, a w domach dzieci zamieszkać nie mogli. Oznaczało to, że dobre kontakty i brak zadrażeń na tle religijnym nie wystarczały. Fakt, że dom dzieci nie był koszerne ograniczał znacznie liczbę wizyt, tylko dzieci mogły odwiedzać rodziców, natomiast rodzice nie mogli nawet przyjechać z pomocą w razie choroby czy urodzenia dziecka.

¹⁸ A. Mostowicz, *Żółta gwiazda...*, s. 63.

¹⁹ R. Pipes, *Żyłem...*, s. 16.

²⁰ I. Śmigieliska, *Skradzione lata*, Warszawa 2001, s. 37.

²¹ I. Bronner, *Cykady nad Wisłą i Jordanem*, Kraków 1991, s. 27.

„U żadnego ze swoich dzieci dziadek nie mógł jeść, gdyż kuchnie ich nie były kosherne, ale dzieci jego wraz ze swymi rodzinami mogły jeść u niego i zjeżdżały tam każdego lata”²².

W przypadkach, gdy mieszkano wspólnie, raczej nie prowadzono, mimo niedogodności, które z tego wynikały dla starszego pokolenia, koszernej kuchni, co powodowało, że kontakty pomiędzy pokoleniami słabły. Jedna z pięcioletnich wówczas dziewczynek opisuje dosyć kuriozalną sytuację. Prababka Anna mieszkała w tym samym domu, co jej rodzice. Nigdy jednak nie schodziła na posiłki, mimo że była stara, gotowała sobie sama i jadła oddzielnie. „Dziwiło mnie to, ale widocznie nie na tyle, aby kogoś zapytać. Dopiero kiedy byłam już dużą dziewczyną, a staruszka dawno przebywała na żydowskim cmentarzu – »odkryłam Amerykę«. Domyśliłam się wreszcie, że prababcia Anna – ostatnia w rodzinie Brunów – przestrzegała nakazów religijnych i jadła tylko kosherne pożywienie. Łączyła to z piękną, nieco archaiczną polszczyzną, głębokim patriotyzmem, kultem dla wspomnień powstańczych”²³.

Nawet jeśli kuchnia była koszerne a rodzice w miarę religijni, to i tak zdarzało się, że wizyta dziadków wprawiała rodzinę w popłoch. Miriam Akavia wspomina, że gdy przychodził dziadek, matka w panice szukała nakrycia głowy. Musiała go nie wkładać, gdy przychodzili inni goście, skoro jej zmieszanie tak dobrze zapamiętała jej córka²⁴.

Jeszcze gorzej było, gdy dziadkowie byli nietolerancyjni, zdecydowanie wymagali przestrzegania zasad religii, do czego ani ich dzieci, ani wnukowie nie mieli już przekonania. Wtedy częściej następowało znaczne oziębienie stosunków rodzinnych, czasem wręcz zerwanie kontaktów. Widać wyraźnie, że religia miała tu znaczenie decydujące, ponieważ zasymilowana rodzina utrzymywała kontakty z bardziej swobodnie nastawionymi do przestrzegania zasad rodzicami jednego z małżonków, podczas gdy z ortodoksyjnymi rodzicami drugiego starała się mieć jak najmniej wspólnego. Oto jak opisuje swoich dziadków ze strony ojca i matki jeden z pamiętnikarzy. Dziadek ze strony ojca „hołdował religijnym tradycjom, respektowanym przez jego przodków, mimo iż był mniej surowy w ich przestrzeganiu, aniżeli żona, trzymająca w ryzach cały dom i korzystająca z upodobaniem z porad miejscowego rabina”. Tymczasem ze strony matki „Babcia lubiła korzystać z zabaw i uciech życia. [...] ten niezwykle w owych czasach tryb życia, a przy tym całkowita asymilacja językowa i obyczajowa rodziny Kantorowiczów były kamieniem obrazy dla Hermana Fausta i jego

²² H. Palmon, *Wielka wojna dużego i małego Chaskiela*, Łódź 1998, s. 18.

²³ C. Budzyńska, *Strzępy rodzinnej sagi...*, s. 59.

²⁴ M. Akavia, *Moje powroty...*, s. 14–15.

małżonki, świadomie zamkniętych w niedostępnym i zatwardziałym tradycjonalizmie religijnym i sentymentalnym, narzucanym także potomstwu, zresztą bez większego powodzenia²⁵. Dziadkowie ze strony ojca nigdy nie przekroczyli progu bezbożnego domu swojego syna, który wychowywał dzieci w duchu niereligijnym, a do synagogi chadzał bardzo rzadko.

Dziadkowie nie zawsze chcieli utrzymywać kontakty z niereligijnie wychowywanymi wnukami. Jak się wydaje, w ogóle nie uważali ich za bliską sobie rodzinę. Jeden z pamiętnikarzy wspomina dziadków: „Byłem tam u nich jeden raz, ale oni nie byli zadowoleni z tego, że nie wiem dość o religii żydowskiej”²⁶. Inny wnuk z kolei pisze, że dziadków interesowały wyłącznie jego postępy w hebrajskim i nauce religii²⁷.

Bywało i tak, że dziadkowie (częściej dziadek niż babcia) rozczarowani, iż wnuk nie został wychowany na prawdziwego Żyda, przestawali się nim interesować. „Kiedy podrosłem, Dziadek zorientował się, że nie jestem wychowany pod względem religijnym tak, jak on by sobie życzył, staliśmy się sobie raczej dalecy. Z Babcią było inaczej, zawsze miała dla mnie kawałek jakiegoś ciasta [...], kilka groszaków i czas, żeby mnie pogłaskać i powiedzieć dobre słowo”²⁸. Albo przeciwnie – zainteresowanie wnukami skupiało się na dziedzinie, której ich dzieci nie akceptowały. Często najmłodszy po prostu bali się dziadków i ich wymagań. Zygmunt Bauman wspomina ortodoksyjnego dziadka: „Bałem się go okropnie [...] chciał mnie zmusić do studiowania Biblii”²⁹.

Kolejną barierę, czasem nie do przebycia, stanowił język. W domach częściowo lub całkowicie zasymilowanych mówiono po polsku, dzieci zazwyczaj nie tylko nie mówiły, ale nawet nie rozumiały jidysz. Tymczasem dziadkowie polskiego nie znali, zatem kontakty pomiędzy dziadkami i wnukami, nawet przy najlepszej woli obu stron, były utrudnione.

Stąd wynikał częsty brak kontaktu, brak możliwości porozumienia między pokoleniami. Wspomina o tym, jako o rzeczy dolegliwej, wielu pamiętnikarzy. W domu dziadków czuli się obco. Często był to powód niechęci do nich. „Nie lubiłem ich, bo nie mogłem się z nimi porozumieć” – pisze jeden z autorów o tradycyjnych rodzicach swej matki i jednocześnie opowiada o swoim przywiązaniu do babki ze strony ojca, która mówiła po polsku³⁰. Tak samo wspomina-

²⁵ E. Cunge, *Uciec przed Holocaustem...*, s. 8–9.

²⁶ I.-I. Felder (J. Fields), [w:] *Pamiętam każdy dzień...*, s. 61.

²⁷ M. Anstadt, *Dziecko ze Lwowa...*, s. 103.

²⁸ W. Dunwill, *Trzy kolory mojego życia*, Warszawa 2000, s. 7.

²⁹ Z. Bauman, [w:] Z. Pakuła, *Siwe kamienie...*, s. 166.

³⁰ J. Zimmermann, [w:] *Pamiętam każdy dzień...*, s. 28.

na dziadków jego siostra³¹. Rodzeństwo nie tylko nie mogło z dziadkami rozmawiać (wprawdzie siostra twierdziła, że matka tłumaczyła rozmowy, ale jej brat tego sobie nawet nie przypomina), oboje piszą o dziadkach jak o ludziach zupełnie obcych. Podobne wspomnienia z wizyty u dziadków za strony ojca w Busku ma Irena Roth Pipes. Nie miała z dziadkami wspólnego języka, wspólnych obyczajów – jej rodzina była już bardzo zasymilowana, dziadków – ortodoksyjna. Co charakterystyczne – choć byli przecież bardzo blisko spokrewnieni, wnuczka pojechała tam tylko raz czy dwa. Trzeba jednak dodać, że z pobożną rodziną matki, która mieszkała w Warszawie, dzieci spotykały się niemal codziennie³². Wydaje się więc, że nie religia, a język był tu największą barierą.

Nawet gdy dziadkowie kochali wnuki, one czuły się w ich obecności nieswojo. Dziewczynka wychowywana w żydowskim domu sierot, gdzie obowiązywał język polski, wspomina, że gdy odwiedzała babcię w domu, nie czuła się swobodnie. Spotykała tam ciotki, ale nie rozumiała ich, bo mówiły w jidysz. Babcia rozmawiała z wnuczką po polsku, ale to nie był jej język, nie było możliwości swobodnej rozmowy, całkowitego porozumienia³³. Swoje wizyty u dziadków, którzy wprawdzie znali polski, ale słabo, wspomina Stefan Morawski: „W rozmowach starszych nie uczestniczyłem, ale chyba szły chropawo, gdyż dziadek bąkał coś monosylabami. Dziadek patrzył na mnie zwykle jak na roroga. Nie rozumiałem słowa po żydowsku i po hebrajsku; moja czysta polszczyzna dźwięczała mu w uszach obco, jak na ulicy. Głaskał mnie serdecznie po głowie i niekiedy przytulał, ale komunikacji między nami nie było żadnej”³⁴.

Nie wszyscy pamiętnikarze wspominają brak językowego porozumienia jako przeszkodę. Często dzieci czuły, że są kochane. Babcie spełniały wszystkie życzenia przybyłych na wakacje wnuków. „Rozumiemy się doskonale, choć babcia mówi po żydowsku, a ja tego języka nie znam wcale”³⁵. Nie da się jednak ukryć, że kontakty przebiegały „pozajęzykowo”, a więc dziadkowie nie mogli niczego wnukom opowiedzieć, poradzić, przekazać.

W niewielu wypadkach udawało się jakoś przerzucić pomost nad barierą języka. „Mój dziadek był wspaniałym, rosłym mężczyzną, z długą, coraz bielszą brodą [...]. Rozmowa z nim była jednak bardzo trudna, ze względu na brak

³¹ T. Zimmermann-Miller, [w:] *ibidem*, s. 37.

³² I. Roth Pipes, *Family Chronicle...*, s. 20.

³³ *Dopiero po wojnie dowiedziałam się, co się stało z Żydami...* [rozmowa z Heleną Adler (pseud.)], [w:] B. Engelking, *Na łące popiołów...*

³⁴ S. Morawski, *Kto-m zacz?*, [w:] *Losy żydowskie...*, s. 83–84.

³⁵ L. Chumwis-Thau, *A jeśli cię zapomnę*, Warszawa 2002, s. 70.

wspólnego języka, więc graliśmy często w szachy w milczeniu i na migi. Zdaje się, że mnie lubił, mimo mego »zgojczenia«³⁶.

Dziadkowie, którzy kochali wnuki, ale nie byli w stanie porozumieć się z nimi, wykorzystywali każdą okazję, aby nauczyć dzieci choć parę słów w jidysz. „Widzę dziadka w piątkowy wieczór, kiedy przybiegam, by dostać kawałek chasydzkiej ryby. [...] Nie znałam języka żydowskiego i żeby dostać tego mocno obsypanego pieprzem szczupaka, musiałam na dziadka żądanie powtarzać po żydowsku: gupuł – widelec”³⁷.

Czasem brak znajomości u wnuków języka żydowskiego czy hebrajskiego był przyczyną niechęci dziadków do nich. Dlatego też – a nie tylko ze względów religijnych – niektórzy z dziadków opłacali naukę religii, którą prowadzono w języku żydowskim lub hebrajskim. Jednak nie dawało to zazwyczaj rezultatów. Dzieci nie mogły uczyć się w języku, którego nie znały, potrzebny był tłumacz – często jedno z rodziców, zazwyczaj niechętnie nastawione do tej nauki.

Bywało jednak, że obcość rodziła się nie z powodu odejścia od religii czy braku wspólnego języka, ale z powodu niemożności porozumienia się pokoleń. Stosunkowo często, obie strony, nawet jeśli miały wspólny język, nie rozumiały się nawzajem. Dziadkowie byli dla inaczej już wychowywanych wnuków zbyt obcy, zbyt wymagający, żyjący według innych zasad, aby kontakty mogły dawać satysfakcję każdej ze stron, choćby nawet się starali. Wnuk chasydów, spędzający wakacje z dziadkami wspomina: „Widać, że oboje chcą, żebym czuł się u nich dobrze. Ale nie jest mi tam dobrze [...]. Następnym razem udaje mi się tam nie jechać. [...] albo to może moi dziadkowie nie chcieli, żebym tam znowu jechał”³⁸. Zdarzało się nawet, że dzieci nie chciały odwiedzać starszych członków własnej rodziny, którzy pozostali ortodoksyjnymi Żydami. „Był wujek mojej mamy, staruszek, może miał wtedy czterdzieści lat, dla mnie był staruszek. [...] Ja wiem, że nie chciałam tam chodzić, bo on miał brodę i pejsy i w domu chodził w kapeluszu i ja trochę się go bałam”³⁹.

Bardzo często zasymilowana część rodziny nie utrzymywała kontaktów z rodziną tradycyjną, ortodoksyjną. Sporadyczne kontakty są wspomniane zazwyczaj z niechęcią. Nawet wzajemne odwiedziny nie burzyły muru pomiędzy zasymilowanymi a niezasymilowanymi Żydami – często dzieci patrzyły na dzielnicę żydowską, w której mieszkali ich bliscy krewni, jak na obcy świat, z którym nie chcą mieć nic wspólnego. „W wieku 7–14 lat mieszkałam w przechodnim

³⁶ J. Berent, *Piechotę z Krakowa...*, s. 238.

³⁷ L. Ulrych, *Naprawdę widzę*, Bydgoszcz 1999, s. 37.

³⁸ J. Einhorn, *Wybrany...*, s. 17.

³⁹ I.J., D.J., [w:] A. D. Pordes, I. Grin, *Ich miasto...*, s. 188.

domu między ulicami Dietla i Miodową, a więc dokładnie na pograniczu Kazimierza i śródmiejskiego Krakowa. Ale poza rodziną mojego ojca i starszego brata mojej mamy miałem bardzo mały kontakt z sąsiadującym tłumem żydowskim, według mnie kulturalnie i religijnie zacofanym⁴⁰. Nierzadko bywało i tak, że i dziadkowie byli odrzucani, nielubiani, jako obcy, zbyt żydowscy. „Ale nawet w pewnym momencie wstydziałam się dziadka, bo chodził w chałacie. Przychodził do nas na obiady. Nieciekawy pan”⁴¹.

Trzeba podkreślić, że tam, gdzie kontakty nie zostały zerwane i spotykano się regularnie (często po prostu przychodzono do rodziców czy rodzeństwa na szabas lub z okazji świąt), to atmosfera tych spotkań nie zawsze była przyjemna. Wybuchwały regularne, powtarzające się kłótnie, podczas których obie strony krytykowały się wzajemnie. Przede wszystkim jednak zarzuty padały ze strony bardziej religijnych członków rodziny – o niekoszerną kuchnię, o niereligijne wychowanie dzieci⁴².

Dla dzieci, których rodzice utrzymywali kontakty z tą tradycyjną częścią rodziny, żydowskie dzielnice i kuzyni jawili się często jako „inni”, „egzotyczni”. „Uwielbiałam jeździć sankami, kiedy mama zabierała nas na Nalewki w odwiedziny do kuzynów. Nalewki to był zupełnie inny świat!”⁴³. Czasem zdarzało się, że brak kontaktów z tradycyjnymi Żydami powodował szok na widok modlącego się dziadka czy wujka. Do domu niewierzących rodziców 3–4-letniego Michała Głowińskiego przyjechał rzadko widywany dziadek. „Przestraszyłem się, gdy niespodziewanie włożył małą okrągłą czapkę, jaką noszą ortodoksyjni Żydzi. Nie był ortodoksyjny, ale żył w żydowskiej tradycji, zgodnie z jej regułami, a niewykluczone, że był to szabas; to prawda, w domu moich rodziców reguł religijnych się nie przestrzegało, nie było jednak powodu, by nie pozostał im wierny starszy człowiek, nawet gdy nie odznaczał się szczególną pobożnością. [...] Zaznaczę tylko, że to nagłe przerażenie musiało być silne, skoro stało się jednym z moich najwyrazistszych wspomnień z wczesnego dzieciństwa”⁴⁴.

Nieco inaczej przedstawiała się sytuacja, gdy wnuki wychowywały się w rodzinie dopiero zaczynającej się asymilować, szczególnie gdy zwolennikiem asymilacji było tylko jedno z rodziców. Dzieci, wyrastające jednocześnie w tradycji żydowskiej i w środowisku polskim, czuły się u dziadków swobodnie. Mietek

⁴⁰ J. Berent, *Piechotę z Krakowa...*, s. 238.

⁴¹ M. Melchior, *Zagłada a tożsamość...*, s. 73.

⁴² M. Orwid, *Przeżyć... i co dalej?*, s. 24.

⁴³ L. Ulrych, *Naprawdę widzę...*, s. 13.

⁴⁴ M. Głowiński, *Czarne sezony*, Warszawa 1999, s. 29.

Sieradzki jest wdzięczny dziadkom, gdyż dzięki nim nie uległ wyobcowaniu ze środowiska żydowskiego. „Moje uczęszczanie do polskiej szkoły i dążenia laickie i asymilacyjne Matki nie oznaczały, że byłem wyobcowany z żydowskiej kultury [...]. Nadal chodziłem do moich dziadków i nie spotykałem się z żadnymi negatywnymi reakcjami z ich strony na to, co traktowali jako jeszcze jeden z asymilacyjnych »wybryków« mojej Matki”⁴⁵.

W niektórych rodzinach, szczególnie z kręgu inteligencji, nie pokazywano dzieciom zdjęć dziadków i pradziadków w tradycyjnych strojach, nie przestrzegano zasad religijnych i systematycznie separowano się od tradycyjnych kręgów żydowskich, z którymi zasymilowane rodziny nie miały już nic wspólnego. W rodzinie Epszteinów przodkowie żydowscy nie byli w tradycji rodzinnej wspominani, podobnie jak wszyscy o niepolskich tradycjach⁴⁶. Podobnie Jan Gawarewicz pisze, że jego rodzina spowinowacona była z Kramsztykami, Kronenbergami, Blochami, tymczasem on dowiedział się o swoim pochodzeniu dopiero jako kilkunastoletni chłopak. Wydaje się więc, że ta część rodziny musiała być w jakiś sposób przez te lata „niewiedzy” ukrywana⁴⁷. Odcięcie od wszelkich niepolskich przodków i tradycji było chyba także próbą umacniania polskości, jak pisał Aleksander Hertz – próbą spełnienia warunków bycia „prawdziwym Polakiem”.

Asymilacja a konflikty w rodzinie

Konflikty wybuchały także między rodzicami a dziećmi, gdy dzieci zaczynały się asymilować, a rodzice chcieli pozostać Żydami. Kończyło się to często zerwaniem. Czasem kontakty ucinały same dzieci, którym zaczęło doskwierać ściśle przestrzeganie zasad religijnych, uniemożliwiające normalną naukę w szkole czy podjęcie pracy. Jeden z pamiętnikarzy wspomina, że jego matka uciekła jako dziesięcioletnie dziecko do wuja, bo w domu ojciec zbyt ściśle wymagał od niej przestrzegania zasad judaizmu. Najbardziej charakterystyczne w tej opowieści jest to, że wujek nie odesłał dziewczynki do domu, popierając jej punkt widzenia, i resztę dzieciństwa spędziła u dalszej rodziny⁴⁸.

⁴⁵ M. Sieradzki, *By a Twist of History. The Three Lives of a Polish Jew*, London 2002, s. 12.

⁴⁶ T. Z. Epsztejn, *Historia mojej rodziny*, oprac. i przyp. T. J. Epsztejn, [w:] *Spółeczeństwo polskie XVIII i XIX wieku. Studia o rodzinie*, pod red. J. Leskiewiczowej, t. IX, Warszawa 1991, s. 263.

⁴⁷ *Zostałem bez niczego*, [rozmowa z profesorem Janem Gawarewiczem], [w:] M. Bajer, *Blizny po ukąszeniu...*, s. 10.

⁴⁸ S. Zylbersztajn, *A gdyby to było wasze dziecko?...*

Dosyć często konflikty wybuchały pomiędzy rodzicami a synami, wobec których rodzice mieli plany, że zostaną oni rabinami, uczonymi w piśmie. Chęć pobierania świeckich nauk, przeciwstawienie się ambicjom rodziców powodowały gwałtowne pogorszenie się stosunków, a nawet zerwanie kontaktów. Czytając życiorysy Żydów, można czasem znaleźć o tym wzmianki, niekiedy pochodzące tuż sprzed odzyskania niepodległości, czasem już z okresu międzywojennego. Henryk Kroszczor opisuje życiorys Zygmunta Zbychowskiego, który musiał zerwać z rodziną, by zdać maturę, a następnie wyjechał na studia do Wiednia. Dopiero gdy ojciec skapitulował i nawiązał kontakt z synem, powrócił do Warszawy i tu w 1923 r. ukończył medycynę⁴⁹. W tym wypadku skończyło się w miarę szczęśliwie, bywały jednak sytuacje, kiedy zerwanie było definitywne. Zasymlowana młodzież porzucała dom rodzinny, w którym wymagano powrotu do tradycyjnych zasad i nigdy do niego nie wracała, nie wspominała nawet o dziadkach swoim dzieciom.

Ale nawet gdy nie dochodziło do tak dramatycznych wydarzeń, to i tak atmosfera w domu, gdzie młode pokolenie asymilowało się wbrew woli rodziców, ulegała gwałtownemu pogorszeniu. Aby do tego nie dopuścić, rodzice starali się nadzorować młodzież, wymagali przestrzegania starych zasad. Młodzież za wszelką cenę starała się wyzwolić od kurateli rodziców. Ten bunt, typowy dla młodych ludzi przecież nie tylko w przypadku asymilacji, tutaj miał jednak szczególnie dramatyczne skutki. Dziecko, które nie przestrzegało zasad religijnych, przestawało faktycznie być Żydem. Zrywało więc nie tylko z rodziną, z religią, ale z narodem i społecznością. Zwykle po okresie młodzieńczego buntu młodzież ponownie nawiązuje kontakty z rodzicami. To, co w rodzinach polskich było normalnym elementem buntu – zmiana szkoły, wybranie innego zawodu czy innej opcji politycznej niż rodzice, zupełnie inaczej wyglądało w rodzinach żydowskich, gdzie jednym z elementów protestu była modernizacja, a na dalszym etapie akulturacja czy asymilacja. Tymczasem osoba zasymlowana nie miała już czego szukać wśród tradycyjnego społeczeństwa żydowskiego, młodzieńczy bunt kończył się nieraz definitywnym odejściem. Albin (Tobiasz) Kac opisuje przypadek znanej mu, ortodoksyjnej rodziny żydowskiej. Syn został wysłany na studia talmudyczne, na których rokowano mu znakomitą przyszłość, choć rabin ostrzegał, że młody człowiek za dużo dyskutuje, ma zbyt wiele wątpliwości. „Istotnie przewidział przyszłość swego ucznia. Stał się on w końcu postępowy i niereligijny”⁵⁰. Wprawdzie w tym wypadku nie doszło do pełnej

⁴⁹ H. Kroszczor, *Kartki z historii Żydów w Warszawie XIX i XX w.*, Warszawa 1979, s. 51.

⁵⁰ A. Kac, *Nowy Sącz. Miasto mojej młodości*, Kraków 1997, s. 215.

asymilacji, niedoszły rabin został syjonistą, ale zmienił wygląd zewnętrzny, obciął pejsy, upodobnił się do polskiego otoczenia.

Należy tu wspomnieć o drugiej stronie – rodzicach – i stosunkowo licznych, dramatycznych zerwaniach z dziećmi, które się ochrzciły. Stąd wyjątkowa troska wierzących rodziców o zachowanie przepisów religijnych przez dorastającą młodzież. „Ojciec jest jakby nieobecny. [...] Przede wszystkim musi zwracać większą uwagę na dorosłego syna, którego młodość ciągnie w zupełnie innym kierunku. Ani mu w głowie skoro świt zakładać filakterie i modlić się, modlić bez końca. Musi go pilnować, aby nie zaczął jeść słoniny. [...] Niestety, młodzież nie przestrzega przykazań i tarza się w grzechu” – wspomina dziewczyna z tradycyjnej, żydowskiej rodziny⁵¹. Ona sama zerwała z chrześcijańskim chłopakiem (skłonny nawet przejść na judaizm), gdy ojciec stwierdził, że to małżeństwo go zabije.

Gdy jednak rodzice „nie dopilnowali” dziecka i wiązało się ono z chrześcijaninem, często doprowadzało to do całkowitego zerwania. Reszta rodziny, w tym rodzice i rodzeństwo, uznawali je za zmarłe. Odprawiano sziwę i więcej nie kontaktowano się z odszczepieńcem⁵². Ochrczone dzieci nie zawsze zresztą próbowały nawiązać kontakt z żydowskimi krewnymi. Powodem było nie tylko oburzenie uznaniem za nieżyjącego i urażone uczucia, ale także chęć ułatwienia życia własnym dzieciom, nieobciążanie ich żydowskimi przodkami i żydowską tożsamością. Czasem dzieci z takich rodzin nie informowano nawet o żydowskich przodkach. „Bardzo długo nie wiedziałam o młodości mojej matki ani też nie znałam jej rodziny. Do ostatnich lat przed wybuchem drugiej wojny światowej nie miałam nawet pojęcia jak wyglądają. A wszystko dlatego, że moja matka była Żydówką i fakt ten przede mną ukryto. [...] Będąc dzieckiem, a później dorastającą dziewczynką, niewiele zastanawiałam się nad brakiem kontaktu z rodziną mamy. Na zadane kiedyś pytanie usłyszałam, że się po prostu pogniewali i koniec”⁵³.

Gdy nawet nie dochodziło do zerwania kontaktów, związki z żydowską częścią rodziny słabły. Tadeusz Epsztein wspomina, że dzieci, które były ochrczone, nie przychodziły nawet na pogrzeby rodziców, chowanych na żydowskich cmentarzach⁵⁴.

Przyczyny konfliktów nie musiały być zresztą aż tak dramatyczne i głębokie. Sama chęć zdobycia świeckiego wykształcenia powodowała poważne kłopoty,

⁵¹ Z. Grzesiakowa, *Między Horyniem a Stuczą*, Warszawa 1992, s. 21.

⁵² Patrz rozdz. *Chrzest*.

⁵³ M. Konieczna, *Historia nie jedyna...*, s. 3, 6.

⁵⁴ T. Z. Epsztein, *Historia mojej rodziny*, oprac. i przyp. T. J. Epsztain, [w:] *Spółeczeństwo polskie...*, s. 263.

a w krańcowych przypadkach nawet konieczność zerwania z rodziną. „Najmłodsza siostra mojego ojca, ciocia Różia, na swój sposób walczyła o prawo do nauki. Przypominam sobie, że przylatywała do mamusi z książkami pod pachą i, płacząc, prosiła o gościnę. Dziadek, ojciec ojca, chasyd, uczony w piśmie cadyk stanowczo sprzeciwiał się świeckiemu wykształceniu. Miała przeciwko sobie nie tylko rodziców, lecz także starsze siostry zazdrosne o jej naukę”⁵⁵. Nauka wywoływała konflikty także pomiędzy starszymi pokoleniami. Pewne decyzje, podejmowane przez rodziców dla dobra dzieci, na przykład posłanie do szkoły, w której lekcje odbywały się w soboty, powodowały napięcia w stosunkach z dziadkami, którzy nie życzyli sobie, aby ich wnuki łamały zasady szabasu. Dla wielu rodziców posłanie zatem dziecka do gimnazjum było równoznaczne ze skłóceniem się z większością rodziny, albo nawet narażeniem jej na przykrości i kłopoty. „Trzeba było widzieć, jaką goryczą napawał Dziadka fakt, że dzieci jednej z jego córek (moja siostra i ja) uczęszczały do gimnazjum, chodziły zatem do szkoły nawet w sobotę, co w tak małym miasteczku wywoływało szczególnie nieprzyjemne dla niego komentarze. Mojemu wujkowi, w jego religijnej partii na jakimś zebraniu wyrzucano fakt, że dzieci jego siostry nie szanują szabatu”⁵⁶.

Podobne konflikty dotyczyły także pracy – wierzący rodzice pozwalali wprawdzie na pracę zarobkową, ale tylko taką, która nie wymagała ani zaniechania święcenia szabatu, ani też nie zmuszała do kontaktów ze środowiskiem polskim, asymilatorskim, komunistycznym czy po prostu zlaicyzowanym. „Ja chciałam się sproletaryzować, oczywiście, i przyjęli mnie do fabryki tkackiej. Ale w fabryce trzeba było pracować w sobotę. W domu nic nie powiedziałam, wyszłam w sobotę i wróciłam później. Trwało to tydzień. Ojciec prosił mnie, żebym mu powiedziała, gdzie ja pracuję. Poszedł do tego pana, który mnie przyjął – to był Żyd, komunista – i zapytał: »Ty pracujesz w sobotę?« On na to: »Co za pytanie?« »A córka będzie musiała pracować w sobotę?« »Oczywiście!« I na tym się skończyła moja kariera proletariacka. Wtedy ojciec postanowił, że kiosk z papierosami będzie najodpowiedniejszą formą, bo będę blisko domu, pod kontrolą. Że ja w tym kiosku rozdawałam literaturę nielegalną [...] to już inna sprawa”⁵⁷.

Tak wielkie różnice, jakie zdarzały się między poszczególnymi członkami rodziny, zazwyczaj nie występowały w rodzinach niezasymilowanych – czysto polskich lub czysto żydowskich. Jak pisze Aleksander Wat o swojej: „To była bardzo dziwna rodzina. Bywają takie żydowskie rodziny. Byli już wtedy i wychrzczeni

⁵⁵ L. Ulrych, *Naprawdę widzę...*, s. 30.

⁵⁶ W. Dunwill, *Trzy kolory...*, s. 8.

⁵⁷ Fragmenty wspomnień E.F., [w:] P. Spodenkiewicz, *Zaginiona dzielnica...*, s. 24–25.

w mojej rodzinie. Moja babka miała jakiegoś stryja, który był kanonikiem w Wiedniu. [...] To była mieszanina. Jeden mój stryj skończył życie jako święty w Palestynie, grubo przed wojną [...]. To był człowiek z kozią bródką, asceta, który nie odchodził od ksiąg i który, gdy przychodził do mojego ojca i widział moją matkę, spuszczał oczy, pilnował się, żeby nie dotknąć sukni, żeby nie otrzeć się o suknie. A jego siostry jeździły do Paryża”⁵⁸.

O wyborach i dylematach osób wywodzących się z tej samej rodziny, tak samo niemal wychowanych i żyjących w zbliżonych warunkach, pisała Irena Krzywicka: „Ale moi bliscy – jedni uważali się za gorszych od rdzennych Polaków, inni za lepszych. Jedni więc przybierali postawę pokorną i nawet służalczą, inni wyzywającą i arogancką. [...] Jedni oddzielili się wyniośle od społeczeństwa polskiego, do którego nie mieli dostępu, inni oddaliby wszystko, żeby ich Polacy przyjęli jak swoich. Niewielu było takich, którzy się uważali za Polaków, pochodzenia żydowskiego. Do tych, dzięki matce, należałam. Od dziecka przyzwyczajona do obcowania zarówno z Izraelitami, jak z katolikami, nie zastanawiałam się nad różnicami, jakie ich mogły dzielić. Dopiero szkoła kazała mi stanąć twarzą w twarz z tym problemem”⁵⁹.

Kobiety

Trudno przecenić rolę kobiet w procesie asymilacji rodzin żydowskich w okresie międzywojennym⁶⁰. Wynikała ona i z pewnych zasad religijnych, i ze specyficznej pozycji, jaką zajmowały w żydowskich rodzinach. W tradycyjnych rodzinach mężczyźni zajęci byli studiowaniem ksiąg, modlitwami, dyskusjami z innymi wiernymi Żydami, natomiast na utrzymanie często zarabiała kobiety, prowadząc sklepiki, zajmując się rzemiosłem. Podczas gdy mężczyźni większość czasu przebywali w kręgach czysto żydowskich, kobiety z konieczności musiały

⁵⁸ A. Wat, *Mój wiek. Pamiętnik mówiony*, cz. 2, Warszawa 1998, s. 218.

⁵⁹ I. Krzywicka, *Wyznania gorszytelki...*, s. 40–41.

⁶⁰ A właściwie i wcześniej. W wielu życiorysach zasymilowanych i częściowo zasymilowanych osób, które w okres międzywojenny wchodziły już jako dorośli, można zauważyć wzmianki, że do asymilacji przyczyniły się matki. Na przykład matka Adolfa Peretza, dziennikarza urodzonego w 1855 r., zabrała go bardzo szybko z chederu, przenosząc najpierw do podobnej szkółki, ale z polskim językiem nauczania, a potem do szkoły elementarnej, przygotowującej do gimnazjum. M. Fuks, *Poczet publicystów i dziennikarzy*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego”, listopad–grudzień 1984, nr 3–4, s. 121.

się kontaktować z innym światem, sprzedając, kupując, przyjmując zamówienia. W rodzinach chasydzkich: „Kobiety trudniły się sprawami doczesnymi, tak, aby mężczyźni mogli się skupić jedynie na kwestiach religijnych”⁶¹. Spotykały się zatem z innymi obyczajami, musiały poznać choć podstawowe słowa w języku polskim, aby móc porozumieć się z klientami. Stawały się więc bliższe społeczeństwu, wśród którego żyły, niż ich mężowie i bracia. Czasem też służyły jako tłumacze, pośrednicy między żydowskim światem swoich mężów, a nieżydowskim otoczeniem. Józef Hen wspomina, że jego ojciec nie umiał czytać, ani po hebrajsku, ani po polsku, ale wyłącznie po żydowsku. Znał też rosyjski alfabet, w okresie międzywojennym już nieprzydatny. Wobec tego, że matka znała polski, czytała za ojca wszystkie umowy, które trzeba było podpisać⁶².

Z drugiej strony, nawet nie asymilując się, społeczeństwo żydowskie coraz bardziej się modernizowało. Tradycyjny podział na studiującego księgi męża i utrzymującą dom kobietę coraz bardziej się zacierał. Mężczyźni znaleźli sobie nowe role zawodowe, natomiast kobiety w zmieniającej się rodzinie żydowskiej powoli traciły swoje tradycyjne zadania i stanowisko. W poprzednim „świecie” były w rodzinie niezwykle istotne, stanowiły w pewnym sensie jej fundament. Do ich zadań należało prowadzenie kosztownego domu, co było niezwykle skomplikowane i zajmowało ogromną ilość czasu⁶³. Porzucający studiowanie Talmudu mężowie zajęli się świeckimi zajęciami, utrzymywaniem domu. Kwestia kosztowności, dla wielu modernizujących się i laicyzujących rodzin przestawała być pierwszoplanowa. Dominacja kobiet w rodzinie zakończyła się. „Tradycyjny stosunek sił w małżeństwie został tym samym odwrócony. Aby usprawiedliwić własne postępowanie i uspokoić sumienie, niektórzy mężczyźni zaczęli zmuszać swoje żony do zaprzestania praktyk religijnych. Tym samym kobiety utraciły swoją podstawową funkcję, jaką odgrywały w rodzinie i w interesach. W związku z tymi przeobrażeniami część Żydówek wyłamała się z okowów, jakie nakładała na nie odziedziczona w wyniku tradycji rola”⁶⁴. Oczywiście, kobiety musiały znaleźć dla siebie nowe miejsce. Nie mogły jednak zastąpić mężczyzn w ich starych rolach – studiowanie Talmudu, działalność w gminie żydowskiej nadal były zarezerwowane tylko dla mężczyzn. „Kobiety żydowskie, wierne przepisom religijnym, nie brały udziału w wyborach do gminy, nie pełniły żadnych czynności

⁶¹ W. R. Brociek, A. Penkalla, *Czasy rozbiorów*, [w:] W. R. Brociek, A. Penkalla, R. Rentz, *Żydzi ostrowieccy...*, s. 43.

⁶² J. Hen, *Nowolipie*, Warszawa 1991.

⁶³ L. N. Powell, *Trouble memory Anne Levy, the Holocaust, and David Duke's Louisiana*, Chapel Hill, London 2000, s. 26.

⁶⁴ H. Haumann, *Historia Żydów...*, s. 152.

publicznych”⁶⁵. W rzeczywistości działo się tak nawet z tymi „mniej wiernymi”. W tradycyjnej, a nawet reformowanej gminie żydowskiej nie było dla nich miejsca. Stąd stosunkowo częste wstępowanie do różnorodnych organizacji, działalność poza domem – i stykanie się w coraz większym stopniu z nieżydowskimi obyczajami i społeczeństwem. Ponadto w tradycyjnych rodzinach kobiety powinny być skromne, skromnie ubrane i raczej nie kontaktować się z większą liczbą osób, unikać przebywania w tłumie⁶⁶. Zatem już samo posłanie dziewczyny do szkoły stanowiło poważny wyłom w obyczajach i otwierało drogę do kolejnych zmian.

Z drugiej strony, kobiety, choć w tradycyjnym judaizmie dyskryminowane i uznawane za mniej inteligentne, odgrywały zasadniczą rolę w domu. Do nich, a nie do męża zajętego Talmudem, należało podejmowanie wielu decyzji dotyczących życia codziennego i dzieci. Miały więc bardzo duży wpływ na to, co działo się w domu, na wychowanie potomstwa. Trzeba jednak zwrócić uwagę także na inny aspekt ról kobiecych i męskich w judaizmie. Jak stwierdza Paula E. Hyman, wypełnianie zaleceń religijnych przez żydowskie kobiety miało miejsce w domu – nie było więc widocznych sprzeczności w przestrzeganiu zasad i jednocześnie dostosowywaniu się do norm obowiązujących w nieżydowskim społeczeństwie. Tymczasem mężczyźni wypełniali obowiązki religijne poza domem, a więc byli natychmiast zauważani i identyfikowani⁶⁷.

Także inne względy religijne pomagały kobietom zbliżyć się do środowiska polskiego. Chłopców od trzeciego roku życia przygotowywano do wypełniania zadań religijnych, w tym wieku zaczynało naukę pierwszych wersetów z Biblii. Od tego też momentu chłopiec zaczynał wyglądać inaczej niż polskie dzieci (pejsy, jarmułka, mały tałes pod ubraniem). Trzeba pamiętać, że chłopcy żydowscy byli od niemowlęctwa naznaczeni jako Żydzi, byli obrzezani. Dla wielu później stanowiło to problem, nie mogli ukryć się w grupie rówieśników, w szkole w szatni przed gimnastyką byli często przedmiotem zainteresowania – słowem, byli inni⁶⁸. Także rytuał wejścia w dorosłe życie różnił się znacznie w przypadku chłopców i dziewcząt. Chłopcy w wieku 13 lat przechodzili obrządek bar micwy, który czynił z nich dorosłych Żydów, zdolnych do wzięcia pełnej odpo-

⁶⁵ R. Rentz, *Żydzi w środowisku małomiasteczkowym kielecczyzny w świetle wspomnień*, [w:] *Kultura Żydów polskich...*, s. 107.

⁶⁶ R. Żebrowski, Z. Borzymińska, *PO-LIN...*, s. 45.

⁶⁷ P. E. Hyman, *Gender and Assimilation in Modern Jewish History. The Roles and Representation of Women*, Seattle, London 1997, s. 26.

⁶⁸ J. Mizgalski, *Życie codzienne Żydów w Częstochowie w II Rzeczypospolitej*, [w:] *Życie codzienne w Częstochowie...*, s. 149.

wiedzialności – przynajmniej pod względem religijnym – za swoje życie. Uroczystość bar micwa była zazwyczaj celebrowana nie tylko w synagodze, ale i w rodzinnym gronie. Chłopiec zostawał nie po prostu dorosłym, ale dorosłym Żydem, którego można było poprosić do *minjan*. Tymczasem „dziewczynki nie podlegały żadnemu rytualnemu wprowadzeniu w jej przyszłą rolę kobiety żydowskiej. Uznawano je po prostu za osoby płci żeńskiej”. Nie było żadnego przełomu, szczególnie z religijnego punktu widzenia. „Wejście w dorosłe życie dziewczynki było w gminie ledwie zauważone”⁶⁹. Dorastały więc jako kobiety, ale nie podkreślano tak wyraźnie, że dorastają jako Żydówki. Musiały wprawdzie wykonywać szereg rytualnych przepisów religijnych, ale czy to robiły, czy nie, było bardziej widoczne w zaciszu domowym, niż na forum publicznym. Choć niewątpliwie dyskryminujące – i w życiu religijnym, i publicznym – miało to dla kobiet pewne pozytywne aspekty. Nie były tak skrupowane religijnymi przepisami, nie żywiono wobec nich takich nadziei na przyszłość: „wychowanie dziewcząt w tradycyjnych domach żydowskich zostawiało im więcej swobody niż chłopcom. Kobiety, nie poddane tak silnie presji religijnych dogmatów, stały się w pewnym momencie najbardziej budowniczym elementem w żydowskich domach”⁷⁰.

Dziewczynki, które takiej uroczystości jak bar micwa nie miały, były całkowicie poza kręgiem wychowania religijnego. U niektórych rodziło to rozgoryczenie i bunt. Ich bracia mieli święto, prezenty. Ich chrześcijańskie koleżanki – także, z okazji Pierwszej Komunii. Tylko dla żydowskich dziewczynek nie była przewidziana żadna uroczystość. W dodatku, po uroczystości bar micwa na chłopcach spoczywały pewne obowiązki religijne, których przynajmniej przez pewien krótki okres w domach pilnowano. Czuły się przez to pomijane, gorsze zarówno od żydowskich chłopców, jak i od chrześcijańskich dzieci, które swą uroczystość miały, niezależnie od płci. „Rytuał modlitwy porannej z nawijaniem rzemieni na ramię zabierał Felkowi za dużo czasu, ale mnie się to podobało i napierałam się, że ja też chcę. Tatuś więc nauczył mnie modlitewki dla dziewczynek [...]. Buntowałam się, dlaczego ja nie mam konfirmacji, jeśli Józka i Cela i Władka mają Pierwszą Komunię [...]?”⁷¹

Kobiety z „nowocześniejszych”, nie zawsze asymilujących się, ale jednak już modernizujących rodzin częściej niż mężczyźni porzucali tradycyjne stroje. To był często pierwszy krok do asymilacji. Ubranej modnie kobiety nie można było na ulicy rozpoznać jako Żydówki. „Kultura popularna była jednym z przejawów

⁶⁹ *Ibidem*, s. 150.

⁷⁰ J. Kumaniecka, *Saga rodu Słonimskich...*, s. 45.

⁷¹ H. Nelken, *Pamiętnik z getta...*, s. 55.

nowoczesności, a przeobrażeniom ulegał nawet wygląd zewnętrzny. Żydowskie kobiety porzuciły nagle swoje peruki oraz czarne suknie i zaczęły się stosować do wymogów najnowszej mody warszawskiej czy nawet berlińskiej!⁷²

Tymczasem tradycyjny strój mężczyzn zakładano w młodszym wieku i względy religijne (a może i zwykły brak zainteresowania „modnym” wyglądem) powodowały, że mężczyźni porzucali go niechętnie. Ścięcie pejsów, ogolenie brody były niedopuszczalne z punktu widzenia religijnego. Mężczyzna, chcąc wyglądać modnie, musiał przeciwstawić się zaleceniom religijnym, zgrzeszyć. Kobiety takiego problemu nie miały – wystarczyło kupić dobrą perukę. Zresztą od noszenia peruki też stopniowo odchodzono. Jak wspomina polska mieszkanka przedwojennego Żyrardowa: „Zwyczaj ten ostatnimi czasy został całkowicie zarzucony, nawet znajoma rabinowa nie nosiła już peruki, ale najstarsze pokolenie żydówek [sic] pamiętam jeszcze w perukach”⁷³. Zresztą tradycyjny strój żydowski obowiązywał mężczyzn od dzieciństwa, dziewczęta zaś musiały zakładać peruki dopiero jako mężatki. Zatem przez cały okres dzieciństwa i młodości tradycyjni Żydzi-chłopcy wyróżniali się w grupie polskich dzieci, a dziewczynki nie. To także mogło spowodować, że później, wychodząc za mąż, nie miały ochoty nagle akcentować swojej odmienności.

Początki wtapiania się wyglądem w społeczeństwo polskie można było dostrzec jeszcze przed okresem międzywojennym, szczególnie w Galicji. „Galicyskie kobiety, kiedy wyjeżdżały na letnisko do Zakopanego czy do okolicznych miejscowości, nosiły się tam po europejsku. Peruki miały uczesane tak starannie, że obcy z trudnością mógł odróżnić je od naturalnych włosów. Często nie było wiadomo, czy ma się do czynienia z żydowską elegantką, czy z polską dziedziczką, tak doskonale mówiły po polsku. Ale oto nadchodził piątek i przyjeżdżali mężowie o zmierzwionych brodach, z pejsami sięgającymi ramion, w szerokich kapeluszach”⁷⁴. Podobne spostrzeżenia, i to w dzielnicy żydowskiej, poczynił podróżujący po Polsce Alfred Döblin: „Na bruku rodziny pogrążone w rozmowie; dwaj młodszy mężczyźni w czystych chałatach z żonami w modnych strojach, uszminkowanymi z polską pikanterią. [...] Młode dziewczyny przechadzają się pod rękę, wcale nie wyglądają na Żydówki, śmieją się, rozmawiają w jidysz, noszą się z polska aż po cienkie pończochy”⁷⁵.

⁷² E. Hoffman, *Sztetl...*, s. 156.

⁷³ E. Hulka-Laskowska, *Żyrardowski Żydzi w mojej pamięci*, Żyrardów 1985, s. 5.

⁷⁴ I. B. Singer, *Felietony...*, s. 38–39.

⁷⁵ A. Döblin, *Podróż po Polsce*, tłum. i przyp. A. Wołkowicz, posłowiem opatrzył H. Grynberg, Kraków 2000, s. 65.

Wychowanie dziewcząt

Tradycyjne, ortodoksyjne rodziny żydowskie znacznie większą wagę przykładały do religijnego wykształcenia chłopców niż dziewcząt. Chedery przeznaczone były tylko dla chłopców. „Cheder był główną szkołą kształcąca chłopców. Dziewczęta pozostawały w domu, pomagając matkom w codziennych zajęciach. Mełamed uczył je tylko niektórych modlitw i trochę pisania. Sytuacja ta zmieniła się stopniowo w ciągu ostatniej ćwierci XIX i początków XX w.”⁷⁶

Córki, których nie obciążała tradycja religijnego wychowania, spełniając narzucony przez państwo obowiązek zaczęły uczęszczać do szkół świeckich, choć środowiska żydowskie za wszelką cenę starały się ustrzec chłopców przed polską szkołą jeszcze w okresie międzywojennym. Dziewczynki do polskich szkół można było posyłać, bowiem w przyszłości i tak najpewniej miały zetknąć się z polskim światem. Maria Kamińska wspomina, że gdy w Drohiczynie zaczęto egzekwować obowiązek szkolny także dla dzieci żydowskich, tamtejsi Żydzi po naradzie postanowili posyłać do szkoły tylko córki. Dopiero groźba ukarania rodziców za nieprzestrzeganie przepisów spowodowała do szkoły także synów z tradycyjnych rodzin. A i to, w gruncie rzeczy, nie na wiele się zdało. „W dodatku, o ile dziewczynki na ogół rozumiały po polsku i uczyły się chętnie, o tyle wśród chłopców znaleźli się tacy, którzy nie rozumieli”⁷⁷.

Jak stwierdza w odniesieniu do okresu międzywojennego Regina Rentz: „Uczęszczały również do państwowych szkół powszechnych, w których, po pokonaniu trudności językowych zazwyczaj uczyły się dość dobrze. Przynajmniej w ten sposób chciały zaimponować swoim braciom”⁷⁸. Do szkół świeckich wysyłało dziewczęta z konieczności, bowiem przez długi czas nie było dla nich szkół żydowskich, nie przejmowano się też tak bardzo tym, czy będą znały hebrajski – nie do nich bowiem należało studiowanie świętych ksiąg. Można również przypuszczać, że nawet gdy się takie szkoły pojawiły, barierą mogły być pieniądze. W wypadku posiadania synów i córek rodzice raczej łożyli na wykształcenie synów w prywatnych szkołach żydowskich, podczas gdy dziewczęta wysyłało do szkół bezpłatnych – polskich. Rodziny niezamożne mogły posyłać synów do tanich chederów, których odpowiednika dla dziewcząt nie było. Tak więc w szkołach świeckich przeważały dziewczęta, dla których nie było

⁷⁶ W. R. Brociek, A. Penkalla, *Czasy rozbiorów*, [w:] W. R. Brociek, A. Penkalla, R. Rentz, *Żydzi ostrowieccy...*, s. 39.

⁷⁷ M. Kamińska, *Ścieżkami wspomnień*, Warszawa 1960, s. 179.

⁷⁸ R. Rentz, *Życie codzienne Żydów w miasteczkach międzywojennej Polski*, [w:] *Między Odrą i Dnieprem...*, cz. II, s. 108.

tanich szkół religijnych⁷⁹. Takiej tendencji bardzo dobrze dowodzi ilość szkół świeckich przeznaczonych dla dziewcząt i chłopców z żydowskich rodzin – czasem z żydowskim, czasem z polskim językiem wykładowym. W Lublinie, gdzie było duże skupisko Żydów, istniała tylko jedna świecka, żydowska szkoła dla chłopców, tymczasem dla dziewcząt były ich aż trzy⁸⁰.

Posyłanie dziewcząt do szkół świeckich, a chłopców do religijnych było na porządku dziennym. „Chasydzi uważali wręcz za grzech posyłanie synów do szkoły świeckiej, choć córki nie podlegały takim zakazom”⁸¹. W wielu pamiętnikach można napotkać niemal jednobrzmiące relacje, podobne do tej: „Synowie kształcili się w Jeszowie, córki, choć wychowane bardzo religijnie, chłoneły wiedzę i były otwarte na świat”⁸². W bardziej zasymilowanych rodzinach często było tak, że chłopców posyłano do żydowskich, postępowych szkół świeckich, a dziewczęta do polskich gimnazjów. Syn na przykład uczęszczał w Lublinie do gimnazjum Tarbutu, a jego wszystkie siostry do szkoły Królowej Jadwigi⁸³.

Czasem większe szanse na znalezienie się w polskiej szkole miały dziewczęta z religijnych, tradycyjnych rodzin, niż te z rodzin zasymilowanych. W tym pierwszym wypadku bowiem pieczę nad wychowaniem dziewczynek pozostawiano matkom, a te zazwyczaj dbały, aby córki otrzymały polskie wykształcenie. „Dziewczęta w żydowskim domu tradycyjnym były pod kuratelą matki, a synowie pod kuratelą ojca. Ojciec pilnował, żeby syn chodził do chederu, żeby się uczył Talmudu, dziewczęta natomiast chodziły do polskich szkół i matki bardziej świadomie dbały o to, żeby dostały lepsze wychowanie i wykształcenie, w szczególności w takim mieście jak Kraków. To było dość powszechne wszędzie, że dziewczęta otrzymywały zawsze przede wszystkim europejskie i polskie wychowanie”⁸⁴.

W szkołach polskich było wobec tego więcej żydowskich dziewcząt, niż chłopców. Częściej zawierały one przyjaźnie z polskimi rówieśnikami, niż chłopcy z Polakami – w tym pomagał fakt, że ich ubranie i uczesanie – w przeciwieństwie do chłopców z ortodoksyjnych rodzin – niczym się nie wyróżniało. Miały też więcej czasu, ponieważ nie chodziły po południu do chederów. „Wśród uczennic kieleckich publicznych szkół powszechnych również co trzecia dziew-

⁷⁹ K. Mórański, *Kartki z dziejów Żydów...*

⁸⁰ R. Fiszman-Sznajdman, *Mój Lublin*, Lublin 1989.

⁸¹ M. Pawlina-Meducka, *Kultura Żydów województwa kieleckiego (1918–39)*, Kielce 1993, s. 97.

⁸² C. Fater, *Aniołowie bez skrzydeł*, Warszawa 1995, s. 8.

⁸³ M. Hannelsman, *Z Lublina, Wieniawy... Fotografie pamięci*, [w:] *Ścieżki pamięci. Żydowskie miasto w Lublinie – losy, miejsca, historia*, red. J. J. Bojarski, Lublin 2002.

⁸⁴ N. Gross, [w:] A. D. Pordes, I. Grin, *Ich miasto...*, s. 158.

czyna była Żydówką. I te żydowskie dziewczęta różniły się od Polek tylko tym, że nie chodziły na lekcje religii⁸⁵. Nawet ci rodzice, którzy nie chcieli posyłać dzieci do chederów, musieli przygotować syna do bar micwy – a więc nauczyć początków hebrajskiego i zasad religii. Dziewczęta takiego obowiązku nie miały.

Posyłanie dziewcząt do szkół świeckich, często polskich, dawało w rezultacie lepsze, niż mieli mężczyźni, wykształcenie świeckie. Dziewczęta przyswajały sobie nowe wiadomości, uczyły się przedmiotów, z którymi nie zetknęły się ich bracia, wychowani w chederach i jesziwach. Znając język polski, chętniej niż mężczyźni angażowały się w sprawy publiczne, także społeczeństwa nieżydowskiego.

Uważano też, że dziewczęta w większym niż chłopcy stopniu powinny poznać język polski, przydatny i w przypadku zamążpójścia, i ewentualnej pracy zawodowej, podczas gdy ten język nie przyda się na nic tradycyjnym, religijnie wychowanym chłopcom, których zadaniem będzie studiowanie ksiąg. Jak wspomina pamiętnikarka z Łodzi: „W religijnych domach to było tak: chłopców się uczyło Tory i nieraz się posyłało do jeszywot, a dziewczynki mogły robić co chciały. Że musiały wyjść za mąż, to się je uczyło polskiego. Jak była jakaś rodzina mieszczańska, niekoniecznie inteligencka, to posyłała dzieci do prywatnej szkoły. Ciekawe, że chociaż moje koleżanki były z religijnych domów, to tylko ja mówiłam po żydowsku”⁸⁶.

Chłopcy nie do końca byli zadowoleni z takiego stanu rzeczy. Autor, wywodzący się z religijnego domu, przestrzegającego koszernej kuchni, w którym jednak mówiono już po polsku, wspomina, że jego siostry skończyły polską szkołę powszechną, potem zostały wysłane do żydowskiego, ale świeckiego gimnazjum. Jego zaś, po naleganiach dziadka, chciano wysłać do chederu, ale zbuntował się od razu po pierwszym dniu⁸⁷. Nie ma wątpliwości, że przykład sióstr, uczęszczających do bardziej atrakcyjnych szkół, miał tu spore znaczenie.

W rodzinach niezasymilowanych córki wcześniej i lepiej mówiły po polsku niż synowie, co wynikało najczęściej z chodzenia do polskich szkół. „Dziewczęta, mniej odizolowane w swoim wykształceniu, łatwiej porozumiewały się z nieżydowskim światem. [...] W wielu konińskich domach córki mówiły po polsku, a ich bracia w jidysz”⁸⁸. Bywało tak, że cała rodzina porozumiewała się w jidysz, ale córki, chodzące już do polskich szkół, nie tylko znały język, ale też zaczynały

⁸⁵ M. Maciągowski, *Ślad po mezuzie. O świecie, którego już nie ma*, [w:] *Z kroniki utraconego sąsiedztwa...*, s. 21.

⁸⁶ Relacja: K. Bergman, [w:] P. Spodenkiewicz, *Zaginiona dzielnica...*, s. 115.

⁸⁷ M. Opatowski, *Zapamiętajcie, co przeżyłem*, [w:] *Ścieżki pamięci...*

⁸⁸ T. Richmond, *Uporczywe echo. Sztetl Konin. Poszukiwanie*, Poznań 2001, s. 181.

używać go w rozmowach między sobą. Jak wspomina kobieta wywodząca się z tradycyjnej, chasydzkiej rodziny: „Nasi rodzice rozmawiali ze sobą w jidysz. Ja też do nich mówiłam najczęściej w jidysz, tak samo do braci. Z siostrami rozmawiałyśmy po polsku. Bracia całe dni spędzali w chederze. My, dziewczęta, chodziłyśmy do żydowskiego gimnazjum i mówiłyśmy po polsku. I miałyśmy w domu służącą i sąsiadów, i znajomych, z którymi rozmawiałyśmy po polsku”⁸⁹. Jak widać szkoła nie tylko powodowała zmianę języka codziennego, ale wpływała też na zawiązywanie przez dziewczęta znajomości poza szkołą, w polskim środowisku, do którego rodzice i bracia jeszcze nie wchodziłi. Julian Strykowski wspomina, że języka polskiego nauczyła go siostra. Wobec tego, że dziewczęta cieszyły się większą wolnością, ojciec pozwolił córce iść do szkoły polskiej. Tam poznała język i nauczyła go brata. W efekcie Strykowski stopniowo coraz bardziej polubił polski i coraz częściej w nim się porozumiewał. „Wydawał mi się ładniejszy. Początki polszczyzny zawdzięczam siostrze. Nadawała kwiatom nazwy polskie. To był piękny początek, jakby wstąpienie do ogrodu”⁹⁰. Pod wpływem siostry nie dał się też namówić ojcu na studiowanie Talmudu, wolał książki, które ona czytała.

Kobiety wcześniej niż mężczyźni modernizowały się. Miriam Akavia wspomina, że w Krakowie nawet żony chasydów, nadal chodzących w tradycyjnych strojach, mówiły po polsku, uczyły się francuskiego, chodziły do muzeów i galerii, a swoje dzieci posyłały do szkół polskich⁹¹.

Matki i babki

To zjawisko widać już w pokoleniu wcześniejszym. Otwarcie szkół dla młodzieży żydowskiej przez władze carskie paradoksalnie przyczyniło się do umożliwienia wykształcenia przede wszystkim żydowskim dziewczynom. One bowiem, częściej niż bracia, mówiły po rosyjsku, nie musiały też uczęszczać do chederów. W efekcie: „Dziewczynki uczyły się rosyjskiego, niemieckiego i francuskiego, a także wielu innych świeckich przedmiotów, podczas kiedy wciąż w niewielkim tylko stopniu otrzymywały tradycyjne żydowskie wykształcenie. Młode kobiety zaczęły tłumnie wstępować na uniwersytety, które stanęły dla nich otworem od 1861. Wiele młodych kobiet żydowskich, które otrzymały doskonałe świeckie wykształcenie w Rosji w końcu XIX i na początku XX w.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 289.

⁹⁰ J. Strykowski, *Ocalony na Wschodzie...*, s. 28.

⁹¹ M. Akavia, *Moja winnica* (wstęp), Kraków 2000, s. 9.

zaczęło porzucać ściśle przestrzeganie przepisów religijnych, a niektóre przystąpiły do różnych ruchów rewolucyjnych, które mnożyły się w społeczeństwie rosyjskim, takich jak syjonizm, socjalizm, anarchizm⁹².

Stosunkowo często synów posyłano do szkół religijnych, a córki do szkół świeckich, a więc dziewczęta znały polski, polską literaturę, obyczaje, często miały też znajomych Polaków. Pisząc o Lublinie końca XIX w., kiedy to kształcili się rodzice i dziadkowie osób dorastających w międzywojniu, Robert Kuwałek i Wiesław Wysok stwierdzają: „Niewielu żydowskich chłopców spotykało się wtedy w szkołach państwowych. Były to jednostki pochodzące z asymilujących się rodzin. O wiele więcej było możliwości kształcenia dla dziewcząt żydowskich, ponieważ nie pozostawały one pod tak silną presją religii, jak chłopcy. I tak rodzice decydowali za nie o zamążpójściu, a świeckie wykształcenie panny wcale nie przeszkadzało w fakcie⁹³. Podobną prawidłowość widać było wtedy także w Warszawie. „Zamieszkałe w Warszawie bogate rodziny żydowskie wynajmowały [...] dla swych córek prywatne guwernantki, które miały uczyć dziewczęta muzyki, malowania, języka francuskiego – wszystkich atrybutów kobiecego wyrafinowania, obowiązujących w świecie burżuazji. Co ciekawe, ten wykwintny polor nie był dostępny dla synów, których nadal posyłano do szkół żydowskich. Ponieważ kobiety były wykluczone z tradycyjnego systemu żydowskiej edukacji, mogły – paradoksalnym zrzędzeniem losu – przebyć drogę wiodącą ku modernizacji lub w niektórych wypadkach asymilacji łatwiej niż mężczyźni. Tendencja ta w pewnym stopniu utrzymywała się jeszcze w XX w.”⁹⁴

Autorzy gazety „Życie Żydowskie” w 1919 r. ubolewali nieco nad faktem, że swoje antyasymilatorskie pismo muszą wydawać w języku polskim. Tłumaczyli to właśnie tym, że jest ono skierowane do młodzieży, do osób „powierzchnianie zasymilowanych”, a także do „czytelniczki żydowskiej”. Ta zaś, „niestety, w sferze zupełnie jeszcze ortodoksyjnej, czyta już przeważnie tylko po polsku⁹⁵.

Żony mówiące po polsku były nie tylko łącznikiem z nieżydowskim światem, ale czasem wprowadzały w ten świat także swego męża, tak jak matka Bogdana Wojdowskiego. Nauczyła jego ojca, który ukończył jedynie cheder, czytać i pisać po polsku⁹⁶. Często w rodzinie dziadkowie mówili ze sobą jeszcze po żydowsku, ponieważ dziadek nie znał innego języka. Natomiast babcie mówiły już po

⁹² Natalia Aleksium, wystąpienie w panelu „Kobieta żydowska między tradycją a nowoczesnością”, http://www.schorr.edu.pl/new/index.php3?dzial=3&id_tematb=176.

⁹³ R. Kuwałek, W. Wysok, *Lublin...*, s. 60.

⁹⁴ E. Hoffman, *Sztetl...*, s. 130–131.

⁹⁵ „Życie Żydowskie”, 1919, nr 1, s. 9.

⁹⁶ A. Molisak, *Bogdan Dawid*, „Midrasz”, kwiecień 1998, s. 10.

polsku, nieraz bezbłędnie. „Babcia z dziadkiem mówili między sobą po żydowsku, ale do mnie babcia mówiła piękną polszczyzną, której nauczyła się w latach panieńskich na pensji”⁹⁷. Oznaczało to między innymi, że babcia miała często bez porównania większy wpływ na mówiących jedynie po polsku wnuków. Za jej pośrednictwem porozumiewano się z dziadkiem. Oznaczało to także większy prestiż i kontakt z pokoleniem wnuków, często już zasymilowanych.

Znajomość języka nie musiała łączyć się z porzuceniem żydowskiej religii i obyczajów, ale stanowiła na pewno poważny krok w stronę asymilacji⁹⁸. Henryk Vogler tak opisuje młodość swojej matki: „Siostra ich, najstarsza z rodzeństwa, czyli moja matka, była szczególnie zainfekowana niebezpiecznym dla tradycji swych ojców, meirezofowiczowskim bakcylem indyferentyzmu i świeckiej polskiej kultury. Czytała bardzo wiele, i to dzieła pogańskiej (w stosunku do rygorów świętych ksiąg Starego Testamentu) literatury pięknej. Ale nie zdradziła jeszcze wiary i obrządków przodków, które wypełniała ze skrupulatną obowiązkowością i systematycznością”⁹⁹. Wiele kobiet starało się zdobyć wykształcenie, nawet jeśli formalne studia nie były możliwe z powodu oporu tradycyjnie nastawionych rodziców. „Mama, po hebrajsku Chaja, a po polsku – jak ją nazywały koleżanki – Helena, była kobietą mądrą i wykształconą. Prócz szkoły formalnej, która wymagała dobrej znajomości polskiego i niemieckiego, pobierała także lekcje u prywatnych nauczycieli. Tradycja rabiniczno-chasydzkiej rodziny uniemożliwiła jej podjęcie studiów na wyższej uczelni, ale była bardzo dobrze obznajomiona z literaturą polską i światową”¹⁰⁰.

Wielu autorów dostrzegało, że kobiety znacznie szybciej niż mężczyźni przyjmowały obyczaje, stroje, język społeczeństwa, w którym żyły, że znacznie chętniej porzucały dawne zwyczaje na rzecz nowych i w starym, tradycyjnym społeczeństwie żydowskim czuły się często uwięzione – stąd chęć wyrwania się z niego. Jak pisze we wspomnieniach z Łodzi Jechiel Jeszaja Trunk, nie było to zjawisko nowe, ani też typowe jedynie dla okresu międzywojennego: „Poczynając od renesansu istnieje pewien typ zbuntowanej żydowskiej córki. Szekspir nazwał ją Jessiką. Nasza Jessika widzi w Żydach i domu ojcowskim ohydę i nieszczęście swojego życia. Jessika sądzi: wonny i barwny bal maskowy gojów, życie we krwi i przepychu, w wyścigach i pojedynkach, wystrojony rycerz [...] – oto co wyraża najlepsze i najpiękniejsze w ludzkim życiu. [...] Swego buntu nie potrafi nasza Jessika wykorzystać do wprowadzenia żydowskiego życia na

⁹⁷ H. Palmon, *Wielka wojna...*, s. 17.

⁹⁸ Patrz rozdz. *Język*.

⁹⁹ H. Vogler, *Autoportret z pamięci*, cz. I, *Dzieciństwo i młodość*, Kraków 1978, s. 15.

¹⁰⁰ N. Lau-Lavie, *Zraniony lew. Autobiografia*, Kraków 1997, s. 45.

nowoczesne drogi. Jej protest wyraża się raczej w dezercji, w ucieczce na drugą stronę. Jessiki nie należą do budowniczych historii. Są one romantycznymi naśladowczyniami [...]. Również w Polsce, gdzie życie żydowskie odznaczało się tak wysoką wewnętrzną kulturą, a jednocześnie odizolowaniem od świata, w dniach kryzysu zjawiały się Jessiki”¹⁰¹.

Trzeba przy tym pamiętać, że w większości rodzin w okresie międzywojennym matki miały znacznie większy wpływ na wychowanie dzieci, niż ojcowie. One przebywały na co dzień z małymi dziećmi, uczyły je mówić, czytały, bawiły się, wybierały bony i niańki. Ojcowie włączali się w proces wychowania w chwili podejmowania ważniejszych decyzji – na przykład wyboru szkoły, ale i wtedy zazwyczaj matki miały wiele do powiedzenia. Tak było zarówno w rodzinach polskich, jak i żydowskich. W żydowskich jednak miało to na dzieci wpływ szczególny. „Sądząc z wielu relacji autobiograficznych właśnie matki w rodzinach żydowskich miały istotny wpływ na edukację i wychowanie dzieci. Ambicją matek było przekazanie dzieciom tego, co same zaliczały do wartości wyższych. W rodzinach żydowskich doceniano potrzebę kształcenia, także dziewcząt”¹⁰². Ponieważ kobiety żydowskie były często znacznie bardziej spolonizowane, bliższe społeczeństwu polskiemu niż ich mężowie, musiało to w decydujący sposób wpływać na wychowanie dzieci w duchu polskim.

Liczni pamiętnikarze wspominają, że ich matki mówiły znacznie lepiej po polsku niż ojcowie. Zdarzało się, że matka mówiła bezbłędnie, a ojciec kiepsko¹⁰³. To zresztą było często podkreślane – kobiety chlubiły się swą nienaganą polszczyzną, uważały, że są przez to lepiej wykształcone, nowocześniejsze od mówiących z akcentem mężów.

W wielu rodzinach matki w ogóle nie znały żydowskiego, choć były wykształcone i mówiły wieloma językami. Nie zawsze ich mężowie dorównywali im w tym. Matka jednego z autorów „znała świetnie język polski, niemiecki, francuski, grała na fortepianie, śpiewała i rozczytywała się w literaturze polskiej i francuskiej. Języka ukraińskiego nie znała. Żydowskiego, języka potocznego rodziny męża, też nie znała, nie rozumiała ani jednego słowa”¹⁰⁴. Wobec braku wykształcenia religijnego kobiety nie znały też hebrajskiego lub znały go bardzo słabo. Ta nieznamość żydowskich języków powodowała, że chociażby z konieczności czytały tylko po polsku, a więc polską literaturę, polską prasę lub

¹⁰¹ J. J. Trunk, *Pojln. Obrazy i wspomnienia z Łodzi*, Łódź 1997, s. 48.

¹⁰² B. K. Kubis, *Historia w pamiętnikach zapisana. Wybrane zagadnienia*, Opole 2003, s. 147.

¹⁰³ I. Kisiełewska, z domu Englard, *W dziadku moje korzenie*, [w:] *Losy żydowskie...*

¹⁰⁴ H. Reiss, *Z deszczu pod rynną... Wspomnienia polskiego Żyda*, Warszawa 1993, s. 24.

prasę w języku polskim skierowaną do zasymilowanej części społeczeństwa żydowskiego, chodziły na polskie filmy i do polskich teatrów. To pogłębiało asymilację. „Obok młodzieży inteligenckiej gros publiczności czytelniczej w dużych miastach stanowiły kobiety. Łatwiej niż w małych »enklawowych« środowiskach podlegały tu procesowi emancypacji, a reszty dokonywały polskie szkoły, polska prasa, duża ilość wolnego czasu. Słaba znajomość języków: hebrajskiego, żydowskiego sprzyjała lekturze po polsku”¹⁰⁵. Badania czytelnictwa przeprowadzone w bibliotekach żydowskich także w mniejszych miastach (które w księgozbiorach posiadały potężne zasoby polskiej literatury – od Mickiewicza do Mniszkówny), świadczą, że przede wszystkim korzystały z nich kobiety¹⁰⁶.

Oczywiście, dzieci w tej sytuacji mówiły przede wszystkim językiem matek, jako że one głównie zajmowały się dziećmi. Działo się nawet tak w rodzinach, w których ojcowie wywodzili się z rodzin mówiących po żydowsku, a w domach utrzymywano żydowskie tradycje. „Ku zaskoczeniu niektórych znajomych i oburzeniu rodziców ojca, matka nie znała języka żydowskiego. Nie znaleźmy go także my, obaj synowie. A jednocześnie, ponieważ ojciec był czynnym syjonistą, nasz dom był żydowski, choć prawie zupełnie pozbawiony elementów religijnych”¹⁰⁷.

Nawet gdy rodzina nie była zasymilowana i nadal utrzymywano religijne obyczaje żydowskie, a w domu mówiono w jidysz, doskonała znajomość polskiego nobilitowała. Wiele dziewcząt, nawet znających jidysz, nie chciało w tym języku rozmawiać ze swoimi rodzicami. Jeden z autorów opisuje właśnie taką sytuację w tradycyjnej rodzinie żydowskiej w Łodzi: „Córki Szulima Bialera uważały się za Polki. W domu czuły się obce. Obie dziewczyny były eleganckie i ładne, toteż wejście w polskie i zasymilowane żydowskie towarzystwo nie-trudno im przyszło. [...] Jednej było na imię Jadwiga, drugiej Stasia. Szulim Bialer, chociaż pochodził z warszawskiej elity, odczuwał niemal strach przed własnymi córkami. Obcy, nowy powojenny świat wdarł się do jego domu i wobec własnej krwi i swych gości czuł się jak Żyd wobec gojów. Czy to są jego córki? Rzadko odzywały się do niego słowem, a i wówczas gdy się odezwały – to w pełni wystylizowanym językiem, bez śladu żydowskiego akcentu. Gdy ktoś przemówił do nich w jidysz, spoglądały na niego jak sziksy nie rozumiejące, co się do nich mówi”¹⁰⁸.

¹⁰⁵ M. Pawlina-Meducka, *Kultura Żydów...*, s. 98.

¹⁰⁶ R. Rentz, *Żydzi w Ostrowcu w Polsce Odrodzonej*, [w:] W. R. Brociek, A. Penkalla, R. Rentz, *Żydzi ostrowieccy...*

¹⁰⁷ J. Y. Remetz, *Wspomnienia...*, s. 10.

¹⁰⁸ J. J. Trunk, *Pojln...*, s. 48–49.

I tu także raczej wyróżniały się matki, dumne ze swej bezbłędnej polszczyzny. Tak było na przykład w rodzinie Theo Richmonda z Konina: „Jako młoda dziewczyna, matka uczyła się w prywatnej szkole w Koninie, gdzie zaczęła się jej trwająca przez całe życie miłość do języka polskiego. Ojciec chodził do szkoły religijnej [...], gdzie uczono w jidysz, więc polski znał znacznie gorzej. Matka nie umiała oprzeć się pokusie wykazywania językowej wyższości i przy byle okazji przechodziła na polski – kiedy do domu trafił mówiący po polsku gość (który nieodmiennie komplementował jej piękną polszczyznę), kiedy czytała na głos urywki Mickiewicza czy Sienkiewicza, albo kiedy przypominała sobie młode lata, śpiewając polską piosenkę. W ten sposób się wychowałem – nie znając polskiego, ale potrafiąc go w jednej chwili rozpoznać”¹⁰⁹. Podobne wspomnienia z domu wyniósł Leopold Infeld. Jego matka, która ukończyła siedem klas, mówiła bezbłędną polszczyzną, tymczasem ojciec język polski kaleczył¹¹⁰.

Tak wychowane kobiety zostawały matkami pokolenia dorastającego w okresie międzywojennym. I w tym duchu łączenia obu światów starały się kształtować własne dzieci, często broniąc je przed zbyt dla nich „zacofanym” światem żydowskim. Czasem asymilacja poprzez wpływ lepiej znającej język i polskie obyczaje matek odbywała się stopniowo, czasem bezwiednie, czasem prowadzona była rozmyślnie.

Podziały w domu na żyjącego w żydowskiej kulturze ojca i „polską” matkę były częste. Trzeba podkreślić, że zazwyczaj zwyciężało wychowanie matki. Niewiele mógł zrobić ojciec z chasydzkiej rodziny, gdy jego liberalna żona, nie zawsze nawet świadomie, przeszczepiała swoje wartości dzieciom. Do matek należało też prowadzenie gospodarstwa i jeśli buntowały się przeciw koszernej kuchni i żydowskim obyczajom, niewiele można było zrobić. „Ojciec starał się zachować pewne pozory religijności i utrzymywać te tradycje [...]. Natomiast mama absolutnie wyłamywała się, buntowała się przeciwko temu, a to ona prowadziła dom. I dlatego, na przykład, była pesachowa uczta, ale obok macy była i wspaniała szynka”¹¹¹. W wielu domach matki świadomie starały się przystosować dzieci do życia w nowych czasach. U Romana Brandstaettera „ojciec umacniał go w wierności tradycji i wierze przodków [...]. I w tej sytuacji matka [...], rozpoczęła z sześciolatnim Romanem naukę języka polskiego wykorzystując jako elementarz... właśnie Biblię w tłumaczeniu ks. Jakuba Wujka. Na kartach: *Kręgu biblijnego* pisarz poświęcił temu fragmentowi swojej dziecięcej biografii zwięzły, bardzo piękny rozdział: »Nie wiem, co skłoniło moją matkę

¹⁰⁹ T. Richmond, *Uporczywe echo...*, s. 15.

¹¹⁰ L. Infeld, *Kordian, fizyka i ja...*

¹¹¹ M. Melchior, *Zagłada a tożsamość...*, s. 81.

do udzielania mi, sześciolatniemu chłopcu, nauki czytania i pisania po polsku na Piśmie Świętym, w przekładzie ks. Wujka, a ponieważ nigdy jej o to nie pytałem, mogę stwierdzić tylko samo zdarzenie [...], które nie pozostało bez wpływu na moje dalsze życie»¹¹².

Matkom nie zawsze przyświecały tendencje asymilacyjne. Równie często uważały po prostu tradycję żydowską za przestarzałą, próbowały raczej zmienić obyczaje, przystosować je i zachowanie swoich dzieci do środowiska, w którym przyszło im żyć. Arnold Mostowicz wywodzący się z właśnie takiej rodziny, w której ojciec ukończył cheder, a matka świecką pensję, tak opisuje sytuację w swym domu. Matka „nie podzielała jego zainteresowania teatrem żydowskim ani kulturą żydowską. Nie znała w ogóle języka żydowskiego i niewątpliwie miała, jak cała jej rodzina, tendencje asymilacyjne, chociaż ich sobie nie uświadamiała. [...] Mnie od dzieciństwa chroniła przed światem ojca. Zapewne chciała mnie wychować na kogoś, w jej mniemaniu, lepszego”¹¹³. Wpływ matki, a czasem i jej sióstr, zadziwiająco często przeważał nad wpływem ojca, niezależnie czy chciał on wychować synów na Żydów tradycyjnych, czy syjonistów. Kobiety starały się zbliżyć dzieci do środowiska polskiego. Walczyły z ojcami o imiona dla dzieci, o szkoły, kolegów. Opisuje to Rafael Scharf, podając za przykład zmieniające się imiona dzieci w jego rodzinie¹¹⁴. Matki popierały także „wyłamywanie” się synów ze środowiska żydowskiego – porzucanie chederów, przechodzenie na język polski, zmianę tradycyjnego stroju. Jak pisze jeden z pamiętnikarzy z religijnej żydowskiej rodziny: „W wieku lat mniej więcej dziecięciu zdjąłem już religijne ubranie. Matka była trochę po mojej stronie...”¹¹⁵. Tak było też w rodzinie Jana Remetza. Ojciec starał się przekonywać synów do syjonizmu, ale z niewielkimi rezultatami. Jego wysiłki niweczył wpływ trzech bezdzietnych ciotek, sióstr matki, które traktowały siostrzeńców jak własne dzieci. Były już zasymilowane i bardzo starały się, aby jedyne dzieci w rodzinie wyrastały w kulturze polskiej. Ich zamiar powiódł się całkowicie. Chłopcy myśleli ich kategoriami, ku niezadowoleniu ojca¹¹⁶.

Szczególnie często kobiety w domu starały się zrobić wszystko, aby syn czy brat nie poprzestali na wychowaniu religijnym, ale uczyli się także w świeckiej, często polskiej szkole. Nie zważały na protesty ojców, którzy inaczej wyobrażali

¹¹² W. Smaszcz, *Tarnów, domowa ojczyzna Romana Brandstaettera*, Tarnów 1997, s. 40–41.

¹¹³ *Moja polskość jest polskością innej próby...* [rozmowa z Arnoldem Mostowiczem], [w:] B. Engelking, *Na łące popiołów...*, s. 14.

¹¹⁴ R. F. Scharf, *Co mnie i tobie Polsko...*, s. 20.

¹¹⁵ Wspomnienia A. Paz, [w:] P. Spodenkiewicz, *Zaginiona dzielnica...*, s. 37.

¹¹⁶ J. Y. Remetz, *Wspomnienia...*

sobie wychowanie syna z dobrej, żydowskiej rodziny. Przykład późniejszego działacza Bundu, Henryka Erlicha, świadczy, że miało to czasem tak ważne znaczenie w życiu rodziny, iż powodowało także zmianę postawy dotychczas nieugiętego ojca. Nie zawsze oznaczało to asymilację, ale niezwykle często wyrwanie się z zamkniętego środowiska żydowskiego, zmianę poglądów politycznych, języka. Erlich „pochodził z zamożnej, ortodoksyjnej rodziny lubelskiej. Jego ojciec był znanym kupcem i przemysłowcem. Wbrew woli ojca, matka i siostry posyłały młodego Henryka do świeckiego gimnazjum. Tradycyjne ubranie żydowskie zamieniał na mundurek gimnazjalny dopiero na ulicy. Pewnego razu został nakryty przez ojca, który zniszczył nie tylko mundurek, ale także książki. Po wielkiej awanturze ojciec zgodził się w końcu na posyłanie syna do świeckiej szkoły. [...] Sam ojciec, pod wpływem syna, również częściowo zerwał ze środowiskiem ortodoksyjnym i stał się zwolennikiem i aktywnym działaczem syjonistycznym w Lublinie”¹¹⁷.

Matka dziewczyny z chasydzkiego domu nie tylko była zwolenniczką pójścia córki do świeckiego seminarium nauczycielskiego, ale także poparła złamanie zasad religijnych – uczęszczanie do szkoły w sobotę. Gdy dziewczyna, pochodząca z niewielkiego miasteczka, przed przyjęciem do seminarium została zapytana, czy będzie można liczyć na nią w soboty, nie potrafiła odpowiedzieć sama. Dopiero po rozmowie z matką dała odpowiedź twierdzącą. Matka bowiem uważała, że niezamożnej dziewczynie ukończenie seminarium jest potrzebne, da zawód, wykształcenie. Jak stwierdził autor, pobożny ojciec nawet niezbyt orientował się, że pójście do seminarium, lekcje w soboty oznaczają dla córki wyjście ze starego, tradycyjnego, żydowskiego świata¹¹⁸.

Także w zasymilowanych już rodzinach często to właśnie matki dbały o wychowanie dzieci w duchu patriotycznym. „Mama kształtowała w nas patriotyzm” – wspomina Lidia Ciołkoszowa¹¹⁹.

Często liberalne, wychowujące swoje potomstwo w duchu nietradycyjnych wartości matki już wcześniej wyróżniały się z grona swoich rówieśnic. Jedna z pamiętnikarek z Łodzi pisze: „Przypominam sobie jej zdjęcie na łyżwach, na którym jest wraz ze swoją przyjaciółką – Idą. Łyżwy, w owym czasie, to było coś niesłychanego w rodzinach chasydzkich. Już wtedy więc mama wyróżniała się odwagą i nowoczesnym spojrzeniem na życie”¹²⁰. Trzeba podkreślić, że taka postawa wcale nie była łatwa. Kobiety z tradycyjnych rodzin, szczególnie gdy

¹¹⁷ R. Kuwałek, W. Wysok, *Lublin...*, s. 61.

¹¹⁸ S. Redlich, *Razem i osobno...*, s. 92.

¹¹⁹ L. Ciołkoszowa, *Spojrzenie wstecz*, rozmowy przeprowadził A. Friszke, Paryż 1995.

¹²⁰ A. Cytryn, *Zeszyty*, [w:] L. Cytryn Bialer, *Dla ciebie Nelly*, Olsztyn 1998, s. 13.

wydano je za mąż za mężczyznę podobnego pochodzenia, nie zawsze potrafiły znaleźć dla siebie miejsce. Nie chciały odgrywać roli posłusznych żon i matek, często tęskniły za pracą poza domem.

I wreszcie jeszcze jedna sprawa, która powodowała szybszą asymilację. Żydowskie dziewczęta, wykształcone w polskich lub polskojęzycznych szkołach, mówiące doskonale po polsku, znające kulturę i obyczaje były znacznie atrakcyjniejszymi partnerkami dla polskich młodych mężczyzn niż żydowscy chłopcy z tradycyjnych rodzin dla Polek. Stąd też częstsze – tak przynajmniej wynika z pamiętników i opracowań – związki dziewcząt z żydowskich domów z polskimi chłopcami, niż odwrotnie. Jak wspomina polski pamiętnikarz z Krakowa: „Dodajmy na zakończenie, że do zbliżenia obu grup ludności przyczyniały się niemało liczne rzesze uczennic żydowskiego pochodzenia uczęszczające do prywatnego gimnazjum Elizy Orzeszkowej. [...] Zdarzało się też, że długie spacerunki po Krakowskiej z tymi młodymi gimnazjalistkami kończyły się po latach małżeństwem reprezentantów jednej i drugiej grupy ludnościowej”¹²¹.

Oczywiście, trudno nie wspomnieć o domach, w których to ojciec był znacznie bardziej zasymilowany, podczas gdy matka pozostawała przy żydowskiej tradycji. Takich we wspomnieniach jest jednak mniej. Najczęściej były to rodziny, gdzie różnice między matką a ojcem były nie tyle w stopniu asymilacji, co religijności – matka przestrzega zasad judaizmu, ojciec już nie. Natomiast nie znalazłam opisu domu, w którym ojciec byłby zasymilowany, mówił po polsku, podczas gdy jego żona po żydowsku. Może to wynikać jednak nie tyle z faktu, że takich rodzin nie było, ale z tego, że w takich rodzinach dzieci wychowywane przez tradycyjną matkę nie asymilowały się.

Jeszcze jednym elementem, o którym warto wspomnieć, był inny model asymilacji dziewcząt i chłopców. Dziewczęta asymilowały się częściej i wchodziły głębiej w polskie środowisko, ale była to na ogół asymilacja przebiegająca spokojnie, na drodze „małych kroków”. Dziewczęta z religijnych domów, nawet mówiące po polsku i związane z polskim społeczeństwem, starały się przestrzegać podstawowych zasad religijnych (np. koszernej kuchni), podczas gdy zbuntowani chłopcy uważali za doskonałą przygodę zjedzenie kawałka wieprzowej kiełbasy¹²². Wobec tego, że one nie były tak związane z życiem religijnym, nie nosiły specjalnych strojów, ich stopniowa asymilacja była mniej widoczna i – jak się wydaje – dzięki temu łatwiej akceptowana przez rodziny. Rzadko zdarzało się, aby córka tradycyjnej rodziny z dnia na dzień porzucała wszystkie dotych-

¹²¹ W. Czapliński, *Szkoła w młodych oczach*, Kraków 1982, s. 29.

¹²² E. Hoffman, *Sztetl...*

czasowe obyczaje, rodzinę (co wynikało też oczywiście z trudniejszej sytuacji dziewcząt, choćby na rynku pracy) i rozpoczynała nowe życie w polskim środowisku, podczas gdy pamiętniki wprost roją się od opisów takich buntów młodych mężczyzn. Młody człowiek, który asymilując się, zrywał z dotychczasowym życiem i całym środowiskiem, wchodził do nowej społeczności sam. Dziewczyna, u której ten proces przebiegał stopniowo, pozostając w kręgu rodziny i znajomych, wciągała do nowego środowiska coraz więcej osób.

Na ciekawe zjawisko zwracają też uwagę niektórzy autorzy biografii zasymilowanych kobiet. Twierdzą mianowicie, że sytuacja ich bohaterek w społeczeństwie była podwójnie trudna, szczególnie jeśli pełniły jakieś role poza rodziną – a zazwyczaj pełniły, bo asymilacja łączyła się z emancypacją. Stawały się outsiderkami i ze względu na zmianę przynależności narodowej, i na fakt, że były kobietami. Zasymilowani mężczyźni byli „łatwiejsi do zaakceptowania”, choćby dlatego, że tylko jeden element wyróżniał ich spośród działaczy, twórców, osób pracujących zawodowo. „Ich [kobiet] asymilacja przebiega łatwiej, ale pod warunkiem, że nigdy nie stanie się całkowita. Status odmienca kusi je otwartymi możliwościami”, twierdzi Katarzyna Leszczyńska¹²³.

Oczywiście, drobne zmiany w zachowaniu nie zawsze prowadziły do asymilacji, jednak stosunkowo często stanowiły do niej pierwszy krok. Były jednak zauważalne i nierzadko już przed wojną wywoływały negatywne reakcje środowiska żydowskiego. Zwracali na to uwagę pedagodzy i nauczyciele z Towarzystwa Żydowskich Szkół Średnich. „Asymilacja – ta faktyczna, nie ideowa, rozpanoszyła się ogromnie wśród nas, szczególnie w sferach naszego mieszczaństwa, a tu głównie przy pomocy kobiet, że potrzebne jest mocne antidotum”¹²⁴.

Związki mieszane

Związki mieszane polsko-żydowskie stanowią oddzielne zagadnienie. Oczywiście jest, że takie małżeństwa zawierano i nie były to przypadki aż tak niespotykane, jak próbowało to przedstawiać wielu pamiętnikarzy. Powstaje tu jednak wiele problemów. Przede wszystkim należałoby określić, co rozumie się pod pojęciem „małżeństwo mieszane”. Biorąc pod uwagę tylko regulacje prawne

¹²³ Cyt. za A. Araszkiewicz, *Wypowiadam wam moje życie. Melancholia Zuzanny Ginczanki*, Warszawa 2001, s. 45.

¹²⁴ Wspomnienia A. Paz, [w:] P. Spodenkiewicz, *Zaginiona dzielnica...*, s. 43.

i religijne, małżeństwem takim będzie związek zawarty między dwiema osobami wyznającymi różne religie. Jednak na potrzeby tej pracy to nie wystarczy. Część zasymilowanych Żydów wywodziła się z rodzin katolickich czy szerzej – chrześcijańskich, a mimo to ślub zawarty między taką osobą, a drugą pochodzenia innego niż żydowskie, często przez obie strony traktowany był jako małżeństwo mieszane. Podobnie niektórzy traktowali jako mieszane małżeństwa zawarte między wyznawcami religii mojżeszowej, gdy jedna ze stron wywodziła się z ortodoksyjnej, a druga – z zasymilowanej rodziny.

To powoduje ogromne trudności z podaniem nie tylko konkretnej liczby małżeństw mieszanych, ale nawet z szacunkami. Do statystyk oczywiście nie trafiały związki, które zgodnie z prawem mieszanymi nie były – to znaczy, gdy strona żydowska przyjęła chrzest, aby zawrzeć ślub. Wobec tego, że śluby cywilne można było zawierać tylko w byłej dzielnicy pruskiej, w Galicji łączyło się to już z pewnymi trudnościami (trzeba było oficjalnie wystąpić z gminy żydowskiej i zadeklarować się jako bezwyznaniowiec), a w byłym zaborze rosyjskim było w ogóle niemożliwe. Do statystyk trafiały zatem tylko te bardzo nieliczne przypadki, kiedy ślub zawierano, nie zmieniając religii. Arie Tartakower podaje, że w 1928 r. do takich ślubów dochodziło jedynie wyjątkowo „tylko w 6 miastach zdarzyły się wypadki małżeństw mieszanych żydowsko-chrześcijańskich, a mianowicie w Warszawie (2 wypadki), w Poznaniu (7), Krakowie (2), Wilnie (10), Katowicach (3) i Bydgoszczy (2)”¹²⁵. Autor podkreśla, że małżeństwa te zawierane były najczęściej na ziemiach zachodnich i przyznaje, że nie potrafi wytłumaczyć, dlaczego akurat w Wilnie ich liczba była nadspodziewanie duża. Sam uznaje to po prostu za przypadek. Małżeństwa mieszane, jak udowadnia, stanowiły bardzo niski procent wszystkich małżeństw zawieranych przez Żydów – w skali całego kraju 0,15%. (Dla przykładu w Niemczech takich małżeństw było 21,33%)¹²⁶. Oczywiście, małżeństw mieszanych, gdzie jedna ze stron przyjęła chrzest, było znacznie więcej, jednak nie sposób nawet w przybliżeniu oszacować ich liczby¹²⁷.

Istotne było też miejsce zamieszkania. Łatwiej było zdecydować się na związek z osobą innej narodowości czy religii w dużym mieście. Tam ewentualny ostracyzm ze strony rodziny czy środowiska nie był tak dotkliwy. Można było

¹²⁵ A. Tartakower, *Stan liczebny i rozwój naturalny ludności żydowskiej w Polsce*, [w:] *Żydzi w Polsce Odrodzonej*, t. II, pod red. I. Schipera, A. Tartakowera, A. Hafftki, Warszawa 1933, s. 212.

¹²⁶ *Ibidem*, s. 212.

¹²⁷ Bardzo interesujące losy mieszanych małżeństw przedstawione są w pracy: T. Z. Epsztein, *Historia mojej rodziny*, oprac. i przyp. T. J. Epsztein, [w:] *Spółeczeństwo polskie...*

znaleźć inny krąg znajomych, były możliwości ukrycia rodzinnego skandalu przed nowymi przyjaciółmi, a czasem nawet przed własnymi dziećmi. Takich możliwości nie miała młodzież z małych miasteczek. Jak pisze badająca środowisko takiego miasteczka Eva Hoffman, „romans Polki z Żydem był przed wojną czymś tak wyjątkowym, że wydaje się szokujący jeszcze dziś. Związki międzyetniczne, równie rzadkie jak śluby szlachty z chłopkami, były tematem tabu. W Warszawie polsko-żydowskie związki były w tym czasie akceptowane, przynajmniej przez niektóre środowiska, ale w Brańsku miały one nadal posmak skandalu”¹²⁸. W małych miasteczkach skandal dotyczył nie tylko samej pary, ale też cała rodzina żydowskiego małżonka była na cenzurowanym, oskarżano rodziców o niedopilnowanie dziecka, pozostałe rodzeństwo miało mniejsze szanse na zdobycie odpowiedniego współmałżonka. Trudno się więc dziwić, że choć w wielkich miastach takie małżeństwa się zdarzały, to w małych były niezwykle. „Do małżeństw między Żydami a Polakami dochodziło raczej rzadko, wchodziła tu w rachubę zmiana religii, obyczajów, a także presja najbliższego otoczenia. [...] Małżeństwa mieszane oznaczały przejście którejś ze stron do jednej ze społeczności. Najczęściej w taki sposób do chrześcijan przenikali Żydzi. [...] Stąd nic dziwnego, że w okresie międzywojennym procesy asymilacyjne w środowisku małomiasteczkowym były prawie niewidoczne”¹²⁹.

Kolejna kwestia, to stosunek do religii. Częściej na małżeństwo decydowały się osoby ze zlaicyzowanych domów, dla których kwestie religijne nie były istotne. Dla nich zmiana religii była w dużym stopniu symboliczna i nie wymagała zmian obyczajowych – i tak bowiem w domu nie przestrzegano zasad żadnej z religii. W Łodzi „do wyjątków na przykład należały małżeństwa dwuwyznaniowe, i obejmowały wyłącznie wyższe warstwy i osoby o osłabionej dyscyplinie wyznaniowej lub zgoła bezwyznaniowe”¹³⁰.

Najczęściej, jak się wydaje, pobierała się młodzież z kręgów inteligentkich, choćby dlatego, że wychodziła poza swoje tradycyjne środowisko i poznawała osoby innej wiary i narodowości właśnie w okresie studiów. Małżeństwa mieszane wśród inteligencji i tak nie były częste, ale nie budziły takich emocji, jak małżeństwa z tzw. niższych sfer. Jedną z przyczyn był niewątpliwie postęp asymilacji wśród inteligencji pochodzenia żydowskiego. Czym innym było bowiem małżeństwo z tradycyjnym Żydem, czym innym z osobą pochodzenia

¹²⁸ E. Hoffman, *Sztetl...*, s. 144.

¹²⁹ R. Rentz, *Spółeczności małomiasteczkowe w województwie kieleckim 1918–1939*, Kielce 1990, s. 152–153.

¹³⁰ L. Mroczka, *Dynamika rozwoju i struktura społeczno-zawodowa głównych grup etnicznych w Łodzi w latach 1918–1939*, [w:] *Polacy – Niemcy – Żydzi...*, s. 103.

żydowskiego. „Asymilacja zwykle dotyczyła elit. Małżeństwa mieszane wśród rodzin inteligenckich nie były rzadkością, wśród ludu – raczej tak”¹³¹. W Galicji – dzięki postępom asymilacji i jej znacznie dłuższej tradycji – małżeństwa mieszane były może nie tyle częstsze (brak jest niestety danych statystycznych), ile znacznie bardziej akceptowane. „Inteligencja Galicji, a zwłaszcza ludzie wolnych zawodów byli otwarci na małżeństwa mieszane. [...] znaczny odsetek inteligentów galicyjskich miał korzenie żydowskie” – stwierdza Robert Jarocki¹³². Henryk Vogler wspomina, że w Krakowie, gdzie mieszkał, było wiele małżeństw mieszanych. „Niektórzy potomkowie takich związków należeli – i należą do dziś – do najwybitniejszych ludzi polskiej kultury”¹³³.

Jednak nawet wśród galicyjskiej inteligencji nie były to związki ani codzienne, ani powszechnie akceptowane. Przeciwnie – pamiętnikarze wspominają, że choć asymilacja rodziny była niemal pełna, uważano się za Polaków, poruszano się w kręgu kultury polskiej i języka polskiego, to barierę stanowił moment przyprowadzenia do domu polskiego chłopca czy polskiej dziewczyny. Tak daleko asymilacja nie sięgała... Jak pisze jedna z pamiętnikarek, samo spotkanie z chłopakiem nie-Żydem wywoływało w domu niekończące się kazania, a groźba poślubienia Polaka doprowadziła wielu zasymilowanych ojców do ataku serca¹³⁴.

Nieco innego zdania jest Władysław Studnicki, który twierdzi że małżeństwa mieszane w kręgu inteligencji były wręcz powszechne, szczególnie na początku XX w. Działo się tak dlatego, że studentkami bywały raczej Żydówki niż Polki. Oceniał też, że oprócz małżeństw wiele było związków nieformalnych. Według niego około 10% Żydówek na Ziemiach Wschodnich to blondynki, które mają cechy fizyczne zbliżone do społeczeństwa chrześcijańskiego, wśród którego żyją¹³⁵.

Jak wiadomo, małżeństwa mieszane zdarzały się też w kręgach legionowych. W tym środowisku bycie Żydem z pochodzenia w niczym nie przeszkadzało czuć się pełnoprawnym Polakiem i – co było już wówczas osobliwe – nie orientowano się czasem nawet, kto ma żydowskich przodków (zadziwiające jest, że dotyczyło to także niedawno zasymilowanych osób, wychowanych w rodzinach ortodoksyjnych). Znane jest wystąpienie szwagra Stefana Starzyńskiego, człowieka całkowicie zasymilowanego, bezskutecznie wychowywanego przez ojca-

¹³¹ M. J. Chodakiewicz, *Żydzi i Polacy 1918–1955. Współistnienie – Zagłada – Komunizm*, Warszawa 2000, s. 18.

¹³² R. Jarocki, *Żyd Piłsudskiego. Opowieść o Anatolu Mühlsteinie*, Warszawa 1997, s. 26.

¹³³ H. Vogler, *Wyznanie mojżeszowe...*, s. 89.

¹³⁴ K. Zielińska-Zarzycka, *Wojna i ja*, [w:] *Losy żydowskie...*

¹³⁵ W. Studnicki, *Sprawa polsko-żydowska...*, s. 88.

chasyda na rabina. „Później Szmulke ochrzcił się i przyjął nazwisko Stanisław Milecki. [...] Nie ukrywał swego pochodzenia, kiedyś na przyjęciu u Starzyńskich, w gronie piłsudczyków powiedział, że gdy jeszcze nazywał się Szmulke i chodził w kapocie uczył się u rabina, ale mu nie uwierzono”¹³⁶. Narzeczeństwo, plany na przyszłość obejmujące małżeństwa polsko-żydowskie nie wzbudzały zatem zdziwienia i nie były potępiane. Może dlatego, że wspólna działalność w Legionach, zbliżenie dwóch środowisk, a dodatkowo postawa Józefa Piłsudskiego skłaniały do przyjmowania takich związków za zupełnie normalne przez obie strony. Siostra Aleksandra Wata, „Seweryna Broniszówna brała udział w barwnym życiu politycznym międzywojennej Polski. Utrzymywała bliskie stosunki z osobami z najbliższego otoczenia Piłsudskiego. W jej warszawskim mieszkaniu przeprowadzono podobno część przygotowań do majowego zamachu stanu [...]. We wczesnych latach dwudziestych była przez krótki czas narzeczoną [...] Władysława Andersa [...]”¹³⁷. Zresztą obie siostry Wata poślubiły katolików, co nie wywołało gniewnej reakcji ojca – wierzącego Żyda. Osoby obracające się w kręgach legionowych, elity władzy, bez wysiłku potrafiły wskazać żony oficerów z pochodzenia Żydówki, przy czym zazwyczaj nie traktowały tej wiadomości jako istotnej. „W tym okresie poznałam Skarżyńskich. Major Stanisław Skarżyński z Pierwszego Pułku Lotniczego [...] był mężczyzną [...] małym i bardzo skromnym. W przeciwieństwie do niego pani Julia tryskała energią. Pochodziła ze środowiska żydowskiego, podobnie jak żona premiera Kościłkowskiego i generała Wieniawy-Długoszowskiego”¹³⁸.

A zatem zawierano małżeństwa w kręgach inteligencji i legionowych. Wielu autorów wspomina o tym, wymienia pary mieszane. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że śluby te musiały być jednak nawet i w tych środowiskach pewnym ewenementem, skoro przetrwały w pamięci autorów wspomnień kilkadziesiąt lat i jeszcze ciągle budzą lekkie, choć zauważalne, zdziwienie albo podziw. „Były prezes Związku Legionistów w Lublinie, Edward Kwiatkowski, wyznaczony po przewrocie majowym na stanowisko komisarycznego burmistrza Kazimierza, sam twierdził, że jest kontynuatorem tradycji Kazimierza Wielkiego: programowo zakochał się w Żydówce, w młodzieńczej malarce z Warszawy i zamierzał się z nią ożenić”¹³⁹. Synowa profesora Krzywickiego, Irena, jak wiemy, też była

¹³⁶ R. Jarocki, *Żyd Piłsudskiego...*, s. 21.

¹³⁷ T. Venclova, *Aleksander Wat obrazoburca*, Kraków 1997, s. 27.

¹³⁸ K. Libiszowska-Dobrska, *Moje złote lata 1913–1939*, Warszawa 1997, s. 243.

¹³⁹ S. Bronsztejn, *Stosunki polsko-żydowskie przed Holocaustem we wspomnieniach okresu międzywojennego*, [w:] *Z historii ludności żydowskiej w Polsce i na Śląsku*, pod red. K. Matwijowskiego, Wrocław 1994, s. 140.

Żydówką. Ludwik Hirszfeld, pisząc o losie profesora Centnerszvera w getcie warszawskim, wzmiankuje, że miał żonę aryjkę. Jerzy Jerzmanowski wspomina, że sędzia ze Stopnicy w powiecie Busko Zdrój, Nachtman, sam był rdzennym Polakiem, natomiast jego żona, lekarz dentysta, pochodziła z żydowskiej rodziny. O swoich dwóch znajomych z Łucka, którzy ożenili się z Żydówkami, pisze Bolesław Gaweł.

Jednak w innych środowiskach małżeństwa mieszane były niezwykle rzadkie, spotykały się też z potępieniem. W powiecie jędrzejowskim w okresie międzywojennym „wśród kilkuset akt ślubów nie ma ani jednej wzmianki dotyczącej małżeństw mieszanych. Przeszkodą w zawieraniu takich związków była najczęściej zmiana religii, obyczajów, a także presja najbliższego otoczenia”¹⁴⁰. Niewiele zmieniło się od przełomu wieków, kiedy to, jak stwierdza Konrad Zieliński w pracy dotyczącej Lublina: „Czymś niebywałym były małżeństwa mieszane”¹⁴¹.

W dodatku nawet te rzadkie wypadki nie cieszyły się – może poza ścisłymi elitami międzywojennego społeczeństwa – sympatią i poważaniem żadnej ze stron. Tu Polacy i Żydzi byli zgodni, że małżeństwom mieszanym należy ze wszystkich sił przeciwdziałać. Obie strony zresztą uważały te związki za degradację. „Sporadycznie dochodziło do mieszanych małżeństw, a w obu środowiskach traktowano je jako mezalians”¹⁴².

Stąd między innymi wynikała niechęć rodziców dorastających synów i córek do utrzymywania kontaktów towarzyskich z osobami innej narodowości. Gdy rodzice dowiadawali się o takiej zbyt bliskiej znajomości, natychmiast wraz z całą rodziną podejmowali działania zaradcze, mające na celu natychmiastowe zerwanie kontaktów. Jedna z wówczas 16-letnich dziewcząt wspomina, że wakacje spędzała w Warszawie. Pewnego razu ciotka, u której mieszkała, zauważyła, że spaceruje z polskim oficerem. „Ciotka zobaczyła mnie i, zgorzonna, zadzwoniła do mamy, mówiąc jej, że ja z oficerem polskim spaceruję po Warszawie. Mama również się wystraszyła [...]. Skończyło się na tym, że skrócono moje wakacje w Warszawie”¹⁴³.

Znajomości mogły skończyć się miłością, ale ta nie mogła doprowadzić do małżeństwa. Stanowiła więc dramat dla obu stron, pogłębiany jeszcze niechęcią i rozpaczą rodziców, dziadków, bliższych i dalszych krewnych – zarówno

¹⁴⁰ R. Piasecka, *Spółczesność powiatu jędrzejowskiego w latach 1918–1939*, Kielce 2000, s. 126.

¹⁴¹ K. Zieliński, *W cieniu synagogi...*, s. 25.

¹⁴² E. Słabińska, *Inteligencja na prowincji kieleckiej...*, s. 279.

¹⁴³ L. Ulrych, *Naprawdę widzę...*, s. 59.

chrześcijańskich, jak i żydowskich. „Najbardziej spektakularne konflikty następowały wtedy, kiedy młodzi, zakochani ludzie pragnęli zawrzeć związek małżeński. Sprzeciw nie wynikał z przesłanek racjonalnych, nie stały na przeszkodzie różnice ekonomiczne czy dotyczące wykształcenia między rodzinami młodych. Obydwie strony nie wyobrażały sobie jednak możliwości współżycia z małżeństwem mieszanym. Dotyczyło to zarówno rodzin polskich, jak i żydowskich. Dla obydwu środowisk współmałżonek zmieniający religię i obyczaje uważany był za wychrzę, człowieka bez zasad, godzien lekceważenia, a nawet pogardy”¹⁴⁴. Trzeba powiedzieć, że większość pamiętnikarzy podkreśla, iż nie można w tym wypadku mówić wyłącznie o antysemityzmie i niechęci strony polskiej. Sprzeciw wobec posiadania w rodzinie kogoś innej narodowości i innej religii był obustronny. Jak pisze jedna z autorek: „Moja najbliższa przyjaciółka chodziła z chłopcem Polakiem. Pamiętam, że kilka razy przychodziła do mojej mamusi po poradę. Ze swoją matką bała się o tym rozmawiać. Moja mama jej tłumaczyła, że ten związek nie ma żadnej przyszłości. To było w 1938 r.”¹⁴⁵

Wiele osób zaznacza, że małżeństwa mieszane były stosunkowo rzadkie nie tylko, a może nawet nie przede wszystkim z powodu antysemityzmu, ale w nie mniejszym stopniu z powodu niechęci strony żydowskiej. „Mieszane małżeństwo było hańbą, spotykało się z ostracyzmem. Żydowski apartheid nie tylko z powodu antysemityzmu, ale i z wyboru”¹⁴⁶. Trzeba rzeczywiście stwierdzić, że niechęć do związków mieszanych była po obu stronach równie silna i nie dała się ukryć – zabarwiona była rasizmem, szczególnie widocznym, gdy pisze się o związkach ludzi innego pochodzenia, ale społecznie nieróżniących się niczym. W zaskakująco podobnych słowach obie strony ubolewają nad dziećmi z tych związków, traktując je jak „gorszych”, niejednorodnościowo „mieszkańców”. Niemal identycznie brzmią ich opinie: „Można zaobserwować, że w małżeństwach mieszanych [...] występują bardzo wybitne cechy semickie. [...] Gdybyśmy zleli się drogą małżeństw [...] to właściwie znikłby naród polski, a wytworzył się inny, z krwi i ducha żydowski, o języku polskim, lecz organicznie obcy polskim tradycjom”¹⁴⁷. A żydowski publicysta wzywał: „Nie zawierajcie małżeństw z osobnikami pochodzenia aryjskiego, powiększycie tylko bowiem cierpienia na świecie. Ani małżeństwa takie nie są szczęśliwe, ani też potomstwo zrodzone z nich nie zazna szczęścia na ziemi. Nowa Epoka nie znosi mieszkańców”¹⁴⁸.

¹⁴⁴ S. Siekierski, *Wstęp*, [w:] *Żyli wśród nas...*, s. 20.

¹⁴⁵ M. Gubernik (M. Fraenkel), [w:] A. D. Pordes, I. Grin, *Ich miasto...*, s. 137.

¹⁴⁶ T. Richmond, *Uporczywe echo...*, s. 12.

¹⁴⁷ W. Studnicki, *Sprawa polsko-żydowska...*, s. 87.

¹⁴⁸ B. Tugendreich, *Jest wyjście z sytuacji Żydów!...*, s. 16–17.

Pamiętnikarze wspominają liczne dramaty, gdy to właśnie strona żydowska sprzeciwiła się małżeństwu: „Skoro tyle mówię o rasizmie polskim, sprawiedliwie będzie wspomnieć i o rasizmie żydowskim [...]. Miałam na uniwersytecie koleżankę Budkiewiczównę, śliczną, smukłą i płowowłosą [...]. Zakochała się w chłopcu o ognistych czarnych oczach i kruczonych włosach Żydzie Rambergu. Zakochała się z wzajemnością i stanowili piękną parę. Ale rodzice Ramberga nie dopuścili do małżeństwa z »gojką«”¹⁴⁹.

Dobrze tę sytuację opisuje dziewczyna z zasymilowanej rodziny, która tuż przed wojną zakochała się w Polaku. „Nikt, kto miał rozum w głowie, nie żenił się z Żydówką! Żydówki bardzo się podobały jako kobiety i były mile widziane w roli partnerek seksualnych, ale do tego sprawy się ograniczały. Tylko wyjątkowi ludzie pozwalali sobie na krok tak dalece niekonwencjonalny, jak małżeństwo z Żydówką. Wiadomo było, że będzie się to wiązać z towarzyską izolacją, może nawet z zerwaniem z rodziną i na pewno utrudni, a może nawet unieemożliwi zrobienie zawodowej kariery. [...] Nie myślałam o tym, pomimo że miałam taki przykład od żydowskiej strony. Brat mojego szwagra [...] zakochał się w »gojce«. Dziewczyna była dobra, miła i chcąc przebłagać jego rodzinę przeszła nawet na judaizm! Wydawało jej się, że w ten sposób niweluje dzielące ich różnice. Ale to nie pomogło, pozostała gojką wyznania mojżeszowego – rodzice nie pozwolili mu ożenić się z nią”¹⁵⁰.

Znajdujemy też przykład z Rzeszowa, gdzie kupiec Jan Czechnicki zakochał się z wzajemnością w jedynej córce miejscowego szynkarza. Bardzo pobożni Żydzi nie godzili się na ślub, z którym trzeba było czekać do chwili śmierci jej ojca¹⁵¹.

Trzeba jednak zauważyć, że małżeństwa mieszane to nie tylko kwestia zawarcia ślubu z osobą innej wiary, ale przede wszystkim, w przeważającej liczbie wypadków, konieczność zmiany wyznania. Poza byłym zaborem pruskim nie istniały w międzywojennej Polsce małżeństwa cywilne. Oznaczało to, że jedna ze stron, aby ślub doszedł do skutku, musiała zmienić religię. Dotyczyło to, poza zupełnie sporadycznymi wyjątkami, oczywiście osoby wyznania mojżeszowego.

Tu problem wykracza poza ramy rodzinne, poza wymiar mezaliansu. Nie chodzi już o niewłaściwy dobór małżonka, ale o przyjęcie chrztu, które było nie tylko dla wierzących, tradycyjnych Żydów, ale także dla dużej części Żydów zasymilowanych nie do przyjęcia¹⁵². Oznaczało nie tylko zmianę religii, ale

¹⁴⁹ I. Krzywicka, *Wyznania gorszytelki...*, s. 85.

¹⁵⁰ M. Szelestowska, *Lubię żyć...*, s. 12–13.

¹⁵¹ S. Bronsztejn, *Stosunki polsko-żydowskie przed Holocaustem we wspomnieniach okresu międzywojennego*, [w:] *Z historii ludności żydowskiej...*, s. 140.

¹⁵² Patrz rozdz. *Chrzest*.

i wyparcie się własnego narodu, własnej rodziny. Decyzja o ślubie z chrześcijaninem była czasem nawet w rodzinach zasymilowanych i niewierzących traktowana jako zdrada. Trzeba było więc mieć ogromną determinację, aby porzucić całe swoje dotychczasowe życie i zdecydować się na taki krok.

Wyjątkowo tylko rodzina, w pełni zasymilowana, była gotowa zaakceptować chrzest, o ile popierała samo małżeństwo, ale zdarzało się to stosunkowo rzadko. Jeśli rodzice patrzyli na przyszłego współmałżonka przychylnym okiem, oceniali czasem sytuację jako romantyczną albo – częściej – wymuszoną przez absurdałne prawo cywilne, do którego chcąc nie chcąc obywatele byli zmuszeni się dostosować. Rodzice Ireny Krzywickiej, choć w zasadzie przeciwni przyjmowaniu chrztu, zaakceptowali zmianę religii, gdy ich córka zamierzała wyjść za mąż za chrześcijanina. Stwierdzili, że to jedyny wypadek, gdy są gotowi uznać prawo do chrztu, bowiem wobec głupiego prawa ludzie są bezbronni¹⁵³.

Historie o ślubach połączonych z przyjęciem chrztu przedstawiają się niezwykle dramatycznie. Często, choć wydarzyły się dawno, opowiadano je dzieciom w formie przestrogi. Matka jednej z pamiętnikarek relacjonowała jej już po wojnie tragiczną historię, przekazywaną z pokolenia na pokolenie „o strasznej hańbie, kiedy nasza cioteczna babka uciekła z chrześcijaninem. [...] pewnego dnia najmłodsza córka zakochała się w chwackim młodym oficerze z sąsiedniego miasteczka. Ten oficer nie był oczywiście Żydem. [...] Dziewczyna wiedziała, że rodzice nigdy nie wyrażą zgody na to, by za niego wyszła. Tak więc uciekła razem z nim potajemnie w nocy... ochrzciła się i wzięła z nim ślub kościelny. [...] Dla pradiadka [...] było tak, jakby jego najmłodsza córka umarła. [...] Tak więc pradiadek siedział przez siedem dni i odbywał pokutę. Jego własna córka umarła dla niego za życia. [...] A gdy potem sam umierał, ta najmłodsza córka przyszła do niego, chciała go zobaczyć po raz ostatni i błagać o wybaczenie. A on się na to nie zgodził. [...] Teraz wiesz, jakim grzechem jest zmiana religii...”¹⁵⁴.

Motyw wyrzeczenia się dziecka, uznania je za zmarłe jest niezwykle częsty. Jeszcze bardziej dramatycznie wspominają mieszkańcy Konina historię rodziny Dancyngerów, w której córka ochrzciła się, by wyjść za mąż za polskiego żołnierza. „Dla Dancyngerów była to tragedia. Ludzie mówili, że matka była po ślubie na weselu, ale nie wiem, czy to prawda. Ojciec odsiedział szwiwa [...], tak jakby córka umarła. Zdjął ze ścian wszystkie jej zdjęcia i powyrzucał. [...] Kilka lat później Herman Dancynger znalazł się w Warszawie i szedł sobie ulicą, aż

¹⁵³ I. Krzywicka, *Wyznania gorszycielki...*

¹⁵⁴ R. Ligocka (współpraca I. von Fickenstein), *Dziewczynka w czerwonym płaszczyku*, Warszawa 2004, s. 179–180.

tu nagle widzi idącą w jego stronę córkę. Podeszła i powiedziała: »Ojczyce«, a on zemdłał. Po tamtym wydarzeniu wmówił sobie, że nie warto żyć i parę lat później powiesił się¹⁵⁵. Podobnie wyrzekła się córki rodzina zwoleńskich Żydów, choć młoda para opuściła miasto i ślub wzięła w Wilnie.

Rodziny zrywały kontakt nie tylko z osobą ochrzczonej, ale nie utrzymywały go także z jej dziećmi. Wielu dziadków nigdy nie widziało swych wnuków, a wnukowie nie mieli pojęcia, że dziadkowie, wujowie i ciotki żyją i mają się dobrze. Matka jednej z autorek ochrzciła się, aby wziąć ślub, z tym, że w jej wypadku rolę odgrywały także względy religijne. Twierdziła, że przed ślubem śniła jej się, że stoi nad nią Jezus w biało-czerwonej szacie i mówi: „Nie bój się, ja cię nie opuszczę”. Gdy ochrzciła się, nastąpiło całkowite zerwanie z rodziną. „Jej matka rzuciła na nią klątwę”¹⁵⁶.

Czasem, po demonstracyjnym uznaniu za zmarłego, powracano po pewnym czasie do kontaktów z ukochanym synem lub córką. Nie zawsze zerwanie było ostateczne, część rodziców, szczególnie z małych miasteczek, czuła się niewątpliwie zmuszona do odcięcia się od ochrzczonego dziecka, ale po pewnym czasie uczucia przeważały. Jedna z pamiętnikarek, wywodząca się z małej miejscowości, wspomina historię dyrektora miejscowej szkoły, który zakochał się z wzajemnością w Żydówce. „Jej rodzice byli bardzo bogaci [...]. Mała przeszła na katolicyzm i młodzi wzięli ślub w kościele. To był skandal na całe miasto. Rodzice początkowo wyrzekli się córki, ale potem pogodzili się z zaistniałą sytuacją i wybudowali młodym domek”¹⁵⁷.

Oczywiście, nie zawsze chrzest i ślub powodowały aż takie reperkusje – odrzucenie, zerwanie kontaktów z rodziną – ale niemal zawsze szok i dezaprobatę. „Kuzynka [...] wyszła za mąż kilka czy kilkanaście lat przed wojną za katolika [...] ku zdziwieniu całej rodziny (i zapewne ku zgrozie jej starszych i bardziej konserwatywnych członków), bo wówczas mieszane małżeństwa stanowiły rzadkość”¹⁵⁸.

W większym stopniu potępiano związki mieszane religijnie, niż narodowo. Nawet jeśli chrześcijański kandydat był Żydem z pochodzenia, dezaprobata nie była mniejsza – w takich wypadkach również zdarzało się zerwanie kontaktów i uznanie dziecka za zmarłe. Narodowość była niemal bez znaczenia w porównaniu z koniecznością przyjęcia chrztu. Ojciec mojej babki, człowiek niereligijny, noszący córką siedzącym w więzieniu za politykę paczki, wyrzekł się

¹⁵⁵ T. Richmond, *Uporczywe echo...*, s. 365–366.

¹⁵⁶ M. Konieczna, *Historia nie jedyna...*, s. 5–6.

¹⁵⁷ S. R. Kałowska, *Uciekać, aby żyć*, Lublin 2000, s. 35–36.

¹⁵⁸ M. Głowiński, *Czarne sezony...*, s. 73.

swojej córki, gdy ta poślubiła Żyda-protestanta i przyjęła chrzest. Nigdy więcej z córką się nie spotkał, ani nie zobaczył wnuka.

Poza nawias wyrzucane były nie tylko małżeństwa mieszane religijnie, ale także takie, które nie wzięły tradycyjnego, religijnego ślubu (mogło to dotyczyć nie tylko małżeństw Żydów z chrześcijanami, ale także związków między Żydami, w których jedna strona była niewierząca). Było to zjawisko wywodzące się jeszcze z okresu przed I wojną, a szczególnie widoczne tam, gdzie społeczność żydowska była duża, tradycyjna i silna, tak jak w Lublinie. „Sporadycznie jedynie dochodziło do małżeństw mieszanych. Równie rzadko Żydzi poprzestawali na ślubie udzielonym przez świecki urząd stanu cywilnego. W przypadkach takich, jeszcze w okresie dwudziestolecia międzywojennego, para taka była wyrzucana poza nawias życia lokalnej społeczności. Powszechną, a dotkliwą formą jej dyskryminacji był »chajrem«, bojkot prowadzonego przezeń sklepu czy warsztatu”¹⁵⁹.

Z niechęcią spotykały się również małżeństwa między Żydami, jeśli jedna ze stron była ortodoksyjna, a druga zasymilowana. Sprzeciw na ogół wywoływało to w rodzinie bardziej religijnej, obawiającej się odejścia syna lub córki od religii. „Obie rodziny były przeciwne naszemu małżeństwu. [...] Mój ojciec nie chciał dać swego błogosławieństwa, ponieważ Marek był zupełnie zasymilowany, i dwa razy starszy ode mnie”¹⁶⁰. Z drugiej strony rodziny zasymilowane podejrzliwie patrzyły na przedstawicieli tradycyjnych Żydów, którzy stanowili żywy dowód na pozostawanie w środowisku żydowskim.

Oczywiście niechęć do związków mieszanych obecna była także ze strony polskiej. Tu jednak sytuacja przedstawiała się o tyle łatwiej, że było niemal absolutną regułą, iż to strona żydowska przechodziła na katolicyzm, a nie katolik – na wyznanie mojżeszowe. Oczywiście ślubów mieszanych raczej nie witano z radością, ale nie było tu dodatkowego, pogłębiającego niechęć elementu – zmiany religii.

Rosnący w społeczeństwie antysemityzm powodował, że coraz bardziej niechętnie patrzono na małżeństwa mieszane, nawet jeśli osoba pochodzenia żydowskiego była ochrzczona lub wywodziła się z rodziny ochrzczonej od pokoleń. Nie wszyscy Polacy chcieli, aby do rodziny wszedł ktoś pochodzenia żydowskiego, nieważne, ochrzczony czy nie. „Hertz przytacza tragedię młodego Mieczysława Grydzewskiego, który urodził się jako chrześcijanin (jego rodzice przyjęli luteranizm) i pokochał z wzajemnością pannę z antysemickiej

¹⁵⁹ K. Zieliński, *W cieniu synagogi...*, s. 69.

¹⁶⁰ S. Brandt, *Odważyłam się żyć*, [w:] *Białostoccy Żydzi*, t. 3, red. A. C. Dobroński, Białystok 2000, s. 12–13.

rodziny. Nie dopuszczano go do niej, nawet gdy zapadła na śmiertelną chorobę i chciała go mieć przy sobie. [...] Strzegli jej pokoju szpitalnego, kiedy chciał się z umierającą pożegnać. Grydzewski nigdy się nie ożenił¹⁶¹. Przy pogłębiającym się rasizmie coraz częściej przyjmowano założenie, że liczy się pochodzenie, a nie religia – i stąd ślub nawet z pobożnym katolikiem pochodzenia żydowskiego stawał się nie do przyjęcia, w każdym razie dla przedstawicieli nacjonalistycznej prawicy. Z oburzeniem pisał Stanisław Didier, że „przywódcy żydostwa polskiego nie zniechęcili się wstrętami, czynionymi wychrztom przez światlejszą część społeczeństwa. Rzucono hasło małżeństw mieszanych. [...] W krótkim czasie przedstawiciele najstarszej arystokracji polskiej weszli w związki rodzinne z potomkami frankistów, a także z neofitami¹⁶². Znana jest historia niedoszłego zięcia Leśmiana, który po dłuższym okresie narzeczeństwa oświadczył, że jako członek ONR ożenić się nie może, bo nie chce łamać zasad członkowskich organizacji¹⁶³. Niektórzy biografowie wysuwają nawet hipotezę, że było to przyczyną śmierci Leśmiana, który był całkowicie zasymilowany i niezainteresowany kwestią żydowską¹⁶⁴.

Jednak, co jest ciekawym zjawiskiem, znacznie większy procent pamiętnikarzy polskich niż żydowskich przypomina sobie małżeństwa mieszane. Taki związek dla strony polskiej był sensacją, czasem dramatem, ale nie skandalem, który wykluczał młodego człowieka z rodziny. Charakterystyczne jest, że historie mieszanych małżeństw pozostały w pamięci ludzi jeszcze wiele lat po wojnie, mimo że gdy nie ma już niemal Żydów, nie muszą być powtarzane jako pouczenie czy przestroga. Szczególnie wyraźnie pamiętają małżeństwa mieszane pamiętnikarze, zarówno polscy, jak i żydowscy, z małych miast. Potrafią czasem opowiedzieć całą historię wielkiej miłości, przytoczyć nazwiska. Te śluby musiały więc być w swoim czasie prawdziwym wydarzeniem, wielkim skandalem, który, jako historia zarazem wzruszająca i niedopuszczalna, pozostawał w pamięci na długie lata. Polka zamieszkała przed wojną w Żyrardowie dokładnie pamięta trzy wypadki takich małżeństw: „Na ogół Żydzi trzymali się sobie a chrześcijanie sobie, ale bywały też pary mieszane. Był tu np. niejaki Gierczak, który mieszkał i wychowywał się na ul. Szulmana wśród Żydów, władał biegle żargonem i ożenił się z Żydówką. [...] Także niejaki Wolniewicz ożenił się z Żydówką. [...] Opowiada się tu jeszcze o innej tragicznej miłości Żyda z chrześci-

¹⁶¹ H. Grynberg, *Monolog polsko-żydowski...*, s. 47.

¹⁶² S. Didier, *Rola neofitów w dziejach Polski*, Warszawa 1934, s. 20.

¹⁶³ P. Łopuszański, *Leśmian*, Wrocław 2000.

¹⁶⁴ J. M. Rymkiewicz, *Leśmian...*

janką. Nie mogli uzyskać zgody rodziców na małżeństwo, oboje trzymając się za ręce rzucili się pod pociąg¹⁶⁵.

Wiele lat wspomiano w Cieszynie małżeństwo córki nauczyciela religii mojżeszowej: „Dobrze było, jak małżeństwa były nie mieszane. Gorzej, jak młodzi odchodzili od wiary ojców i dochodziło do małżeństwa Żydówki z chrześcijaninem czy odwrotnie. Jeżeli taki występki – mezalians, popełnił syn czy córka rabina, to między wyznawcami wybuchał skandal. Córka nauczyciela religii mojżeszowej dr Wechslera wychodziła za mąż za oficera wojska polskiego. [...] Wszystkie ataki, jakie posypały się na niego musiał wytrzymać¹⁶⁶.

Wynika z powyższego, że zasymilowani Żydzi nie akceptowali ślubów ani z osobami ochrzczoneymi, ani też z tradycyjnymi Żydami. W gruncie rzeczy pozostawały więc tylko małżeństwa we własnym gronie. Już od XIX w. zasymilowani Żydzi najchętniej zawierali związki między sobą. „W II połowie XIX w. polszczące się rodziny żydowskiego patrycjatu, które jednak nie wiadomo dlaczego zawierały małżeństwa we własnym kręgu¹⁶⁷. Sądząc z pamiętników, ta tendencja uległa jeszcze wzmocnieniu w okresie międzywojennym. Nawet ochrzczone rodziny żydowskie chętniej wydawały swoje dzieci za osoby wywodzące się z rodzin chrześcijańskich, ale o żydowskich korzeniach.

¹⁶⁵ E. Hulka-Laskowska, *Żyrardowscy Żydzi...*, s. 7.

¹⁶⁶ F. Pasz, *Żydzi i my w Cieszynie*, Cieszyn 1997, s. 35.

¹⁶⁷ J. Lewandowski, *Moja Atlantyda...*, s. 144.

Rozdział III

Język

Jest oczywiste, że jednym z podstawowych warunków asymilacji była doskonała znajomość języka polskiego. Jednak zbyt dużym uproszczeniem byłoby utożsamianie znajomości języka polskiego, a nawet używania go jako jedynej, z asymilacją. Choć bowiem wszyscy zasymilowani Żydzi mówili po polsku, to nie wszystkich posługujących się wyłącznie czystą polszczyzną można uznać za zasymilowanych. Wielu z nich pozostawało ludźmi religijnymi, a co ważniejsze związanymi z żydowską tradycją i żydowską świadomością narodową. „Rodzice prowadzili dom żydowski, koszerny, ale rozmawiali na co dzień po polsku. Chyba że nie chcieli, żebyśmy rozumieli, to rozmawiali po żydowsku”¹. „Merenholcowie zachowywali tradycję żydowską, lecz językiem ojczystym był polski”². Wiele osób mówiących wyłącznie po polsku, nawet niezachowujących obyczajów religijnych, miało nadal świadomość przynależności do narodu żydowskiego, przynajmniej częściowej. „Nie praktykowałem religii żydowskiej, nie znałem języka hebrajskiego, ani żydowskiego, ale poczuwałem się do łączności z narodem żydowskim, kiedy go krzywdzono i prześladowano”³.

Nie sposób podać dokładnej liczby Żydów posługujących się w okresie międzywojennym językiem polskim. Dwa spisy powszechne podają co prawda statystyki, ale nie są one do końca prawdziwe. Jak pisze Szyja Bronsztejn: „podczas spisu ludności w 1931 r. język polski jako ojczysty wymieniło 11,9% osób wyznania mojżeszowego. Na wsi ten udział był jeszcze większy, gdyż 16,9%”⁴. Ludność żydowska posługująca się językiem polskim nie była równo rozszana po całej Polsce. „W dzielnicy zachodniej jedynie 39,0% ludności zadeklarowało

¹ M. Opatowski, *Zapamiętajcie, co przeżyłem*, [w:] *Ścieżki pamięci...*, s. 73.

² *Nie żałuję ani jednego dnia spędzonego w getcie...* [rozm. z Heleną Merenholc], [w:] B. Engelking, *Na łące popiołów...*, s. 191.

³ F. Mantel, *Wachlarz wspomnień...*, s. 64.

⁴ S. Bronsztejn, *Stosunki polsko-żydowskie przed Holocaustem we wspomnieniach okresu międzywojennego*, [w:] *Z historii ludności żydowskiej...*, s. 127.

języki żydowskie jako ojczyste, natomiast język polski podało 41,5% ludności [...]. W dzielnicy południowej już znacznie więcej, gdyż 69,5% podało języki żydowskie, ale jednak jeszcze 30,2% wymieniło język polski. [...] Zupełnie inaczej kształtowała się sytuacja w dzielnicach centralnej i wschodniej, języki żydowskie wymieniło tu 92,8 i 94,3%, natomiast język polski 6,2 i 2,0%⁵. Jednak liczby te nie są do końca prawdziwe, nie zawsze bowiem podawano ten język, którym naprawdę posługiwano się w domu. Czasem deklarowano, że językiem domowym jest jidysz, podkreślając w ten sposób swoją przynależność narodową, czasem przeciwnie – właśnie dlatego podawano język polski – i nie musiało mieć to wiele wspólnego z językiem, jakim naprawdę mówiono. Wobec braku pytania o narodowość wiele osób potraktowało odpowiedź na pytanie dotyczące języka jako możliwość demonstracji swej przynależności narodowej, a więc nie musiało to mieć żadnego odniesienia do rzeczywistości. Jak stwierdził Anatol Mühlstein, właściwie każde wnioskowanie z tych danych statystycznych jest nieuprawnione: „Kiedy w rocznikach statystycznych czytamy, iż w 1939 r. na 3 113 900 Żydów polskich jedynie 381 300 podało język polski jako ojczysty, odnosimy wrażenie, że jidysz utrzymało swoje pozycje, a rozszerzanie się języka polskiego było nieznaczne. To wielki błąd. Żydzi, którzy wymieniają polski jako swój język ojczysty, przeważnie uznają to za deklarację narodowości. Chcą w ten sposób wskazać, że uważają się za Polaków, a nie za Żydów. Wśród Żydów, którzy wskazują na jidysz jako swój język macierzysty, jest wielu, którzy w rzeczywistości posługują się polskim, a deklaracje te czynią tylko dla zaznaczenia, że w sferze narodowości uważają się za Żydów”⁶.

Jeszcze bardziej skomplikowana jest sprawa dotycząca używania języka hebrajskiego. Według Jerzego Ogonowskiego: „Wyniki spisu dotyczące liczebności ludności o języku ojczystym hebrajskim były oparte na fikcji. W rzeczywistości hebrajskojęzycznej mniejszości w II Rzeczypospolitej nie było, a wyraźnie już widoczna u Żydów polskich obecność języka hebrajskiego bynajmniej temu nie zaprzeczała. Posługiwanie się przez nich tym językiem miało bowiem charakter bardziej demonstracyjno-ornamentacyjny niż porozumiewawczy, a w życiu prywatnym faktycznie nie miało miejsca”⁷. Zatem w rzeczywistości nieznanym pozostaje język sporej grupy osób, która podała jako język codzienny hebrajski, choć wiadomo, że po hebrajsku w Polsce międzywojennej mówiły tylko nieliczne rodziny. O ile część mężczyzn posługiwała się językiem hebrajskim, a właściwie

⁵ Idem, *Żydzi w Polsce...*, s. 25–26.

⁶ A. Mühlstein, *Dziennik...*, s. 193.

⁷ J. Ogonowski, *Problem uprawnień językowych Żydów w II Rzeczypospolitej*, „Sprawy Narodowościowe”, Seria nowa, t. V, 1996, z. 2, s. 63.

znała go w takim zakresie, jaki był potrzebny do uczestnictwa w życiu religijnym (czyli była to tylko bierna znajomość), o tyle większość kobiet hebrajskiego nie umiała w ogóle lub tylko tyle, ile było potrzebne do elementarnych modlitw⁸. Trudno więc było traktować go jako język codzienny. Syjoniści jednak podawali ten język jako domowy niezależnie od tego, jakim językiem naprawdę się posługiwali. Do demonstrowania w ten sposób swojej narodowości wzywały ulotki. Organizacja syjonistyczna w Drohobyczu w 1931 r. rozpowszechniała odezwę następującej treści: „Żydzi! Przy obecnym spisie ludności w miejsce rubryki »narodowość« umieszczono w arkuszach spisowych »język ojczysty«. Język ojczysty nie jest równoznaczny z językiem potocznym, używanym w życiu codziennym. Językiem ojczystym narodu żydowskiego jest język jego ojców, a zatem JĘZYK HEBRAJSKI LUB JĘZYK ŻYDOWSKI. Każdy Żyd poda zatem przy spisie ludności jako język ojczysty język hebrajski lub język żydowski. Wynik spisu będzie jednym z najważniejszych czynników w walce o równouprawnienie narodowe, polityczne, kulturalne i gospodarcze narodu żydowskiego w Polsce”⁹. Podróżujący po Polsce Alfred Döblin przytacza opinię nauczyciela żydowskiej szkoły z językiem wykładowym jidysz: „Hebraiści to w większości żydowscy asymilanci, starający się ukryć ten fakt. W życiu prywatnym mówią po polsku”¹⁰. Na inną jeszcze możliwość nierzetelności danych spisowych wskazał Wacław Wierzbieniec: „Deklarowanie narodowości polskiej i języka polskiego jako języka ojczystego wynikało z przyczyn zawodowych lub ekonomicznych”¹¹.

Oczywiście, niektórzy Żydzi rzeczywiście mówili w domu w języku nowohebrajskim, ale były to stosunkowo nieliczne przypadki i raczej nie dotyczyły osób zasymilowanych – choć i to się zdarzało. Jak wspomina Stefan Morawski, jego dziadek „władał językiem polskim, ale jego słownik był ograniczony. W domu mówiono nie żargonem, lecz po hebrajsku, który opanowała cała rodzina”¹².

Trzeba też zwrócić uwagę na kolejną słabość spisu – pozwalał on na podanie tylko jednego języka, a więc tego, z którym respondenci najbardziej się identyfikowali. Nie oznaczało to wcale, że nie posługiwali się biegle i na co dzień także innymi językami, o to jednak komisarze już nie pytali. Tymczasem błędne byłoby założenie o wyłączności stosowania jednego języka. Żydzi w Polsce byli często wielojęzyczni, przy czym bywało i tak, że dwa lub więcej języków

⁸ L. N. Powell, *Trouble memory Anne Levy...*, s. 26.

⁹ B. Łętocha, Z. Głowicka, *Afisz żydowski w II Rzeczypospolitej*. Katalog wystawy, październik–listopad 2001, Warszawa 2001, s. 80.

¹⁰ A. Döblin, *Podróż po Polsce...*, s. 124.

¹¹ W. Wierzbieniec, *Spółczesność żydowska...*, s. 282.

¹² S. Morawski, *Kto-m zacz?*, [w:] *Losy żydowskie...*, s. 82.

używanych było na co dzień. Bowiem kultura Żydów polskich w okresie międzywojennym była kulturą trójjęzyczną. Na zjawisko to zwraca uwagę Chone Shmeruk. W swoich analizach wykorzystał m.in. wyniki badań statystycznych przeprowadzonych w Polsce w 1931 r. Aż 80% ankietowanych Żydów podało wtedy, że ich ojczystym językiem jest jidysz, około 12% – polski, a około 8% – hebrajski. Shmeruk podejrzewa, że w grupie jidysz- i hebrajskojęzycznej wiele osób znało polski. Ich polilingwizm wynikał z kontaktów z ludnością miejscową i miejscowymi władzami¹³. Władysław Panas, pisząc o literaturze polsko-żydowskiej, uważa wielojęzyczność za najbardziej istotną cechę obecności żydowskiej w kulturze. „Pamiętać należy także o pewnej ogólnej prawidłowości i zarazem osobliwości: wiadomo że w dwudziestoleciu międzywojennym żydowski paradygmat kulturowy i komunikacyjny realizował się w trzech językach i w trzech obiegach, że istniał między nimi ścisły przepływ ludzi i tekstów, że wielojęzyczność (ściślej: trójjęzyczność) była cechą nadrzędną [...]”¹⁴.

Można nawet stwierdzić, że wielu Żydów – wywodzących się z dawnych krajów Austro-Węgier – było więcej niż trójjęzycznych. Znali bowiem, prócz polskiego i języków żydowskich, także języki krajów, w których mieszkali. Często używali ich na co dzień, w rezultacie nie mówiąc poprawnie w żadnym z nich. Dziadek Stefana Morawskiego „mówił płynnie po niemiecku, nauczył się z czasem czeskiego. Polskim władał bez trudu, ale z wyraźnym akcentem. Najczęściej chyba używał dialektu żydowskiego”¹⁵. Podobnie dziadek Jerzego Hoffmana „mówił bardzo dobrze po polsku, ale oczywiście mówił też w jidysz i po niemiecku”¹⁶. Czasem rodziło to nawet kłopoty w porozumieniu się poszczególnych członków rodziny. Takie bariery istniały – i jak się wydaje były jeszcze silniejsze – przed odzyskaniem przez Polskę niepodległości, kiedy zdarzało się, iż różni członkowie rodziny asymilowali się do różnych języków. Wspomina o tym Ida Kamińska, której rodzice między sobą mówili po żydowsku i tak zwracali się do dzieci, w Warszawie rozmawiali po polsku, natomiast ona sama w dzieciństwie, po dłuższej podróży z rodzicami, nie mogła porozumieć się z siostrą, która nie wyjechała, bo siostra mówi po polsku, a Ida po rosyjsku¹⁷.

¹³ M. Ruta, *Pomiędzy dwoma światami. O Kalmanie Segalu*, Kraków 2003, s. 37–38.

¹⁴ W. Panas, *Pismo i rana. Szkice o problematyce żydowskiej w literaturze polskiej*, Lublin 1996, s. 43.

¹⁵ S. Morawski, *Kto-m zacz?*, [w:] *Losy żydowskie...*, s. 84–85.

¹⁶ S. Zawiśliński (współpraca J. i W. Piątek), *Hoffman: chuligana żywot własny*, Warszawa 1999, s. 28.

¹⁷ I. Kamińska, *Moje życie, mój teatr*, Warszawa 1995, s. 16. W wolnej Polsce rodzice, którzy nie posługiwali się wyłącznie żydowskim, dbali, aby dzieci nie zapomniały koniecznego w życiu codziennym polskiego.

W większości domów, z których wywodzili się zasymilowani Żydzi (z tym, że dotyczyło to raczej inteligencji), mówiono wyłącznie lub przede wszystkim po polsku. W rodzinach pochodzących z innych warstw czasem używane były też inne języki. Zнали je rodzice, znacznie rzadziej najmłodsze pokolenie. Wielu Żydów posługiwało się, także w domu, więcej niż jednym językiem – dwoma, czasem nawet trzema lub więcej. Jednoczesne używanie polskiego i jidysz było charakterystyczne raczej dla środowisk spoza inteligencji, będących na drodze do asymilacji. Syn taksówkarza wspomina właśnie, że w jego domu równolegle używano obu tych języków¹⁸.

Jidysz, hebrajskiego, rzadziej niemieckiego czy rosyjskiego używano do kontaktów ze starszym pokoleniem, klientami lub do porozumiewania się w taki sposób, aby dzieci nie rozumiały. Zdarzało się, że w kontaktach z różnymi członkami rodziny używano innych języków. „Moim językiem ojczystym jest polski. W domu Ojciec zwracał się do Matki w jidysz. Matka odpowiadała mu po niemiecku, który znała lepiej niż jidysz. Do mojego brata i mnie Ojciec mówił po polsku – z żydowskim akcentem. Matka – najczystszą polszczyzną, my z bratem między sobą po polsku, podobnie jak i z jego i moimi kolegami”¹⁹. Szewach Weiss wspomina: „Rodzice mówili między sobą przeważnie w jidysz albo po polsku, z nami w jidysz i czasami po polsku. U nas w domu pracowała służąca, Ukrainka, więc z nią rozmawialiśmy po ukraińsku i czasami troszeczkę w jidysz”²⁰. Niekiedy innych języków używano w domu, różnych w szkole, w kontaktach z kolegami, sąsiadami, klientami. „Dzieciństwo moje upłynęło zresztą pod znakiem czterech języków. Rodzice mówili między sobą po rosyjsku, z sąsiadami po polsku, w szkole językiem wykładowym był hebrajski, a w czasie przerw rozmawialiśmy po polsku i po żydowsku [...]”²¹.

Żydowscy mieszkańcy przedwojennego Wilna często znali rosyjski lepiej niż polski²².

Czasem nawet nie wszystkie dzieci w rodzinie mówiły jednym językiem. Wynikało to z postępów asymilacji i zmiany sytuacji po odzyskaniu niepodległości. Starsze rodzeństwo kształciło się jeszcze w szkołach zaborczych, młodsze już uczęszczały do szkół polskich. Wyjątkiem była tylko Galicja, gdzie polonizacja językowa zaczęła się już w momencie spolszczenia szkolnictwa. Jednak na przykład w zaborze rosyjskim dzieci żydowskie uczęszczały stosunkowo

¹⁸ S. Pisar, *Z krwi i nadziei*, Białystok 1992.

¹⁹ R. F. Scharf, *Co mnie i tobie Polsko...*, s. 16.

²⁰ *Ziemia i chmury*. Z Szewachem Weisssem rozmawia J. Szwedowska, Sejny 2002, s. 21.

²¹ B. Anolik, *Pamięć przywołana*, Kraków 1996, s. 22.

²² H. Minczeles, *Vilna, Wilno, Vilnius...*, s. 247.

często, nawet po 1905 r., do gimnazjów z rosyjskim językiem wykładowym. Stąd też wynikały takie sytuacje, jak w wielodzietnej rodzinie Michała Brona: „troje najstarszych miało swoje towarzystwo i rozmawiało między sobą i z rodzicami po rosyjsku (cała trójka uczęszczała do szkoły rosyjskiej), a nasza młodsza czwórka – po polsku, a ze starszym rodzeństwem i z rodzicami po polsku bądź po rosyjsku – w zależności od tematu rozmowy”²³.

Bywało i tak, że rodzina nie posługiwała się naraz kilkoma językami, ale stopniowo przechodzono w domu na język polski. Działo się tak zazwyczaj wśród rodzin, które dopiero po I wojnie znalazły się na terenach polskich. A więc często językiem używanym wcześniej nie był jidysz, a rosyjski, rzadziej niemiecki: „u mnie w domu też mówiliśmy po polsku. Dokładniej to było tak, że do czterech lat mówiłem po rosyjsku, bo rodzice poznali się i poślubili w Charkowie. [...] Matce nie pozwalano jednak posługiwać się rosyjskim w pracy, gdyż był to okres likwidowania w Białymstoku pozostałości zaborowych, więc i w naszym domu górę wziął język polski”²⁴.

Dwujęzyczne były dzieci z rodzin stosunkowo tradycyjnych, ale obracające się w polskim środowisku, chodzące do polskiej szkoły. „Byłem dwujęzyczny, ale na poziomie wiejskim i małomiasteczkowym. Moja gwarowa, wiejska polszczyzna została nieco »uszlachetniona« w polskiej szkole”²⁵. Tam też czasem kultywowano znajomość obu języków, z tym że, jak wynika ze wspomnień, dzieci jednak lepiej rozumiały język polski. „W domu rozmawialiśmy po polsku, a rodzice znali też bardzo dobrze niemiecki i żydowski. Jako dziecko chodziłam z mamusią do Teatru Słowackiego, a także do Teatru Żydowskiego, choć nie wszystko rozumiałam. W każdym razie wracałam stamtąd zawsze z zapamiętanymi piosenkami żydowskimi”²⁶. Trzeba też pamiętać, że młodzież, nawet ze słabo lub wcale niezasymilowanych rodzin, w coraz większym stopniu znała język polski – ze szkoły, z wojska, z kontaktów z urzędami. W wielu wypadkach można było zauważyć wyraźną przepaść pokoleniową. „Należy tu podkreślić fakt, że tylko młoda generacja Żydów posługiwała się poprawnym językiem polskim. Starsi natomiast, pomimo długoletniego zamieszkiwania w sąsiedztwie ludności polskiej nie nauczyli się nigdy poprawnie mówić po polsku”²⁷. Znajomość języka polskiego musiała być wyznacznikiem prestiżu, skoro, jak zauważyła z pew-

²³ M. Bron, *Początek...*, s. 8–9.

²⁴ (A.D.), *Wywiad z prof. Boruchem Kaplanem*, [w:] *Białostoccy Żydzi...*, t. 3, s. 76.

²⁵ M. Rudawski, *Mój obcy kraj?...*, s. 46.

²⁶ R. Fleishman-Seidman, [w:] E. Isakiewicz, *Ustna harmonijka. Relacje Żydów, których uratowali od zagłady Polacy*, Warszawa 2000, s. 145.

²⁷ *Pułtusczy Żydzi...*, s. 7.

nym zdziwieniem Alina Cała we wstępie do zbioru autobiografii młodzieży żydowskiej: „Zaskakuje [...], że aż pięcioro młodych ortodoksów swój życiorys napisało po polsku, mimo wyraźnych trudności, jakie trójce z nich sprawiało posługiwanie się tym językiem”²⁸. A więc na język polski starała się przechodzić nawet młodzież ze środowisk jeszcze niezasymlowanych (choć możliwe jest także, że wspomnienia napisano w języku polskim w wyniku niedokładnie pojętej instrukcji).

Trzeba jednak powiedzieć, że wielojęzyczność była typowa dla rodzin dopiero zaczynających się asymilować. W domach całkowicie zasymilowanych raczej już nie występowała.

Tak było w domach żydowskiej zasymilowanej inteligencji. Tam na ogół język polski był językiem jedynym, którym mówili zarówno rodzice, jak i dzieci. Po polsku – i tylko po polsku – mówiło też zwykle całe otoczenie, sąsiedzi, znajomi. Tak właśnie wspomina okres międzywojenny i środowisko zasymilowanej inteligencji Aleksander Hertz: „Urodziłem się w Polsce i w polskiej kulturze. Pierwsze słowa, które w swym życiu wymówiłem, były polskie. Tak samo z moimi rodzicami: ich pierwsze i ostatnie słowa były polskie. Język polski był językiem mojego dzieciństwa i młodości i pozostał językiem reszty mego życia”²⁹. Zabawną anegdotę przytacza Słonimski, pisząc, że u niego w rodzinie nikt oprócz polskiej służącej nie znał języka żydowskiego: „Jedyną u nas w domu osobą, która ten język znała, była Frania Weronowska, bo kiedyś bawiła się na podwórku z żydowskimi dziećmi”³⁰.

Stąd też trudniej w pamiętnikach, szczególnie inteligencji, znaleźć wzmianki o języku domowym. Dla większości osób było bowiem zupełnie oczywiste posługiwanie się polskim. Czasem tylko osoby przeprowadzające wywiady zadają pytania o język i dostają niemal jednobrzmiące odpowiedzi: „Moim językiem ojczystym był wyłącznie polski”³¹. Odpowiadają tak nie tylko dzieci, ale i ówcześni dorośli, a więc proces asymilacji językowej wśród inteligencji zachodził szybko jeszcze przed okresem międzywojennym. „Pochodziłam ze środowiska inteligenckiego. Mam wykształcenie średnie. Gdy wybuchła wojna miałam 50 lat. [...] Języka żydowskiego nie znałam”³². Często już ich rodzice nie znali jidysz. „Nie znałam ani języka żydowskiego ani hebrajskiego. [...] Rodzice

²⁸ *Ostatnie pokolenie...*, s. 11.

²⁹ A. Hertz, *Wyznania starego człowieka...*, s. 113.

³⁰ A. Słonimski, *Alfabet wspomnień*, Warszawa 1975, s. 208.

³¹ Rozmowa z panią Leonią Nadelman, [w:] S. Chaskielewicz, *Ukrywałem się w Warszawie*, Warszawa 1988, s. 95.

³² Rozmowa z panią P. D., [w:] *ibidem*, s. 142.

również nie znali. Mówiąc ściślej, matka nie znała. Ojciec znał język hebrajski i nawet chciał mnie uczyć, ale ja na to nie przystałam³³. Asymilacja językowa sięgała bowiem daleko w przeszłość, nierzadko do momentu pierwszego inteligentnego pokolenia. „Dziadkowie, a przypuszczam, że i pradziadkowie posługiwali się polskim językiem, może nie wyłącznie, ale nie używali języka żydowskiego. Już pradziadkowie byli ateistami i inteligentami”³⁴. Wiele osób nie jest pewnych, jakim językiem posługiwali się w domu pradziadkowie, nawet dziadkowie w dzieciństwie, a więc nie mówiło się o tym głośno. To, że wcześniej rodzina posługiwała się innym językiem, dzieci wnioskowały ze wzmianek dotyczących innych spraw (na przykład, w jakim języku nadesłane były telegramy na ślub pradziadków). Wydaje się więc, że „dawny” język rodziny, nawet o wiele pokoleń wstecz, był tematem tabu. „Myślę, że językiem domowym w Zawierciu był niemiecki, ale nie mam co do tego pewności. Dzieci pradziadków – moja babka, wuj Herman i ciotka Róża, już mieszkający w Warszawie, mówili po polsku pięknym i czystym językiem Prusa”³⁵.

Nie zawsze używano języka polskiego – były rodziny, w których wykształceni dziadkowie mówili po rosyjsku lub niemiecku, ale nigdy nie porozumiewano się w jidysz. „W domach moich dziadków, które pamiętam, mówiono wyłącznie po polsku, ale kiedy rodzice mojej matki kłócili się, to przechodzili na rosyjski, bo babka była Żydówką wasymilowaną w rosyjską inteligencję”³⁶.

Dla wielu osób, wywodzących się z rodzin używających tylko polskiego, właśnie wyłączenie używania tego języka przez całą rodzinę, łącznie z najstarszym pokoleniem, była najlepszym kryterium asymilacji. Osoby te nie tylko nie mówiły po żydowsku w domu, ale nawet w dzieciństwie nigdy nie zetknęły się z tym językiem w kręgu rodziny i znajomych. Andrzej Wróblewski wspomina rodzinę ojca: „Mój ojciec urodzony w 1882 r. mówił po polsku. [...] w domu nigdy nie rozmawiano inaczej, jak po polsku. Dziadek, jego ojciec, który zmarł w roku 1917 [...] też mówił po polsku. To chyba najlepiej świadczy, w którym momencie był to już język potoczny w rodzinie”, i dziadka ze strony matki: „Z pewnością znał żydowski, ale nie przypominam sobie, żeby u niego w domu mówiono po żydowsku. Jak pamięcią sięgam nigdy nie zwracano się do mnie po żydowsku, ani nie słyszałem, by mówiono po żydowsku”³⁷.

³³ Rozmowa z panią Anną Winawer, [w:] *ibidem*, s. 153.

³⁴ J. Urban, *Jajakobyty...*, s. 8.

³⁵ A. Marianowicz, *Życie surowo wzbronione*, Warszawa 1995, s. 208.

³⁶ J. Urban, *Jajakobyty...*, s. 202.

³⁷ A. Wróblewski, *Być Żydem. Rozmowa z Dagiem Halvorsenem o Żydach i antysemityzmie Polaków*, Warszawa 1992, s. 20, 27.

W rodzinach inteligenckich jidysz był nie tylko nieużywany, ale nawet nie chwalono się jego znajomością. Co charakterystyczne, dzieci z inteligenckich domów potrafią zazwyczaj powiedzieć z całą pewnością, kto z rodziny żydowskiego nie znał – a więc musiano o tym wspominać, natomiast rzadko umieją udzielić jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, kto ten język znał, choć sporo wiedzą o znajomości innych, obcych języków. „Wychowałam się w domu zasymilowanym, mówiło się tylko po polsku, moja matka i jej rodzeństwo nie znało jidysz, mój ojciec pochodzący z małego miasteczka – chyba tak”³⁸. Wydaje się zatem, że – szczególnie rodzice – nie tylko nie posługiwali się w domu jidysz, ale także w pewnym stopniu kryli się z jego znajomością.

Polszczyzna dzieci z inteligenckich domów była zazwyczaj bezbłędna. Grupa ta niezwykle dbała o poprawność językową między innymi dlatego, że miała ambicję kształcenia dzieci, zazwyczaj także dania im wyższego wykształcenia, a do tego perfekcyjna znajomość języka polskiego była konieczna³⁹.

Wobec tego polszczyzna zasymilowanej inteligencji nie różniła się od polszczyzny rodowitych Polaków. Jak wspomina polski pamiętnikarz, razem z nim w Brodach chodzili do gimnazjum chłopcy z inteligenckich, żydowskich rodzin: „Żydowscy koledzy pochodzili z rodzin inteligenckich, raczej zamożnych i znacznie zasymilowanych z polskim społeczeństwem. Przez wiele lat obcowania z żydowskimi chłopcami, nigdy nie zdarzyło mi się usłyszeć, aby rozmawiali ze sobą po żydowsku. Jeżeli nawet – być może – któryś z nich znał w pewnym stopniu jidysz, to był to dla niego język obcy, którego spontanicznie się nie używa”⁴⁰.

O ile w domach rodzin całkowicie zasymilowanych nie było żadnych barier językowych, o tyle stosunkowo często istniały one między pokoleniem dziadków i wnuków. Nierzadki był schemat opisywany przez jedną z pamiętnikarek – dziadek znał język polski bardzo słabo, tylko niewiele słów, babcia znacznie lepiej, ojciec mówił kiepsko, a matka bezbłędnie⁴¹. Kobiety, nawet ze starszego pokolenia zwykle lepiej znały polski, niż ich mężowie⁴².

Były też rodziny, w których język polski obecny był już od pokoleń. Dziadkowie mówili wyłącznie po polsku, ale na ogół znali jeszcze jidysz z dzieciństwa, choć i to nie było regułą. „Polski był codziennym językiem moich dziadków,

³⁸ T. Karren, [w:] J. Góra, *Był jak przechodzień w domu Ojca*, Poznań 1997, s. 131.

³⁹ E. Słabińska, *Inteligencja na prowincji kieleckiej...*, s. 279.

⁴⁰ R. Jachowicz, *Szkolny kolega*, [w:] *Żyli wśród nas...*, s. 99.

⁴¹ I. Kisielewska, z domu England, *W dziadku moje korzenie*, [w:] *Losy żydowskie...*

⁴² Patrz rozdz. *Kobiety*.

nim się posługiwali w dniu swoim powszednim i zapewne za jego pomocą myśleli, znali jednak jidysz od dzieciństwa i czasem go używali⁴³.

Asymilacja językowa nie przebiegała jednakowo we wszystkich regionach Polski. W Galicji nieco więcej osób ze starszego pokolenia już wcześniej posługiwało się językiem polskim, ale przede wszystkim w dużych miastach. Pod koniec okresu zaborów w Lublinie „zasymilowana i bliska asymilacji część społeczeństwa żydowskiego korzystała z bibliotek i czytelni polskich i niewyznaniowych⁴⁴. Natomiast starsi Żydzi z innych zaborów na ogół znali tylko jidysz. Bardzo interesującą statystykę przytacza Tadeusz Radzik, piszący o Lublinie: „W 1931 r. tylko 936 osób deklarujących wyznanie mojżeszowe podało język polski jako ojczysty, na 100 osób wyznania mojżeszowego przypadało zatem w Lublinie 2,5% ludności posługującej się językiem polskim jako ojczystym, gdy w Warszawie i Łodzi wskaźnik ten wynosił 5,5%, w Wilnie i Częstochowie 4,4%, w Krakowie 18,6%, we Lwowie 24,1%, w Poznaniu 29,2%, w Bydgoszczy 46,1%. Z dziesięciu największych miast w Polsce Lublin cechował się zatem najniższym wskaźnikiem asymilacji (przynajmniej językowej). W skali kraju odsetek osób wyznania mojżeszowego podających język ojczysty żydowski lub hebrajski stanowił 87,7%, a dla mieszkańców miast 82,8%⁴⁵. We wspomnieniach wielu przedwojennych krakowskich Żydów miasto to jawi się jako całkowicie „polskojęzyczne”: „Niemal wszyscy mówili po polsku, tak dalece, że nawet ortodoksyjni Żydzi, religijni, z córkami, z dziećmi mówili po polsku⁴⁶, „to było szczególne w Krakowie, że nawet w bardzo ortodoksyjnych domach mówiło się po polsku – nie we wszystkich oczywiście. U nas mówiło się po polsku! Moja mama mówiła po polsku, z dziadkiem, swoim ojcem, matka mówiła po polsku. Ojciec z dziadkiem, rozmawiał, oczywiście po żydowsku. [...] Znałem język żydowski. Z dziadkiem nieraz rozmawiałem po żydowsku – choć dziadkowie rozumieli po polsku” – wspomina potomek dwóch chasydzkich rodów⁴⁷.

Czasem asymilacja językowa następowała później. Świadomie zaczęto uczyć dzieci polskiego, uznając że jest to konieczne w życiu. Bywało i tak, że rodzice z tradycyjnych rodzin, w których zachowywano jeszcze dawny język i obyczaje, posyłali synów do chederu, troszczyli się jednak, aby nauczyć ich

⁴³ M. Głowiński, *Historia jednej topoli i inne opowieści*, Kraków 2003, s. 34.

⁴⁴ K. Zieliński, *W cieniu synagogi...*, s. 135.

⁴⁵ T. Radzik, *Spółczesność żydowska Lublina w międzywojennym dwudziestoleciu. Obraz statystyczny*, [w:] *Żydzi w Lublinie...*, s. 146.

⁴⁶ I. J. D. J., [w:] A. D. Grin, *Ich miasto...*, s. 182.

⁴⁷ E. Melzer, [w:] *ibidem*, s. 249.

polskiego. Zatrudniano nawet nauczycieli prywatnych⁴⁸. Nie był to oczywiście jeszcze przejaw asymilacji, bowiem znajomość polskiego była jeśli nie konieczna, to w każdym razie niezwykle pożyteczna, ale często stanowiła do niej pierwszy krok. Czasem kończyło się to na płytkiej znajomości i pozostaniu przy jidysz, czasem jednak prowadziło do całkowitej polonizacji językowej. Wydawać by się mogło, że późna – już w wieku szkolnym polonizacja językowa będzie trudna, a nowy język traktowany jako dobrze znany, ale obcy. Nie zawsze jednak tak było – czasem język polski stawał się w miarę upływu czasu językiem własnym. Juliusz Strykowski, odpowiadając na pytania dotyczące języka powiedział, że nie wie, który język uważał w dzieciństwie za swój. „Trudno na to odpowiedzieć. W dzieciństwie nie istnieje taka świadomość. W domu mówiono po żydowsku [...]. Krótko mówiąc – żydowski był czymś powszednim i już teraz muszę przyznać, że przyswajany później język polski wydawał mi się odświętny. [...] Wydawał mi się ładniejszy”⁴⁹.

U niektórych następowało rozdwojenie językowe: jidysz był językiem codziennym, do porozumiewania się z rodziną, natomiast polski był językiem, w którym się uczono, w którym studiowano, czytano książki. „W domu mówiło się po żydowsku, ale książki czytałem głównie po polsku”⁵⁰. Wiele rodzin, które posługiwały się jeszcze językiem żydowskim, kupowało także polskie książki. „W domu posługiwano się językiem żydowskim – choć wszystkie dzieci mówiły również po polsku. W domu było wiele książek w języku polskim”⁵¹.

Ale bywało też odwrotnie. W domach spolonizowanych, gdzie językiem codziennym był polski, ale tożsamość narodowa pozostawała nadal żydowska, czasem kultywowano używanie jidysz właśnie jako języka odświętnego, znaku łączności z żydowskimi przodkami. „Agnieszka [służąca] przyniosła polszczyznę, a mama rozszerzyła ją językiem żydowskim. Język żydowski, jidysz, miał specyficzny status wśród języków, którymi mówiono u nas w domu, nie był językiem ojczystym, ale towarzyszył życiu na co dzień i od święta, był kamieniem węgielnym naszej żydowskiej tożsamości”⁵².

Anatol Mühlstein słusznie zwraca uwagę na istnienie wśród Żydów polskich okresu międzywojennego zjawiska, które można było zauważyć także na przy-

⁴⁸ M. Grynberg, *Sławatycze, domu mój. O życiu i zagładzie Żydów w Sławatyczach. Losy Autora*, Warszawa 2000.

⁴⁹ J. Strykowski, *Ocalony na Wschodzie...*, s. 27–28.

⁵⁰ Wspomnienia Arie Paz, [w:] P. Spodenkiewicz, *Zaginiona dzielnica...*, s. 37.

⁵¹ K. Budnicka, [w:] *Dzieci Holocaustu mówią...*, do druku przyg. W. Śliwowska, posłowie J. Ficowski, Warszawa 1993, s. 23.

⁵² D. Schereibaum, *Na szczyt...*, s. 251.

kład w rodzinach imigrantów w Stanach Zjednoczonych – zjawiska substytucji językowej. Młodzież, która kończyła szkoły – w Stanach z językiem angielskim, w Polsce z wykładowym polskim, znała dany język stosunkowo biegle i posługiwała się nim w życiu codziennym. Jednak znajomość rodzimego języka była jeszcze powszechna – używano go w rodzinie, w obrzędach religijnych, w szczególnych sytuacjach społecznych. Było to więc zjawisko swoistej dwujęzyczności, w którym każdy z języków służył do porozumiewania się w innych sytuacjach i z innymi grupami społecznymi. Mühlstein stwierdza też, że choć trudno jest wskazać dokładny moment, kiedy język nowej ojczyzny zwycięża, to jest to zjawisko nieuchronne⁵³. A zatem jeśli przyjąć ten tok rozumowania, także wśród Żydów polskich polonizacja językowa musiałaby następować coraz szybciej, choć – i to także podkreśla autor – nie była ona automatycznie jednoznaczna z asymilacją.

Czysta polszczyzna, bez akcentu, bez wtrącania określeń typowo żydowskich, była niezwykle ceniona. Chwalono się dobrą znajomością polskiego. Ślad tego pozostał w pamiętnikach. Większość osób podkreśla doskonałą znajomość polskiego jednego lub obojga rodziców, brak akcentu. „Ojciec bardzo dobrze mówił po polsku, płynnie z czystym akcentem. I dlatego wielu często myślało, że jest Polakiem, który ożenił się z Żydówką”⁵⁴. Julian Tuwim czuł się w obowiązku tłumaczyć nieco obcy akcent ojca: „W mojej rodzinie mówiło się zawsze tylko po polsku i to czystą, bez fonetycznego nalotu wschodniego, polszczyzną. Jedynie ojciec miał leciutki akcent cudzoziemski, nie żydowski jednak, bo długie lata spędził w Paryżu, a przedtem w Królewcu i Petersburgu”⁵⁵.

Podobne zdania, powtarzające się w bardzo wielu wspomnieniach, nie zawsze wydają się wiarygodne. Nie jest bowiem możliwe, aby przeważająca większość rodziców mówiących w dzieciństwie – a często i później w domu – po żydowsku nie miała śladu akcentu. Potwierdza to Julian Strykowski: „Nie wszyscy młodzi Żydzi mówili poprawnie po polsku. Wyda się to paradoksem, że przeważnie ci, których rodzice rozmawiali w domu po polsku, aby dzieciom ułatwić życie, żydłaczyli. Przeważnie, gdyż warstwa żydowskiej inteligencji mówiąca poprawnie po polsku była nieliczna. Do gimnazjum zaś posyłałi swoje dzieci, stanowiące w klasie większość, żydowscy kupcy mówiący źle po polsku. [...] Ja byłem w szczęśliwym położeniu. Polskiego nauczyłem się poza domem, w którym panował żydowski. Nie mogłem więc nabrać złych nawyków”⁵⁶.

⁵³ A. Mühlstein, *Dziennik...*, s. 193.

⁵⁴ M. Hannelsman, *Z Lublina, Wieniawy... Fotografie pamięci*, [w:] *Ścieżki pamięci...*, s. 82.

⁵⁵ J. Tuwim, *Wspomnienia*, [w:] *Dzieła*, t. V, *Pisma prozą*, Warszawa 1964, s. 63.

⁵⁶ J. Strykowski, *Ocalony na Wschodzie...*, s. 40–41.

Wydaje się więc, że podkreślanie, iż rodzice posługiwali się czystą polszczyzną, może raczej być dowodem na to, jak wysoko ceniono bezbłędną językową, niż stanowić świadectwo kompetencji językowych.

Rodzice i krewni, szczególnie wśród inteligencji, niezwykle pilnowali, aby dzieci posługiwały się absolutnie poprawną polszczyzną. Ojciec jednej z autorek wspomnień „był gorącym patriotą polskim, co wyrażało się przede wszystkim w kulcie języka. Mówił i pisał doskonałą polszczyzną i gdy podrosłam, wymagał tego ode mnie”⁵⁷. Błędy językowe były nie tylko poprawiane, ale karano za nie dzieci lub okazywano wyraźną dezaprobatę. „Ojciec posługiwał się bezbłędną polszczyzną i karcił mnie surowym spojrzeniem za każde językowe potknięcie”⁵⁸.

Nawet u najmłodszych dzieci pilnowano, aby w mowie polskiej nie pozostał akcent żydowski. Tak wspomina taką naukę pamiętnikarz, wywodzący się zresztą z domu, w którym rodzice mówili po polsku, a więc w rzeczywistości nie było „niebezpieczeństwa”, że dziecko będzie mówiło „z akcentem”: „Pamiętam, że pierwszym językiem był dla mnie polski. Rodzice zapewne rozmawiali ze sobą przeważnie w jidysz, ale z jakichś względów uparli się, by do mnie mówić po polsku. Doskonale pamiętam, że gdy miałem może trzy lata, bez przerwy mnie pytali »Jak robi samolot?«. Oczekiwali, że będę naśladował ten dźwięk z »czysto polskim« wibrującym »rrr«. Ludzie, którzy na co dzień używali jidysz, zwykle wymawiali »r« gardłowo, z czego Polacy się wyśmiewali. Do dziś wymawiam »r« w »czysto polski« sposób”⁵⁹. Poprawność językową małego Jerzego Kosińskiego podkreśla też parokrotnie Joanna Siedlecka w niezbyt obiektywnej książce *Czarny ptasior*⁶⁰.

Tępioło wszelkie naleciałości języka żydowskiego, choć starsze pokolenie często zachowało jeszcze ślady akcentu. „Dorastając w środowisku mówiącym po polsku i w jidysz, siłą rzeczy wprowadzałem niekiedy do swojego słownika słówko w jidysz. [...] Jeśli takich wtrąceń używałem w obecności kuzynki Tinki, to dostawałem od niej burę, zupełnie jakbym powiedział jakiś nieprzyzwoity wyraz. [...] Sama nie mówiła w jidysz i aczkolwiek zapewne rozumiała ten język, to jednak jeśli ktoś się w nim do niej zwrócił nie reagowała”⁶¹.

Ogromny był wpływ szkoły. Dzieci z domów, w których mówiono wyłącznie po żydowsku, były wysyłane do polskich szkół, spotykały się z mówiącymi po polsku nauczycielami i rówieśnikami. To powodowało, że musiały nauczyć się

⁵⁷ Z. Szymańska, *Byłam tylko lekarzem...*, Warszawa 1979, s. 11.

⁵⁸ R. Frister, *Autoportret z bliźną...*, s. 23.

⁵⁹ S. Redlich, *Razem i osobno...*, s. 58.

⁶⁰ J. Siedlecka, *Czarny ptasior*, Warszawa 1998.

⁶¹ M. Anstadt, *Dziecko ze Lwowa...*, s. 133.

języka. Przebiegało to na ogół dosyć szybko i – co jest pewnym zaskoczeniem – z wyjątkiem jednego przypadku (zresztą chodziło o szkołę żydowską z językiem wykładowym polskim⁶²) nie było odbierane jako uciążliwa konieczność nauki w obcym języku. Prawdopodobnie dlatego, że zazwyczaj świadomie wybierano taki typ edukacji, by dzieci nauczyły się języka.

Bardzo rzadko zdarzały się przypadki odwrotne. Dzieci wychowane w domu, gdzie mówiono i po polsku, i po żydowsku, posłane do szkoły z językiem jidysz (nie z hebrajskim) stopniowo zaczynały przechodzić wyłącznie na ten język, także w domu. „W domu mówiło się po żydowsku i po polsku; z małymi dziećmi rozmawiało się przeważnie po polsku, a ci, którzy chodzili już do szkoły, przeważnie rozmawiali po żydowsku, gdyż był językiem wykładowym”⁶³. Samuel Bak wspomina, że odkąd zaczął uczęszczać do przedszkola z językiem jidysz, coraz lepiej poznawał ten język, a to uniemożliwiało dziadkom ukrywanie przed nim tajemnic, dotychczas przekazywanych sobie w obcym dla dziecka języku⁶⁴.

Szkoły dla dzieci żydowskich z językiem wykładowym polskim bardzo dbały na poprawność językową. „Szczególny nacisk szkoła kładła na poprawność gramatyki i czystość języka polskiego, co nie było w żadnej sprzeczności z faktem, że dzieci były wyznania mojżeszowego” – wspomina była uczennica szkoły powszechnej w Łodzi⁶⁵. W świetle innych wspomnień wydaje się, że nie tylko nie była to sprzeczność, ale wręcz reguła. W szkołach bardzo starano się, aby dzieci z żydowskich rodzin mówiły bezbłędną, bez naleciałości z języka jidysz, polszczyzną i nie mogły być z racji samego języka wyróżniane i dyskryminowane w społeczeństwie polskim.

Stąd, jak wspominają niektórzy, „hiperpoprawność” językowa zasymilowanych Żydów. Często na ten fakt zwracali uwagę Polacy. Pisał o tym w swojej powieści Michał Choromański: „nasi inteligentni Żydzi mówili zawsze znacznie poprawniejszym językiem niż przeciętny Polak. Ja [...] zawsze zazdrościłem kolegom Żydom, którym – pamiętam – często nie mogłem dorównać. Wynikało to z wyczulonego, muzycznego ucha albo chyba i z chęci doskonałej asymilacji. Przyjemnie ich było słuchać, aczkolwiek było w tym trochę... cudzoziemskości. Niechlujny Polak, pan swego języka i języka swych ojców, wyprawia z nim zazwyczaj Bóg wie co i całkiem się z tym nie liczy”⁶⁶. Podobnie wspomina inte-

⁶² Patrz rozdz. *Szkoły*, przyp. 88.

⁶³ M. Czapska, *Gwiazda Dawida. Dzieje jednej rodziny*, Londyn 1975, s. 11.

⁶⁴ S. Bak, *Słowami malowane. Wspomnienie Wilna*, Sejny 2006, s. 199.

⁶⁵ T. Klugman, *Huśtawka we dwoje*, [w:] T. i A. Klugmanowie, ... *a droga wiodła przez Łódź*, Łódź 2004, s. 8.

⁶⁶ M. Choromański, *W rzecz wstąpić*, Poznań 1968, s. 303.

ligencję żydowską urzędnik na Wołyniu: „sami mecenasowie, z tytułami doktorów praw, wypowiadali się doskonałą, aż przesadnie wypielęgowaną polszczyzną”⁶⁷. Może to było przyczyną, że wielu Żydów jeszcze przed wojną wybierało studia polonistyczne. Jednak, paradoksalnie, nadmierna poprawność językowa była często jednym z wyróżników zasymilowanych Żydów – i zamiast stać się przepustką do pełnej polskości, stawała się jeszcze jednym elementem odróżniającym ich od Polaków, którzy swój język traktowali ze znacznie mniejszym pietyzmem. Ta poprawność językowa stała się dla niektórych problemem w czasie wojny. Zasymilowani Żydzi, ukrywający się po aryjskiej stronie, mieli niekiedy specyficzny problem: „Osoby wychowane w środowisku żydowskiej lub żydowsko-polskiej inteligencji [...] mówiły po polsku zbyt dobrze. Ich język był bogaty i literacki, co w znacznym stopniu utrudniało im podawanie się za osoby proste i niewykształcone”⁶⁸. Inteligencja żydowska perfekcyjnie знаła język polski osób wykształconych, natomiast polszczyzna „niższych warstw” była jej obca.

Niewielu pamiętnikarzy przyznaje się do słabej znajomości języka polskiego, a jeszcze mniej do tego, że choć język znali doskonale, w pewnych momentach można było rozpoznać, że oni sami albo ich rodzina obracają się w kręgu języka żydowskiego. „Moje umiłowanie języka polskiego i polskiej literatury sprawiło, że mówiłem płynnie i znałem ten język lepiej niż dobrze. Niemniej dwujęzyczna przeszłość miała szkodliwy wpływ na mój akcent, poza tym wykazywałem skłonność do korzystania z pewnych idiomów, nie używanych przez Polaków. Na przykład zagadnięty: »Czy przyjdiesz uściskać rodziców?«, odpowiedziałbym: »Też mi pytanie!«. Unikanie bezpośredniej odpowiedzi w taki właśnie sposób było typowe dla Żydów. [...] Kolejnym, typowo żydowskim nawykiem, którego musiałem się wyzbycić, była zbyt intensywna gestykulacja w trakcie mówienia, czasami nawet zastępująca słowa”⁶⁹. Bardzo rzadko można też znaleźć ślad wspomnień o niezupełnie poprawnym akcencie kogoś z rodziny. Do wyjątkowych należy fragment o dziadku: „Kiedy w niepodległym państwie polskim dziadek wypełniał ankietę narodowościową napisał w rubryce »język ojczysty«: »polski, z lekkim akcentem żydowskim«”⁷⁰.

Częściej niż do złego akcentu pamiętnikarze przyznają się, że oni lub rodzice nie najlepiej znali polski, ale czynią to tylko w wypadku gdy posługiwano się

⁶⁷ O. Czerniewicz, *U kresu...*, s. 18.

⁶⁸ J. Nalewajko-Kulikow, *Strategie przetrwania. Żydzi po aryjskiej stronie Warszawy*, Warszawa 2004, s. 78–79.

⁶⁹ B. Ingram (Hellreich), *Nie dokończona symfonia...*, s. 106–107.

⁷⁰ J. Katz, *Wolę Żydów*, [w:] *Ankieta Znaku „Polacy – Żydzi – trudna tożsamość”*, „Znak”, 1996, nr 3, s. 23.

w dzieciństwie innym niż żydowskim językiem, na przykład rosyjskim lub niemieckim. W tej sytuacji sporo osób wspomina początkowe trudności językowe, szczególnie jeśli przyczyną mówienia w obcym języku nie było po prostu używanie go jako języka ojczystego, ale fakt przebywania w dzieciństwie w innym kraju i powrót dopiero po 1918 r. „Mój polski był słaby, mieszałem rosyjskie wyrazy, mówiłem z silnym akcentem, pisałem i czytałem powoli”⁷¹.

Język polski był nie tylko wyznacznikiem asymilacji, ale także drogą do znalezienia zatrudnienia. Osoby chcące pracować w środowisku polskim lub nawet żydowskim, ale językowo spolonizowanym, miały kłopoty z powodu niedostatecznej znajomości polskiego. Jak wspomina Ida Merżan, która chciała być bursistką w Domu Dziecka Korczaka: „Wiedziałam, że mogą być przyjęte kandydatki mające miejskie maniere, estetyczny wygląd i władające piękną polszczyzną. Zalet tych nie posiadałam. Przyjechałam z lubelskiej wsi, gdzie rodzice moi, po powrocie z Rosji, osiedlili się na folwarku. W domu mówiliśmy po hebrajsku. Moja polszczyzna pełna była rusycyzmów i innych błędów”⁷².

Nie ulega wątpliwości, że w okresie międzywojennym następowała szybka polonizacja mniejszości żydowskiej, przede wszystkim poprzez oddziaływanie szkoły i wojska. Nie przekładało się to na statystyki, bowiem ci, którzy dopiero wchodzili w okres polonizacji językowej, nie podawali polskiego jako swego języka ojczystego. Jednak o polonizacji świadczy coraz większa liczba czasopism żydowskich wychodzących w języku polskim. O ile przed I wojną światową takie gazety praktycznie nie istniały, z wyjątkiem pism asymilatorów, to w okresie międzywojennym ich wydawanie okazało się koniecznością. Pojawiła się bowiem spora grupa osób, które były jednocześnie Żydami, pragnącymi mieć własną prasę i osobami całkowicie spolonizowanymi językowo i w dużym stopniu kulturalnie, do których publikacje w językach żydowskich nie docierały. Marian Fuks zastanawia się, czy czasopisma polskojęzyczne w ogóle były przeznaczone dla osób zasymilowanych. Odpowiedź na to pytanie jest trudna i zależy w dużym stopniu od definicji asymilacji: „Wątpliwe jest, czy adresatem prasy żydowskiej, wydawanej w języku polskim, miały być wyłącznie sfery zasymilowane, bo te przeważnie czytały po prostu prasę polską. Również założyciele i wydawcy tej prasy nie należeli do sfer asymilatorskich, byli, co wynika z jednoczesnej współpracy wielu publicystów i dziennikarzy z prasą w języku żydowskim, związani ze sferami grupującymi się wokół głównych dzienników warszawskich”⁷³.

⁷¹ Z. Przygoda, *Niezwykłe przygody w zwyczajnym życiu*, z taśmy spisała E. Cwojko, z przedmową B. Wachowicz, Łódź [b.r.w.], s. 16.

⁷² I. Merżan, *Podziw i kontrowersje*, [w:] *Wspomnienia o Januszu Korczaku...*, t. 1, s. 99.

⁷³ M. Fuks, *Prasa żydowska w Warszawie 1823–1939*, Warszawa 1979, s. 258.

Innym z dowodów na polonizację językową była też coraz większa obecność książek polskich w bibliotekach żydowskich. W Koninie istniała biblioteka założona przez Żydów i dla Żydów. W 1910 r. książki polskie stanowiły 71% księgozbioru (66% wypożyczeń), a w 1936 r. 90,6% wypożyczeń to w książki polskie, żydowskie 8,7%, hebrajskie tylko 0,7⁷⁴. Do biblioteki była zapisana co trzecia żydowska rodzina (z wyłączeniem chasydów). Kolejnym dowodem tego procesu była coraz większa liczba szkół dla dzieci żydowskich, ale z polskim językiem wykładowym⁷⁵.

Niewątpliwie o szybko postępującym procesie przechodzenia na język polski świadczy reportaż z Warszawy z 1937 r. „Potomkowie nalewkowskich księgarzy nie znają już biednego »żargonu«. Za pieniądze, zdobyte na żydowskich książkach, nauczyli się wymawiać najpłomienniejsze słowa Mickiewicza i Wyspiańskiego. Potomkowie nalewkowskich księgarzy oczyszczają coraz bardziej swoje wystawy z żydowskich książek, a na ich miejsce ustawiają bodaj arytmetyki, byleby w mowie polskiej”⁷⁶.

Polonizacja występowała jednak przede wszystkim w pokoleniu młodszym, które urodziło się w niepodległej Polsce albo wchodziło w okres niepodległości jako dzieci. Stąd też powstawała przepaść pokoleniowa. Starsi Żydzi mówili po polsku słabo lub wcale, młodszy coraz częściej posługiwali się poprawną polszczyzną. „Pułtusczy Żydzi na co dzień posługiwali się językiem »jidisz« [...]. Należy tu podkreślić, że tylko młoda generacja Żydów posługiwała się poprawnym językiem polskim. Starsi natomiast, pomimo długoletniego zamieszkiwania w sąsiedztwie ludności polskiej nie nauczyli się nigdy poprawnie mówić po polsku”⁷⁷. W Lublinie: „Młodsze pokolenie, wychowane już w Polsce międzywojennej, rozmawiało między sobą po polsku, ale wcale nie oznaczało to, by miało polskich znajomych. Używanie języka polskiego wynikało z faktu, że młodzież uczęszczała do polskich szkół”⁷⁸.

Można zastanawiać się, do jakiego stopnia znajomość, a przede wszystkim codzienne używanie języka polskiego w rodzinach tradycyjnych, były wstępem do asymilacji. Bez przesady można powiedzieć, że był to na pewno zasadniczy krok w kierunku, nawet jeśli nie pełnej asymilacji, to na pewno akulturacji. Biegłe posługiwanie się językiem polskim umożliwiało naukę w polskich szkołach, czytanie literatury polskiej, kontakty z Polakami. To było powodem, że coraz więcej młodzieży poznawało ten język. Warto przytoczyć obszerny cytat

⁷⁴ J. Lewandowski, *Moja Atlantyda...*, s. 77–78.

⁷⁵ Patrz rozdz. *Szkoły*.

⁷⁶ S. L. Schneiderman, *Od Nalewk do wieży Eiffla*, Warszawa 1937, s. 21.

⁷⁷ *Pułtusczy Żydzi...*, s. 7.

⁷⁸ R. Kuwałek, W. Wysok, *Lublin...*, s. 67.

z pracy Eugenii Prokop-Janiec, dotyczący właśnie wzajemnego przenikania się kultur i języków w okresie międzywojennym: „dopiero okres międzywojenny stał się epoką trwałej obecności polszczyzny w żydowskiej kulturze. Zadecydowały o tym różne okoliczności. Najistotniejszym czynnikiem pozytywnym był nasilający się od połowy XIX w. proces wychodzenia poza getto społeczności w getcie dotąd zamkniętej i izolowanej od świata zewnętrznego. Towarzyszyła temu akulturacja, polegająca na wchłanianiu przez kulturę żydowską elementów pochodzących ze świata polskiego. Fundamenty obu tych tendencji położyła polonizacja językowa, potężniejąca po roku 1918 wraz z rozwojem publicznego polskiego szkolnictwa. W międzywojennym dwudziestolecium nie szły już za nią jednak, jak to bywało wcześniej, zmiana narodowej identyfikacji czy porzucenie kultury żydowskiej. Zamiast nich dokonywało się wówczas – jak napisał krytyk literacki Chaim Löw – »przenikanie się kultury żydowskiej i języka polskiego«. Miało ono taką trwałość i zasięg, że już na początku lat trzydziestych odezwały się głosy o konieczności »rozwijania [...] narodowości żydowskiej w ramach języka polskiego«. [...]

O ile [...] dziewiętnastowieczną beletrystykę »polsko-izraelską« przeznaczano dla Polaków i szczupłego grona zasymilowanych, o tyle międzywojenną poezję polsko-żydowską pisano już dla rosnących z roku na rok rzesz mówiących po polsku Żydów⁷⁹.

Język był też dla wielu osób – i to paradoksalnie nie zawsze do końca zasymilowanych – wyznacznikiem polskości. Biegłe posługiwanie się poprawną polszczyzną, znajomość literatury, przekładały się na tożsamość narodową. Tylko mówiąc po polsku dzieci czuły się naprawdę „sobą” – a to na pewno ogromny krok w stronę pełnej asymilacji, choćby dlatego, że literatura narodowa przekazuje pewne wartości, pojęcia, widzenie świata i historii charakterystyczne dla danego kraju. „Do polskości pociągało coś bardzo wielkiego, skoro czuję się bardziej w domu w Krakowie, aniżeli w Londynie [...]. Ale moją główną więzią z krajem jest język, w którym się zakochałem. [...] moim paszportem na polskość jest znajomość *Wesela* Wyspiańskiego, skoro ja rozumiem każdy akcent *Wesela* i rozumiem, że gdy pojawia się postać z zakrwawionymi rękami, to jest Jakub Szela, i wiem, co to była rzeź galicyjska, rozumiem taniec chochoła. Ponieważ wszystko – i Wernyhorę, i Stańczyka – automatycznie i instynktownie rozumiem, to jest mój paszport na polskość, między innymi” – przyznaje Rafael Scharf⁸⁰.

⁷⁹ E. Prokop-Janiec, *Wstęp* [w:] *Międzywojenna poezja polsko-żydowska. Antologia*, oprac. E. Prokop-Janiec, Kraków 1996, s. 19–20.

⁸⁰ R. Scharf, *O dwóch najsmutniejszych narodach...*, s. 131.

Jidysz

Niechęć do języka jidysz była powszechna w środowisku zasymilowanych Żydów, przede wszystkim jednak żydowskiej inteligencji. Jak stwierdza Heiko Haumann, w rodzinach liberalnych, skłaniających się ku asymilacji (a takie były zazwyczaj rodziny inteligentkie): „Nie ceniono tu zbytnio języka jidysz, lecz bardziej kładziono nacisk na prawidłowe opanowanie języka danego kraju oraz manier”⁸¹. Tak było nawet tam, gdzie rodzice i dziadkowie swobodnie posługiwali się jeszcze tym językiem, czytali prasę.

Niechęć ta wynikała z przeświadczenia, że nie jest to pełnoprawny język, a tylko „żargon”, którego używanie jest oznaką braku wykształcenia, niższości kulturalnej. Takie mniemanie było powszechne wśród zasymilowanej inteligencji galicyjskiej jeszcze w okresie zaborów: „jidysz – język żydowskich mas w Galicji – nie był uznawany przez władze austriackie za język potoczny, który należałoby uwzględnić w czasie spisów ludności. Było to całkowicie zgodne z zapatrywaniami oświeconej, żydowskiej inteligencji, określającej jidysz pogardliwie mianem szkaradnego żargonu, za którym kroczył odór »sztetl« [...], duchowej tępoty i żalosnej biedy”⁸². Niektórzy badacze uważają, że niechęć do jidysz była nie tyle niechęcią do samego języka, ile do osób go używających i wartości, jakie reprezentował: „wielu komunistycznych inteligentów żydowskich odrzucało jidysz, gdyż symbolizował on życie getta i specyficzne zainteresowania tradycyjnej wspólnoty żydowskiej”⁸³.

Według Jerzego Mizgalskiego, zasymilowana inteligencja uważała jidysz za przypisany do niższych warstw społecznych, za symbol zacofanego getta, za „szwargot”, a nie pełnoprawny język⁸⁴. Celia Heller zwraca uwagę, że w stosunku do języka jidysz zasymilowani Żydzi używali takich samych deprecjonujących określeń jak Polacy, uznawali go za język niższych warstw⁸⁵. Jak wspomina pamiętnikarka wywodząca się z bardzo zamożnej, zasymilowanej łódzkiej rodziny, w środowisku jej rodziców »żargon« w owych latach nie uchodził w ogóle za język. „Była to, zdaniem otoczenia, w którym wzrastałam, mieszanina skażonego języka niemieckiego z późniejszymi naleciałościami z różnych stron. [...]

⁸¹ H. Haumann, *Historia Żydów...*, s. 144.

⁸² M. Pollack, *Rusini – Polacy – Żydzi – Niemcy. Stosunki narodowościowe w Galicji Wschodniej na przykładzie Iwana Franki*, [w:] *Ze sobą, obok siebie...*, s. 68–69.

⁸³ A. Kurc, *Język, kultura, a tożsamość żydowska*, [w:] *Literackie portrety Żydów...*, s. 312.

⁸⁴ J. Mizgalski, *Życie społeczne częstochowskich Żydów w XX wieku przed Holocaustem*, [w:] *Z dziejów Żydów w Częstochowie...*, s. 237.

⁸⁵ C. S. Heller, *On the Edge of Destruction...*, s. 193.

Pamiętam oburzenie moich rodziców, gdy zaczęła wychodzić w Warszawie gazeta w języku żydowskim. Uważali oni, że to nędzni politykerzy rozdmuchują nienawiść narodowościową w masach żydowskich i usiłują z »żargonu« uczynić język literacki. Na takim stanowisku stali wszyscy asymilatorzy⁸⁶. Trzeba jednak pamiętać, że opisywała ona czasy bezpośrednio przed I wojną światową, kiedy środowisko asymilatorów było znacznie silniejsze niż w okresie międzywojennym. Jeden z nielicznych już po wojnie asymilatorów pisał o języku jidysz: „Dziś jest wprost niehonorowym, trzymanie się żargonu, który jest narzeczem szwabskim narodu i państwa, które jako jedyny, pozytywny program wywiesiło hasło pogardy i zniszczenia Żydów. [...] Szczęściem język polski jest tak piękny [...], że jest po prostu grzechem nie używać go, zwłaszcza na jego terytorialnym zasięgu, a zbrodnią jest wykoślawianie jego dźwięków”⁸⁷.

Noe Pryłucki, przeprowadzając wywiad z Tuwimem, z goryczą stwierdził, że „stosunek Tuwima do żydostwa jest jego stosunkiem do języka żydowskiego, rażącego go obcością”⁸⁸.

Inny powód niechęci do jidysz wśród dzieci, to fakt, że rodzice posługiwali się nim, aby coś ukryć. „W domu mówiliśmy po polsku. Jedynie wtedy, kiedy rodzice nie chcieli, abyśmy rozumieli treść ich rozmów, używali jidysz” – wspomina ówczesna mała dziewczynka⁸⁹. Dla innego autora jidysz był językiem kłótni: „Rodzice mieli zwyczaj kłócić się w języku żydowskim, głównie po to, żebym nie mógł nic zrozumieć”⁹⁰. Na pytanie: „Czy rodzice nigdy nie mówili ze sobą po żydowsku?” jedna z respondentek odpowiedziała: „Czasami. A ja tego bardzo nie lubiłam. [...] Nie wiem, nie lubiłam tego języka [...]”⁹¹. Dlatego też, choć wiele dzieci z rodzin, w których rodzice używali jeszcze jidysz, rozumiało ten język, wołało z wielu przyczyn nie przyznawać się do tej znajomości. „Choć już wtedy rozumiałem jidysz dość dobrze, nie dawałem tego po sobie poznać. Jidysz był językiem, jakiego używali dorośli, gdy rozmawiali o czymś, co nie było przeznaczone dla dziecięcych uszu”⁹².

Oczywiście powody niechęci do jidysz bywały także głębsze, związane już nie z osobistą niechęcią, ale kwestiami politycznych wyborów. Część syjonistów,

⁸⁶ M. Kamińska, *Ścieżkami wspomnień...*, s. 188.

⁸⁷ S. Nebenzahl, *Przesąd a prawda...*, s. 46–47.

⁸⁸ *Rozmowy z Tuwimem...*, s. 23.

⁸⁹ B. Szwejca, *Wśród Ślązaków*, [w:] *Dzieci Holocaustu mówią...*, t. 2, do druku przygotowali J. Gutenbaum i A. Latała, Warszawa 2001, s. 196.

⁹⁰ J. Lando, *Po obu stronach muru*, Lublin 2004, s. 37.

⁹¹ Rozmowa z Lubą Gawisar, [w:] A. Grupińska, *Po kole. Rozmowy z żydowskimi żołnierzami*, Warszawa 1991, s. 149.

⁹² M. Anstadt, *Dziecko ze Lwowa...*, s. 9.

mówiących na co dzień po polsku, nie znosiło jidysz jako konkurencji dla hebrajskiego.

Charakterystyczne jest też, że, jak wynika z pamiętników, wielu rodziców mówiło ze sobą niemal wyłącznie po żydowsku, ale do dzieci – wyłącznie po polsku⁹³. Świadczy to niewątpliwie o tym, że w asymilujących się rodzinach uznawano język polski za „lepszy” – w tym języku i tylko w tym wychowywano dzieci. Rodzice z rodzin zasymilowanych lub asymilujących się, nawet doskonale znający jidysz i rozmawiający w nim między sobą, nie uczyli dzieci żydowskiego. Mogły go poznać wyłącznie przysłuchując się rozmowom dorosłych czy śpiewanym piosenkom. Działo się tak nawet w rodzinach, w których w domu były zarówno książki polskie, jak i żydowskie, śpiewniki, a matki śpiewały po żydowsku⁹⁴. Jeśli zatem znały go trochę, to wyłącznie biernie, nie mówiły, nie pisały i nie czytały w nim. „Rodzice mówili w domu po polsku i w jidysz. Ja bez przerwy słyszałam jidysz, ale nigdy nim nie mówiłam. Dlatego jestem zdumiona, że tak dobrze go rozumiem. [...] Przeważnie mówię po polsku”⁹⁵.

Co więcej, niektórzy dyrektorzy i nauczyciele z polskojęzycznych szkół dla młodzieży żydowskiej niechętnie patrzyli na mówienie na terenie szkoły po żydowsku lub wręcz tego zabraniali. Jak wspomina pamiętnikarz z Kielc: „W gimnazjum żydowskim językiem wykładowym był polski. [...] Dyrektor Fojer, który pochodził z Krakowa, zabraniał nam używać żydowskiego. »Nie gderaj po żydowsku« mówił do nas na przerwach”⁹⁶. Można też spotkać w niektórych opracowaniach opinię, że na terenie szkół polskojęzycznych dla dzieci żydowskich wolno było uczniom rozmawiać tylko po polsku⁹⁷.

Język, którym się posługiwano, był oczywiście niezwykle istotny w dalszym życiu, w poszukiwaniu pracy. I tu, paradoksalnie, osoby wywodzące się z domów, w których mówiono wyłącznie po polsku, w zetknięciu z obcym środowiskiem, w dorosłym życiu mogły boleśnie odczuwać absolutną nieznajomość jidysz – nie tylko bowiem w nim nie mówiły, ale także go nie rozumiały. Tymczasem niejednokrotnie byłby bardzo przydatny – w pracy, w kontaktach z klientami czy pacjentami. Trzeba bowiem pamiętać, że nawet zasymilowani

⁹³ H. Szereszewska, *Józef i Hana. Kronika rodziny Szpilfoglów z Krzysztoporskiej Woli*, Warszawa 1998; *Lista minimalna*, [z Benjaminem Majerczakiem rozm. E. Koźmińska-Frejlak], „Miodrasz”, wrzesień 2000, s. 42.

⁹⁴ M.in. I. Gewerc-Gottlieb, *Mój Lublin szczęśliwy i nieszczęśliwy*, [w:] *Ścieżki pamięci...*

⁹⁵ S. Lewin-Lax, [w:] *Pamiętam każdy dzień...*, s. 113.

⁹⁶ M. Maciągowski, *Ślad po mezuzie. O świecie, którego już nie ma*, [w:] *Z kroniki utraconego sąsiedztwa...*, s. 23.

⁹⁷ J. Doroszewski, *Życie oświatowe społeczeństwa żydowskiego w Lublinie w latach 1918–1939*, [w:] *Żydzi w Lublinie...*, s. 177.

Żydzi często podejmowali pracę w żydowskich instytucjach. Psycholog pracująca w poradni pedologicznej, gdzie zajmowano się przede wszystkim dziećmi żydowskimi, wspomina: „W czasie mojej pracy zdobyłam dużo doświadczenia i udało mi się poznać środowisko żydowskie, z którego przeważnie rekrutowali się pacjenci. [...] Dzieci mówiły zawsze poprawną polszczyzną, z rodzicami było często o wiele łatwiej porozumieć się po żydowsku”⁹⁸. W efekcie sama zaczęła w dorosłym wieku uczyć się żydowskiego, gdyż był jej bardzo potrzebny w pracy. Brak znajomości żydowskiego przeszkadzał także wielu osobom w czasie okupacji, gdy zaczęli pracę w getcie. „Wiedziałam, że jestem Polką, w domu mówiono po polsku, nie znałam języka żydowskiego. Podczas okupacji brakowało mi zresztą znajomości jidysz, gdyż pracując w Centosie, musiałam rozmawiać z niektórymi rodzicami i dziećmi po żydowsku”⁹⁹.

Czasem świadomie powracano do języka jidysz lub nawet uczono się go od podstaw, aby pracować w środowisku żydowskim. Szczególnie istotne było to w środowiskach partyjnych. Działacze Bundu, często wykształceni, mówiący od dzieciństwa po polsku, nie mogli zrezygnować z jidysz z przyczyn zarówno ideologicznych, jak i niemożności porozumienia się z tzw. masami partyjnymi. „Intelligencka część tej partii mówiła czysto po polsku, ale była, dla zasady, dwujęzyczna”¹⁰⁰.

W dodatku większość osób spodziewała się, że osoba wywodząca się z rodziny pochodzenia żydowskiego, będzie co najmniej rozumieć po żydowsku. Stereotyp lub po prostu brak głębszej refleksji powodował, że i Polacy, i niezasymlowani Żydzi zakładali powszechną znajomość jidysz wśród nawet najbardziej zasymilowanych osób. Wynikały z tego czasem nieporozumienia, czasem trudności. Jak wspomina ówczesny uczeń: „Z historii, geografii i oczywiście z języka polskiego byłem najlepszy w klasie. Tak, z przykrością w głosie oznajmiła nauczycielka. Po czym zwróciła się do klasy: »Czy wy się nie wstydzicie, że najlepszym polonistą jest uczeń, który nie rozmawia w domu po polsku?«. Dopiero potem zapytała, jakim językiem mówimy w domu. Była zaskoczona, gdy usłyszała, że po polsku. Widziałem w jej uwadze i pytaniu zwykły antysemityzm. Po latach zrozumiałem, że to wynik schematycznego myślenia, utartych, nieprzychylnych pojęć i opinii”¹⁰¹. Podobne wspomnienia, tyle że z lat już dojrzałych ma inny pamiętnikarz: „Moja nieznanomość języka żydowskiego była powodem wielu nieporozumień i przykrości. Często Żydzi i Polacy dziwili się,

⁹⁸ Z. Brzezińska, *Żółte tulipany...*, s. 27.

⁹⁹ Wspomnienia p. Heleny, [w:] B. Engelking, *Zagłada i pamięć...*, s. 39.

¹⁰⁰ I. Krzywicka, *Wyznania gorszytelki...*, s. 27.

¹⁰¹ J. Y. Remetz, *Wspomnienia...*, s. 20–21.

że nie umiem po żydowsku, dając mi do zrozumienia, że na pewno umiem, ale nie chcę mówić, albo że się wstydzę ojczystego języka. Sytuacja była rzeczywiście przykra. Naprawdę rozumiałem po żydowsku o tyle, o ile przypominał niemiecki, ale mówić nie umiałem”¹⁰².

Trzeba też powiedzieć, że dla osób, które, wychowane w rodzinach zasymilowanych, w latach trzydziestych powracały do żydowskiej lub częściowo żydowskiej tożsamości, brak znajomości jidysz stawał się dowodem wykorzenia. Zaskakująca ilość wierszy poświęcona jest dawnej, utraconej mowie, mowie przodków. Tak pisała o jidysz poetka związana z „Naszym Przeglądem”, wychowana w zasymilowanej, inteligenckiej rodzinie:

Ani nie byłaś mową pradziadów moich z Estonii,
Ani cię nie znał ojciec – charlottenburski chemik
I już cię nie pozna, ani cię nie obroni
Syn mój, co się urodził na mazowieckiej ziemi.
[...]
Nikt mnie nie uczył cię kochać.
Słyszałam, że jesteś mową
Fanatyków, potępieńców, że jesteś marnym szwargotem,
[...]
O, mowo moja nieznaną, tragicznie zaprzepaszczoną,
Brzmiąca mi z mów cudzoziemskich najbardziej obco może.
I nikt, nikt nie pojmie tego, nikt nie zrozumie,
Jak gorzko mi niewymownie, jak boli do żywego,
Że nawet tych słów najprostszych inaczej wyznać nie umiem
Jak w mowie Mickiewicza, Puszkina lub Heinego...¹⁰³.

O asymilacji decydowała zatem nie tylko znajomość polskiego, ale – może nawet przede wszystkim – nieznaną jidysz. Brak umiejętności posługiwania się tym językiem uniemożliwiał pozostanie w środowisku tradycyjnie żydowskim, często też – o czym wspominałam wcześniej – utrudniał kontakty z rodziną. Większość bowiem Żydów nadal mówiła w jidysz, choć oczywiście statystyki nie ukazują osób dwujęzycznych: „Ponad 80% Żydów mieszkających w granicach II Rzeczypospolitej mówiło i czytało w jidysz: w województwach centralnych średnio 90%, na kresach 84%, w Galicji z górą 60%”¹⁰⁴. Nieznajomość języków jidysz powodowała też całkowite odcięcie od „korzeni”. Paweł

¹⁰² F. Mantel, *Wachlarz wspomnień...*, s. 111–112.

¹⁰³ C. Becker, *Do mowy żydowskiej* [1933], [w:] *Międzywojenna poezja polsko-żydowska...*, s. 103–104.

¹⁰⁴ B. Engelking, J. Leociak, *Getto warszawskie. Przewodnik po nieistniejącym mieście*, Warszawa 2001, s. 33.

Hertz pisze, że nie był w stanie nawet przeczytać napisu na nagrobku własnego dziadka¹⁰⁵.

Taki problem powstał na przykład w Domu Dziecka prowadzonym przez Janusza Korczaka. Obowiązywał tam jedynie język polski i okazało się, że dzieci w nim wychowane nie są w stanie powrócić ani do dawnego środowiska, ani do rodziny. I tak początkowo w tym ośrodku wymagano posługiwania się językiem polskim, choć dla wielu wychowanków był to język obcy, później jednak, mimo że nie zrezygnowano z polskiego, zaczęto przygotowywać podopiecznych do posługiwania się językami żydowskimi. „Potocznym językiem w Domu Sierot był język polski, chociaż Korczak zdawał sobie sprawę, że ta językowa przemiana sprawia dzieciom trudności. [...] Z czasem zorganizował w Domu Sierot kurs języka żydowskiego, a także hebrajskiego, aby dzieci nie zerwały z mową ojców”¹⁰⁶.

Polskojęzyczni Żydzi negujący swoją asymilację nie zauważali, że przez utratę możliwości porozumienia się w jidysz utracili dostęp do wielu zasobów kulturowych swego narodu. Nawet niezasymilowani, ale mówiący wyłącznie po polsku, musieli z konieczności wychowywać dzieci w kulturze polskiej. Powstałe zatem pytanie – czy osoby znające tylko język polski, a niewładające żadnym językiem żydowskim można – wbrew deklaracjom – uznać za całkowicie niezasymilowane? Czy akulturacja, powiązana z zerwaniem więzi ze społecznością żydowską nie jest już przynajmniej częściową asymilacją? A zatem kluczowa okazywała się nie polonizacja językowa, a wynikająca z niej nieznajomość jidysz.

Imiona

Nie jest proste stwierdzić, jakie imiona były używane w zasymilowanych rodzinach żydowskich. Imiona autorów pamiętników są niemal zawsze polskie, ale bardzo często zostały zmienione po wojnie, nierzadko na takie, które figurowały w dokumentach w czasie okupacji, albo na imiona obce, gdy autor pamiętnika wyemigrował po wojnie. Niezwykle rzadko pozostawano przy imionach żydowskich, jeśli nadane zostały przed wojną.

¹⁰⁵ P. Hertz, *Sposób życia...*, s. 26–27.

¹⁰⁶ Z. Wassercug, *Jak najmniej bujać w obłokach*, [w:] *Wspomnienia o Januszu Korczaku...*, t. 1, s. 120.

W okresie międzywojennym w rodzinach zasymilowanych nadawano zazwyczaj imiona polskie. Występowało to już w okresie zaborów (pamiętnikarze jednak na ogół nie wiedzą lub nie są pewni, czy były to imiona używane na co dzień, czy też nadane oficjalnie). Dotyczy to nie tylko dziadków, pradziadków czy dalszych przodków, ale nawet najbliższej rodziny. „Ojca pamiętam jako Józefa, nie znam nawet jego żydowskiego imienia” – pisze z żalem jedna z pamiętnikarek¹⁰⁷. Już pokolenie rodziców nosiło czasem czysto polskie, czasem nawet słowiańskie imiona. „Mój dziad ze strony matki był syjonistą, z tych najbardziej ideowych [...]. Czuł się jednak nadal Polakiem – na co nawet wskazują imiona, jakie nadał dzieciom (moja matka Bolesława, bracia Aleksander i Józef, najmłodsza córka Zuzanna)”¹⁰⁸.

Stosunkowo często, szczególnie po zmianie wyznania, dzieci po prostu nie znały oficjalnych imion swych rodziców. Matka jednego z pamiętnikarzy, już w starszym wieku, była zaskoczona, gdy w dokumentach znalazła imię swojego ojca, choć wydawałoby się, że powinna znać je wcześniej (potrzebna jej była chociażby metryka ojca, gdy brała ślub). „Wtedy więc musiała czytać ten dokument, a jednak fakt, iż jej ojciec Paweł, który mówił na siebie także Upał, przy narodzinach otrzymał imię Szljama albo Szloma, zaskoczył ją, jakby nigdy o tym nie słyszała”¹⁰⁹. Trudno się temu dziwić, bo często dziadkowie nadawali wprawdzie swym dzieciom imiona żydowskie czy hebrajskie, ale od razu używali wyłącznie ich polskiej wersji. Zdarzało się, że już dziadkowie przystosowywali swoje imiona tak, by nie brzmiały czysto po żydowsku. „Babcia nazywała się Salomea, a dziadek Maurycy. (Ich imiona żydowskie nie używane na co dzień: Mojżesz i Sara)”¹¹⁰. Podobnie było w następnym pokoleniu – siostra matki Regina oficjalnie nazywała się Ryfka, a jej mąż Hipolit – Chil. Jednak „imiona żydowskie figurowały tylko w dokumentach”¹¹¹.

Dosyć często zdarzało się, że nadawano dziecku dwa imiona. Jedno przy rejestracji – rabini nie chcieli wpisywać do ksiąg metrykalnych polskich imion – i drugie, które było powszechnie używane, nie tylko w domu, ale także w dokumentach. Pod tym imieniem zapisywano dziecko do szkoły, na takie imię wystawiano maturę, paszport. W okresie międzywojennym była to bardzo częsta praktyka. Tak postępowano już w okresie zaborów, ale wtedy znacznie

¹⁰⁷ B. Sz wajca, *Wśród Ślązaków*, [w:] *Dzieci Holocaustu mówią...*, t. 2, s. 197.

¹⁰⁸ T. Karren, [w:] J. Góra, *Był jak przechodzień...*, s. 131–132.

¹⁰⁹ M. Maron, *Listy Pawła. Historia pewnej rodziny*, Warszawa 2001, s. 11.

¹¹⁰ R. Rońska, *Saga rodzinna*, [w:] *Losy żydowskie. Świadectwo żywych*, t. 2, red. M. Turski, Warszawa 1999, s. 128.

¹¹¹ *Ibidem*, s. 128.

trudniej było zmienić imię w dokumentach, podczas gdy w okresie Polski międzywojennej raczej nie konfrontowano wypełnianych formularzy z metryką. Dlatego też taki proceder stał się bardzo popularny. „W tym czasie panowała tendencja spolszczania imion, nadanych podczas obrzędu religijnego”¹¹², także w oficjalnych dokumentach.

Warto przytoczyć dosyć obszerny opis procedury nadawania dziecku imienia. Wynika z niego, że imię w dokumentach od początku uznawane było przez niektóre rodziny tylko za oficjalne i w życiu codziennym nikt nawet nie miał zamiaru go używać. „W dualności żydowskiego życia w Polsce, imię miało służyć obu stronom, polskiej i żydowskiej. W nadaniu imienia dziecka nie widziano sprawy wymagającej poważnej narady, chyba że był to powód rodzinnej dyskusji, której z dwóch stron przypadnie zaszczyt nadania imienia noworodkowi i imieniem którego z dziadków należy go nazwać. Ale jeśli sprawa ta nie nabierała rangi wojny o zaszczyty [...] nie zastanawiano się nawet dwa razy, a czasem nawet jeden raz, nad imieniem, jakie nadać nowo narodzonej dziewczynce. Było bowiem rzeczą naturalną i zrozumiałą, że zostanie nazwana imieniem jednej z babć [...]. Do imienia żydowskiego dodawano od razu imię polskie, na użytek codzienny, imię, z którym można wejść w świat. A ponieważ nie wolno lekceważyć metryki urodzenia, oficjalnego dokumentu wielkiej wagi, wpisywano do niej poważne imię żydowskie, to nie do codziennego użytku”¹¹³.

Zwykle starano się, by oba imiona – polskie i żydowskie – brzmiały podobnie lub znaczyły to samo. Michał Głowiński zastanawiał się nad rzadko spotykanym imieniem wuja – Erazm: „A skąd się wzięło imię Erazm chyba nieznane tradycji żydowskiej, a jeśli się pojawiające, to niezmiernie rzadko? Nie było ono oficjalnie zapisane w metryce. Właściwe brzmiało: Eleazar”¹¹⁴.

W żydowskich rodzinach panował obyczaj nadawania dzieciom imion po zmarłych dziadkach. Nie musiało być koniecznie takie samo, jednak powinno przypominać imię zmarłego przodka. W wielu rodzinach starano się zachować ten obyczaj, nie nadając jednak dziecku żydowskiego imienia, ale wyszukując podobne do niego imię polskie. Jak wspominał Janusz Korczak (Henryk Goldszmit): „Nazywam się po dziadku, a imię dziadka Hersz (Hirsz). Ojciec miał prawo nazwać mnie Henrykiem, bo sam otrzymał imię Józef. I inne dzieci nazwał dziadek chrześcijańskimi imionami: Maria, Magdalena, Ludwik, Jakub, Karol”¹¹⁵.

¹¹² F. Mantel, *Wachlarz wspomnień...*, s. 101.

¹¹³ D. Schereibaum, *Na szczyt...*, s. 38–39.

¹¹⁴ M. Głowiński, *Historia jednej topoli...*, s. 70.

¹¹⁵ J. Korczak, *Pamiętnik*, Wrocław 1996, s. 78.

Kierowano się przede wszystkim brzmieniem imienia: „Gdy urodziłem się, nadano mi imię Bronisław, ku pamięci mojego dziadka ze strony ojca, Berła. Podobieństwo między tymi dwoma imionami jest może niewielkie, ale Bronisław, imię czysto polskie, odpowiadało gustowi mojej mamy”¹¹⁶.

Czasem starano się znaleźć imię zbliżone, jak się rodzicom zdawało, znaczeniowo do imienia babki czy dziadka: „Powinnam po mojej babci nazywać się Estera, ale tatuś chciał, bym miała imię międzynarodowe. Znalazł w słowniku, że Ester znaczy star czyli gwiazda – Stella”¹¹⁷.

Nie była to jednak reguła. Zdarzało się, że nadawano oficjalnie imię, które pozostawało tylko w dokumentach gminy żydowskiej, a na co dzień dziecko nosiło imię polskie, nie zbliżone ani znaczeniem, ani brzmieniem do oficjalnego. I tak Władka oficjalnie nosiła imię Rachel, a Irena – Judith¹¹⁸, Sara, nazwana tak po babci – Lusja¹¹⁹. Czasem imię używane na co dzień wybierali rodzice, czasem sam zainteresowany zaczynał w pewnym momencie używać wybranego przez siebie imienia polskiego w miejsce żydowskiego. „Nikt nie używał jego imienia Abram. Wszyscy nazywali go Józef”¹²⁰.

Do wyjątków należą wypadki, gdy dziecko miało do metryki wpisane imię polskie, a w gminie zarejestrowane było pod imieniem żydowskim i tego ostatniego używało w codziennym życiu. Tak właśnie było w przypadku Szewacha Weissa: „W Polsce miałem dwa imiona – żydowskie imię Szejwach, po mojej babci Szejwie, i to wpisane w metryce – Zenon”¹²¹. Charakterystyczne jest jednak, że i w tym wypadku – rodziny przecież najwyraźniej niezbyt zasymilowanej – rodzice zdecydowali się na umieszczenie w oficjalnych dokumentach polskiego imienia.

Była i inna możliwość. Rodzice wprawdzie nie dawali formalnie imienia polskiego, ale używali wyłącznie zdrobnień imion żydowskich, które zarazem były imionami używanymi przez Polaków (Mojżesz–Mietek, Cyrla–Cesia), albo po prostu nazywali dziecko innym imieniem niż nadane. Na dzieci o imionach czysto żydowskich wołano w domu spolszczoną formą. I tak na przykład autorka o imieniu Chawka wspomina: „W domu nazywano mnie Ewa. Miałam dwie kuzynki o tym samym imieniu”¹²². Nie zawsze nawet kierowano się podobień-

¹¹⁶ D. B. Weissberg, *Zbudził mnie gwizd parowozu...*, s. 20.

¹¹⁷ S. Zylbersztajn, *A gdyby to było wasze dziecko?...*, s. 14.

¹¹⁸ I. Bronner, *Cykady nad Wisłą...*

¹¹⁹ E. Friedman, *Daleka droga...*, s. 49.

¹²⁰ M. Opatowski, *Zapamiętajcie, co przeżyłem*, [w:] *Ścieżki pamięci...*, s. 73.

¹²¹ *Ziemia i chmury...*, s. 57.

¹²² C. Folman-Raban, *Nie rozstałam się z nimi...*, Warszawa 2000, s. 17.

stwem brzmienia czy znaczenia. Na młodszych braci jednego z pamiętnikarzy mówiono Kazik i Lutek, gdy ich właściwe imiona brzmiały Akiba i Elizer¹²³.

Nie zawsze postępowano konsekwentnie. Jedna z pamiętnikarek wspomina, że na najstarszą córkę dziadków – jej matkę – Chanę Persłę, mówiono Hanka. Na pozostałe dzieci wołano różnie, zwykle spolszczonymi imionami, a więc nie było jednolitej zasady polszczenia lub nie imion, choć ta pierwsza tendencja przeważała¹²⁴. Trzeba przy tym dodać, że była to tradycyjna, chasydzka rodzina! W rodzinach częściowo zasymilowanych zdarzało się także, że część rodzeństwa nosiła imiona polskie lub spolonizowane, a część imiona czysto żydowskie. W niektórych rodzinach w miarę postępu asymilacji przestawano nadawać imiona żydowskie, w innych były one przemieszane – rodzice nadawali to imię, które im się podobało. Jak stwierdza jeden z pamiętnikarzy, zmiana imion z żydowskich na polskie była dowodem postępu asymilacji – w jego wypadku nieustępliwej walki matki o unowocześnienie zbyt tradycyjnych reguł, których chciał przestrzegać w domu ojciec. „Wiele można było z imion wyczytać. Mój brat, starszy ode mnie o cztery lata, miał w metryce »Jechiel Kalman 2-ga imion«, dziedzicząc je, jak nakazywała tradycja, po jednym z dziadków. Ja już miałem w metryce »Rafael« – o ile mi wiadomo po nikim konkretnym, ot, Mama sobie uroiła, że to brzmi po europejsku, a nie odbiega od tradycji żydowskich [...]. To, że wkrótce i na zawsze Rafael przeobraził się w Felka, zawdzięczam tendencji polskiego języka do zdrobnień [...]. Między tym »Jechielem Kalmanem 2-ga imion« (zresztą też szybko przeobrażonym w Kazimierza, Kazika) a Rafaelem mieszczą się cztery lata nieustępliwej walki”¹²⁵.

W efekcie zdarzało się zatem, że ta sama osoba używała dwóch lub trzech imion równocześnie. Inne – oficjalne – imię figurowało w dokumentach, rodzice i dziadkowie używali spolszczonego imienia żydowskiego, a młodsze pokolenie – koleżanki i rodzeństwo – zdrobnionego imienia polskiego. „Mnie nazywano Rachela, ale w Polsce zwykle imiona żydowskie spolszczano lub przedziwnie je przekręcano, i niestety brzmiały brzydko. Moje imię, w brzmieniu Ruchla, wcale mi się nie podobało, innym chyba też, bo nazywano mnie inaczej. Na świadectwach szkolnych zawsze pisano Rozalia, w domu zwracano się do mnie Rózia [...]”¹²⁶.

Problemy sprawiał również fakt, że rodzice w domu używali czasem zdrobnienia od imienia znajdującego się w żydowskich dokumentach, w polskiej

¹²³ S. Rogoziński, *Moje szczęśliwe życie*, Łódź 1994.

¹²⁴ S. R. Kałowska, *Uciekać...*

¹²⁵ R. F. Scharf, *Co mnie i tobie Polsko...*, s. 20.

¹²⁶ S. R. Kałowska, *Uciekać...*, s. 15.

szkole powszechnej – zdrobnienia od imienia polskiego, pod którym dziecko zapisane było do szkoły. I tak Miriam w domu była Maniusią, a w szkole, gdzie zgodnie z metryką zapisano ją jako Matyldę – Marylką¹²⁷. W ten sposób były to już cztery różne imiona! I bywało tak nie tylko wśród rodzin zasymilowanych, ale nawet w tradycyjnych, chasydzkich, gdzie asymilacja zaczynała się dopiero w najmłodszym pokoleniu. „Moje siostry, kuzynki i znajome nazywały mnie moim polskim imieniem, Marysia. Rodzice i bracia mówili do mnie Mariem, to znaczy Miriam”¹²⁸. Na inną dziewczynkę z pobożnej rodziny – Ryfkę – wszyscy w domu mówili Reginka. Czasem po osiągnięciu dojrzałości spolszczone imię wpisywano w dokumentach. Zdarzały się więc przypadki, że ta sama osoba nosiła kilka imion w różnych okresach swojego życia (np. moja babka, oficjalnie Cyrla, w domu nazywana Cesią, najpierw jako imię oficjalne wybrała Czesława, a następnie Celina. Tylko zdrobnienie pozostało bez zmian).

Polskie imiona nadawali jednak nie tylko całkowicie zasymilowani Żydzi. Uważano je często za „ładniejsze”, nobilitujące, podczas gdy imiona żydowskie zdaniem wielu osób były brzydkie i ośmieszające. Dlatego też nawet w rodzinach niezbyt zasymilowanych uważano, że imiona polskie brzmią lepiej, w każdym razie w uszach Polaków. Jak z goryczą pisze Józef Lewandowski: „Wiedzieliśmy, że Chaim, czyli życie, Ryfka, Małka, czyli królowa, Srulek czyli Izrael, Jochanan, Mojżesz są imionami brzydkimi. [...] Więc i my, by umknąć pogardzie zmienialiśmy imiona, bo Bolesław, Piotr, Zygmunt, Hanna lub Anna przerobiona z nieszczęsnej Chany, były imionami ładnymi”¹²⁹. A zatem niekiedy nadawano polskie imiona dzieciom z rodzin rabinackich, choć już mówiących po polsku i związanych z polskim środowiskiem. Matka jednego z pamiętnikarzy, córka i żona rabina, wprawdzie nazywała się Chaja, ale koleżanki mówiły do niej Helena. Dzieciom nadała hebrajskie imiona – starszemu Naphtali, młodszemu Szmuel Icchaak. Imię jednak okazało się za trudne do wymówienia dla starszego dziecka, wówczas trzylatka. Nazwał braciszka Milek, imię przyjęło się w całej rodzinie. Starszego nazywano Tulek¹³⁰. Wywodzący się z ortodoksyjnej rodziny (dziadkowie byli tradycyjnymi Żydami) Stanley Robert Winawer pamięta tylko polskie imiona niektórych swoich kuzynów – co oznacza, że nawet konserwatywna część rodziny tylko tych imion, zwracając się do dzieci, używała¹³¹.

¹²⁷ M. Akavia, *Moje powroty...*, s. 31.

¹²⁸ T. Richmond, *Uporzeczywe echo...*, s. 289.

¹²⁹ J. Lewandowski, *Moja Atlantyda...*, s. 133–134.

¹³⁰ N. Lau-Lavie, *Zraniony lew...*

¹³¹ *The Winawer saga*, ed. by H. M. Winawer, London 1994, s. 212.

Dzieci przywiązywały wielką wagę do swych imion, przy czym, o ile używano więcej niż jednego imienia, zdecydowanie wołały polskie. „Prababcia uśmiechała się, gładziła mnie po głowie i wołała »Fejgele«. Tatusz powiedział, że to znaczy »ptaszek« i takie jest moje imię po żydowsku. Nikt, prócz babci, tak do mnie nie mówił. Dostałam imię Felicja po cioci mamusi, a to znaczy po polsku »Szczęśliwa«. Nie chciałam wcale tego »ptaszka« i wołałam być szczęśliwa”¹³².

Czasem dziecko, które nosiło żydowskie imię, podczas gdy inni członkowie rodziny mieli imiona polskie, miało poczucie krzywdy. Są nawet tacy pamiętnikarze, którzy uważają, że nadanie im żydowskiego imienia spowodowało, iż ich życie potoczyło się innym torem. Jak wspomina Natan Gros, gdyby nie to imię, nie zostałby prawdopodobnie Żydem. Był już głęboko zasymilowany, mimo że uczęszczał do gimnazjum hebrajskiego i obracał się w środowisku żydowskim, gdzie to imię ani go nie dekonspirowało, ani nie powinno utrudniać życia. „A jednak go nie lubiłem, jakoś mi przeszkadzało, może dlatego, że wrosłem głęboko w kulturę polską”¹³³. Miał nawet pretensje do rodziców, którzy jego braci nazwali Józef i Jerzy. Ale imię przypominało mu stale, że należy do świata żydowskiego, nie pozwoliło go całkowicie porzucić. „Nazywam się Natan i to było decydujące w moim życiu”¹³⁴.

Wśród rodzin zasymilowanych zazwyczaj dawano po prostu imiona polskie. „Nadano nam imiona chrześcijańskie, bo taki tam zwyczaj u rodzin żydowskich tzw. postępowych, w przeciwieństwie do konserwatywnych, tzw. polskich Żydów zachowujących tradycyjny strój, brodę, pejsy i język żydowski”¹³⁵.

Dzieci z rodzin zasymilowanych tak były przyzwyczajone – i to jeszcze na początku XX w. – do polskich form imion, że ze zdziwieniem reagowały na żydowskich kolegów noszących tradycyjne imiona – nie dlatego, że uważały te imiona za „gorsze”, ale dlatego, że w ogóle ich nie znały. Jak wspomina dziewczynka z niezbyt zasymilowanej rodziny, bawiąca się z dziećmi z rodziny całkowicie spolszczonej, jej prawdziwe imię zostało przyjęte ze zdziwieniem, uznane za „nieistniejące”. Zamiast dziwaczного i nieznanego imienia Machele zasymilowani przyjaciele używali imienia im znanego – Michalinka. Imię się przyjęło i zaczęło być używane także w rodzinie autorki wspomnień¹³⁶.

¹³² F. Nowak, *Moja gwiazda*, Białystok 1991, s. 8.

¹³³ N. Gross, *Kim pan jest, panie Grymek?*, Kraków 1991, s. 13.

¹³⁴ A. D. Pordes, I. Grin, *Ich miasto...*, s. 171.

¹³⁵ Daniel Maria od Najświętszego Serca Pana Jezusa (O. Rufeisen), *Połąknąłem haczyk...*, s. 27–28.

¹³⁶ H. Szereszewska, *Józef i Hana...*, s. 33–34.

Wielość imion pozwalała natomiast na posługiwanie się konkretnym imieniem w konkretnej sytuacji. Polskiego – i tylko polskiego – imienia używano w kontaktach z Polakami. Dzieci żydowskiej inteligencji były zazwyczaj zapisywane do szkoły polskiej jedynie pod imieniem polskim. Koledzy z klasy zwykle nie wiedzieli, czy jest to imię jedyne (choć czasem mogli podejrzewać, że nie), natomiast z reguły nie znali imienia żydowskiego. Jak wspomina Polak, chodzący do polskiego gimnazjum, w którym jednak większość młodzieży była pochodzenia żydowskiego: „Imiona wszyscy bez wyjątku mieli »polskie«, tzn. powszechnie używane przez katolików. Niewątpliwie były to imiona zmienione – Hersz na Henryk itp. Skoro bowiem byli obrzezani, to zapewne pierwotnie musieli mieć imiona żydowskie”¹³⁷.

Niektórych polskich imion raczej dzieciom, nawet z rodzin zasymilowanych, nie nadawano. Były to m.in. Krystyna i Krzysztof, a także Maciej – imię wśród Żydów ośmieszane (synonim prymitywnego chłopca). Jednak i takie przypadki się zdarzały, choć budziły na ogół zdziwienie. Jedna z pamiętnikarek miała siostrę Irenę-Krystynę. „Krystyna to już był szczyt, jako że imię to nawiązuje wprost do słowa »chrześcijanin«. A jednak nasza rodzina była rodziną żydowską”¹³⁸. Inna pamiętnikarka miała córkę Annę-Marię i wnuka Macieja¹³⁹.

Istniała zatem tendencja do dawania dzieciom imion, które ułatwiałyby im życie, nie stygmatyzowały i pomogły w karierze. Niektórzy z autorów uważają też, że była swoista moda na polskie imiona w asymilujących się rodzinach żydowskich: „wśród rodzin żydowskich dążących do asymilacji panował swoisty snobizm: dzieciom nadawano imiona chrześcijańskie”¹⁴⁰.

¹³⁷ R. Jachowicz, *Szkolny kolega*, [w:] *Żyli wśród nas...*, s. 99.

¹³⁸ M. M. Acher, *Niewłaściwa twarz. Wspomnienia ocalałej z warszawskiego getta*, Częstochowa 2001, s. 14.

¹³⁹ H. Szereszewska, *Krzyż i mezuzą*, Warszawa 1993.

¹⁴⁰ M. M. Acher, *Niewłaściwa twarz...*, s. 14.

Rozdział IV

Religia

Asymilacja nie musiała oznaczać całkowitego zerwania z żydowską religią, ani też przyjęcia chrztu. Nie mogła jednak współistnieć z tradycyjną, ortodoksyjną religią mojżeszową. W procesie asymilacji Żydzi musieli zrezygnować z części religijnych obyczajów. Nie dało się pogodzić ścisłego przestrzegania szabasu z wykształceniem, szczególnie na wyższym poziomie, prowadzenia koszernej kuchni z towarzyskimi kontaktami z Polakami. W efekcie, im bardziej rodzina była zasymilowana, tym mniej przestrzegała zasad religijnych. W gruncie rzeczy w wielu domach jako pozostałość judaizmu pozostało już tylko kilka elementów, w większym stopniu obyczajowych niż religijnych. Przede wszystkim obrzezanie synów, bar micwa, rzadziej uczęszczanie do chederu, do synagogi w Jom Kipur i uroczystości pogrzebowe, ponieważ Żydów można było pogrzebać wyłącznie na cmentarzu żydowskim.

Tym, co naprawdę różniło zasymilowaną inteligencję żydowską od Polaków, był stosunek do religii. Inteligencja polska mogła być jednocześnie wykształcona i religijna – zasymilowana inteligencja żydowska w zasadzie nie. Zdarzało się to tylko sporadycznie, budziło zdziwienie i pewną niechęć w innych asymilujących się rodzinach inteligenckich¹.

O ile w rodzinach inteligenckich widziano sprzeczność między zachowywaniem tradycji religijnych, a asymilacją, rodziny nieinteligentkie nie zawsze ją dostrzegały. „Wprawdzie przestrzegało się tradycji, mama zapalała świece w święta i jadło się koszerne, ale rodzice byli dość zasymilowani”². Wydaje się, że rolę odgrywa tu inne rozumienie asymilacji. Dla wielu rodzin nieinteligentkich wyznacznikiem asymilacji był język. Wśród inteligencji, posługującej się już od pokoleń językiem polskim, większą uwagę zwracano na obyczaje, upodobnienie się w stylu życia do rodzin polskich – a tu religia była wyraźną przeszkodą.

¹ M. Stawski, *Deszcz pada wszędzie*, Sztokholm 1981.

² J. Goldgraber, z domu Gerszweld, [w:] E. Isakiewicz, *Ustna harmonijka...*, s. 99.

Nie należy jednak sądzić, że asymilacja zawsze musiała oznaczać całkowite zerwanie z religią. We władzach gmin żydowskich niektórych większych miast zasiadali asymilatorzy, a pismo warszawskiej gminy wydawane było w języku polskim. Jednak, jak podkreśla Wacław Wierzbieniec, asymilatorzy nie znaleźli się w gminach z wyborów, były to zarządy komisaryczne, szczególnie na kresach, a władze faworyzowały asymilującą się inteligencję³.

Szabas

Jedną z najważniejszych zasad religii żydowskiej jest nakaz święcenia soboty – od zmierzchu w piątek do zmierzchu w sobotę. W tym czasie należy powstrzymać się od wszelkiej pracy, podróżowania, transakcji pieniężnych i stosować do wielu innych ograniczeń. „Nakaz święcenia soboty w religii mojżeszowej był zawsze o wiele bardziej rygorystyczny niż obowiązek przestrzegania odpoczynku niedzielnego w większości wyznań chrześcijańskich”⁴. W nowoczesnym świecie tradycyjne święcenie szabasu niezwykle utrudniało, jeśli nie wręcz uniemożliwiało, normalne funkcjonowanie Żydom żyjącym w obcych społecznościach.

W święto nie można było bowiem otwierać sklepów – a przy istniejącym w II Rzeczypospolitej zakazie handlu w niedzielę oznaczałoby to dwa dni przerwy, a zatem poważne obniżenie konkurencyjności. Nie można było posyłać dziecka do szkół państwowych – oprócz „szabasówek”, w których zajęcia nie odbywały się w sobotę. Tymczasem wiele egzaminów odbywało się właśnie w soboty. A więc rodziny asymilujące się, żyjące poza kręgiem ortodoksyjnej społeczności żydowskiej, nie bardzo mogły, nawet jeśli były wierzące, ściśle przestrzegać zaleceń szabasu.

Rodziny religijne, kulturowo i językowo zasymilowane, ale czujące się Żydami, szabasu na ogół przestrzegały – często ku zdumieniu znajomych i sąsiadów, którzy traktowali ich jak Polaków. Dziwiono się zatem, gdy okazywało się, że ci ludzie – tacy sami na co dzień – obracają się czasem w kręgu innej kultury, innych obyczajów. We wstępie do książki Miram Akavii Andrzej Kozioł tak pisał o ojcu autorki: „I w piątkowy wieczór, w sobotę, ojciec, na co dzień ubra-

³ W. Wierzbieniec, *Organizacje żydowskie o charakterze asymilatorskim we Lwowie w okresie II Rzeczypospolitej*, [w:] *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, red. K. Pilarczyk, Kraków 1997, s. 139.

⁴ J. Tomaszewski, *Ojczyzna nie tylko Polaków. Mniejszości narodowe w Polsce w latach 1918–1939*, Warszawa 1985, s. 102.

ny po europejsku, wędrował na Kazimierz w czarnym stroju, z głową otoczoną wielką aureolą sztrajmłu, tradycyjnego żydowskiego nakrycia. Znajomi Polacy patrzyli na niego z zażenowaniem – pan Weinfeld, zawsze tak wytworny, nagle jawił się w innej postaci. A pan Weinfeld z podniesioną głową znosił zdziwione spojrzenia, może nawet uśmieszki”⁵.

Na ogół w rodzinach inteligenckich, nawet tych, których członkowie sporadycznie chodzili do synagogi czy przestrzegali najważniejszych świąt, nie prowadzono kuchni koszernej ani nie przestrzegano szabasu. Bardziej skomplikowana sytuacja powstawała tam, gdzie ludzie wprawdzie nie byli głęboko religijni, ale jednak jeszcze nie całkowicie zateizowani. W tych rodzinach święcenie soboty należało do tradycji, którą chciano zachować. Pozostawała więc uroczysta szabasowa kolacja, ale w większym stopniu w wymiarze obyczajowym, niż religijnym. Posiłek ten pozostawał zatem już tylko zwyczajem, czasem okazją do rodzinnych spotkań, ale nie zawsze nawet podawano koszerne potrawy, nie przestrzegano też innych zaleceń szabasu. A zatem ze skomplikowanych obyczajów szabasowych pozostawał tylko jeden element – uroczysta kolacja przy zapalonych świecach w piątek, podczas gdy już sobota była normalnym, nieświętecznym dniem. W piątek wieczorem w rodzinie Natana Grossa wprawdzie była uroczysta kolacja w rodzinnym gronie, ale: „Matka zapalała świece, wprawdzie nie w czasie, który nakazywała religia, tylko dla tradycji je zapalała [...]”⁶. W sobotę normalnie chodzono do pracy i szkoły, nie przejmując się łamaniem przykazań.

Dzieci nie wynosiły zbyt wiele wspomnień z szabasowych wieczerzy, w pamięć wryły im się raczej drobne szczegóły, a nie religijny nastrój święta. Jeden z pamiętnikarzy zapamiętał jedynie, że przed piątkiem w wannie zawsze pływała ryba⁷. Inny przypomina sobie, że gdy bywał u dziadków: „U nich się obchodziło jakieś święta. Pamiętam, że w soboty jadło się czulent. Podtrzymywali tradycję, ale nie miało to charakteru kultywowania wiary”⁸.

W wielu zasymilowanych rodzinach nieinteligentkich przestrzegano jeszcze zwyczaju piątkowej kolacji i w dodatku – czego w rodzinach inteligenckich nie było już niemal nigdy – prowadzono koszerą kuchnię. Tu też jednak na tym kończyły się obchody szabasu. Nie przejmowano się innymi religijnymi zaleceniami dotyczącymi święcenia soboty. „Moi rodzice byli młodzi i nowocześni.

⁵ A. Kozioł, *Sny o dzieciństwie*, [w:] M. Akavia, *Moja winnica...*, s. I–II.

⁶ N. Gross, [w:] A. D. Pordes, I. Grin, *Ich miasto...*, s. 161.

⁷ S. Waydenfeld, *Droga lodowa*, Lublin 2002.

⁸ *Nie czuję się ofiarą, uważam, że to mnie wzbogaciło...* [rozm. z Markiem Sznajdermanem], [w:] B. Engelking, *Na łące popiołów...*, s. 168.

[...] W domu utrzymywało się raczej tradycję żydowską. Była koszerna kuchnia, w piątek paliło się świece, ale ojciec nie był specjalnie religijnym człowiekiem. Ze względu na dziadka chodził w sobotę do bóżnicy, ale potem biegał po urzędach załatwiać różne sprawy, czego nigdy nie zrobiłby dziadek⁹. W rodzinach nieinteligentnych, często mieszkających w dzielnicach żydowskich, pojawia się jeszcze jeden element. Mimo zaniku pobożności czasem przestrzegano starych zwyczajów. Jak się wydaje, w wielu wypadkach po to, by uniknąć plotek. „Nie wiem kto wierzył w Boga. Matka z pewnością wierzyła w światło świec, które zapalała w wieczór piątkowy, i w hebrajskie zaklęcia, które z przejęciem nad nim szeptała. Nie przestrzegaliśmy licznych nakazów i zakazów szabatu, ale piątkowa wieczerza była obowiązkiem, od którego nikt się nie mógł uchylić, i nie wolno było przy stole mówić o interesach”¹⁰.

W bardzo niewielu wypadkach – głównie w domach nieinteligentnych – zachowywano szabas jako święto o wymiarze religijnym. Ojciec chodził w sobotę do synagogi, rzadko jednak zabierał ze sobą dzieci. Natomiast w domach asymilujących się zakazy szabasowe budziły, szczególnie wśród dzieci, głęboką niechęć. Tym bardziej, że – nieprzystosowane do codziennego trybu życia – powodowały problemy rodzinne, które często zrażały dzieci i do religii żydowskiej, i wręcz do samych Żydów jako społeczeństwa. Przede wszystkim wynikał tu problem wyboru szkoły – asymilujące się dzieci chciały chodzić do polskich szkół, co było przy przestrzeganiu zasad religijnych niemal niemożliwe¹¹. Poza tym, jeśli chodziły do szkół polskich albo miały kolegów-Polaków, źle znosiły wyróżnianie się, swoją „inność”. Kolejny problem – zda się błaży, ale powtarzający się we wspomnieniach, a więc istotny – to kwestia palenia papierosów. Część dorosłych (częściej mężczyźni niż kobiety) przestrzegała jeszcze, mimo nikłej pobożności, podstawowych zasad szabasu, w tym zakazu zapalania ognia. To akurat wbiło się wyjątkowo w pamięć autorów wspomnień, bowiem na czas soboty część ojców rezygnowała z palenia papierosów, przez co radosne i uroczyste w zamierzeniu święto jawi się dzieciom jako uciążliwe lub wręcz nieznośne, ojcowie byli bowiem w bardzo złym humorze. „[Ojciec] Religijnych zakazów oczywiście przestrzega – stały się od lat tradycyjnym nawykiem, czymś normalnym, wyrazem samodyscypliny, bowiem od chwili błogosławienia świec, aż do końca dnia w sobotę – nie weźmie do ust papierosa. Nie udaje mu się jednak ukryć rozdrażnienia z tego powodu [...]”¹². Także innym pamiętnikarzom z tego

⁹ I. Gewerc-Gottlieb, *Mój Lublin szczęśliwy i nieszczęśliwy*, [w:] *Ścieżki pamięci...*, s. 20.

¹⁰ H. Grynberg, *Memorbuch...*, s. 19.

¹¹ Patrz rozdz. *Szkoły*.

¹² M. Piasecki, *Z Tomaszowa do Magnitogorska...*, s. 82–83.

samego powodu szabas jawił się wręcz jako horror. Leopold Infeld wspomina swego ojca: „Przez sześć dni w tygodniu był dla mnie dobry, miał dla mnie uśmiech, ciepłe słowo, ale w sobotę robił się straszny. Odrzuciwszy bowiem strój pobożnych Żydów, nie odrzucił ich religii i tkwił głęboko w tym ponurym ascetycznym świecie żydowskim, który zabrania palić w sobotę. Dziennie palił około trzydziestu papierosów [...]. Ale w sobotę palić nie było wolno!”¹³. Prawdopodobnie podobne wspomnienia mogą mieć także dzieci z niezasymlowanymi, tradycyjnymi domów. Tam jednak podobne niedogodności przyjmowane były zapewne w sposób bardziej naturalny, poza tym szabas traktowany był jako święto, co równoważyło w pewnym stopniu jego niewygodę. Tymczasem dla rodzin zasymilowanych i asymilujących się zakazy szabasowe nie były już naturalne, a atmosfera święta znacznie mniej widoczna.

Bardzo często wieczery piątkowej w ogóle nie organizowano w domu, chodzono na nią do domów dziadków lub dalszych krewnych, którzy jeszcze przestrzegali zasad religijnych. Część dzieci pamięta ją tylko z regularnych lub sporadycznych wizyt u dziadków. „Ja strasznie lubiłem święta i szabasy u dziadka [...]. Zapalone świece, wino na stole, łączność całej rodziny. [...] Czasem rodzice chcieli, żebym został w domu, bo za późno itd., ale ja wtedy robiłem awantury i mnie brali”¹⁴.

W bardzo wielu zasymilowanych domach całkowicie zanikł obyczaj piątkowej kolacji. Rodziny niewierzące po prostu nie święciły soboty, natomiast dzień wypoczynku, podobnie jak w rodzinach polskich, przypadał na niedzielę. Bardzo charakterystyczne są tu wspomnienia Wiktorii Śliwowskiej: „Wielkim świętem były niedzielne wypadki do kawiarni na ciastka lub lody, zależnie od pory roku”, a więc niedziela była tym dniem prawdziwie świątecznym, szczególnie obchodzonym¹⁵. Bywało, że w tych rodzinach dzieci w ogóle nie wiedziały o istnieniu szabasu. Jak wspomina jedna z autorek, sąsiedzi: „Chcąc się dowiedzieć, jakie tradycje religijne zachowują w domu, zapytali mnie, czy mamusia zapala świece w sobotę. [...] odpowiedziałam: »Po co? U nas jest elektryczność«”¹⁶.

¹³ L. Infeld, *Kordian, fizyka i ja...*, s. 126.

¹⁴ *A jednak czasem mieszam sny...*, s. 6.

¹⁵ *Pan Puchatek. Rzecz o Wacławie Józefie Zawadzkim*, do druku przygotowała W. Śliwowska, Warszawa 2006, s. 20.

¹⁶ S. Zylbersztajn, *A gdyby to było wasze dziecko?...*, s. 15.

Obrzezanie, bar micwa, koszerność

Jedynym elementem religijnym, który pozostał w niektórych całkowicie zateizowanych rodzinach, był obyczaj obrzezania chłopców¹⁷. Gminy żydowskie nie chciały rejestrować nieobrzezanych. Był to problem dla rodziców z zasymilowanych, niereligijnych rodzin. Nie chcieli oni tego obrzędu między innymi właśnie dlatego, by ich synowie nie odróżniali się od dzieci polskich. Ale naciski rodziny, kwestie administracyjne były trudne do obejścia. Dlatego też czasem z ulgą witano narodziny dziewczynki, bo wtedy nie trzeba było podejmować natychmiastowej decyzji, czy zostanie wychowana jako Polka, czy jako Żydówka. „Mamusia była bardzo szczęśliwa, gdy [...] urodziła córkę. Bo mój tatuś – Seweryn, jak go przezwąwała [Salomon] – nie pozwoliłby obrzezać chłopca, a dziadek umarłby ze zmartwienia, że ma nieobrzezanego wnuka”¹⁸.

Drugim elementem, który trudno było pominąć, była bar micwa. Także w rodzinach, w których niewielką wagę przywiązywano do religii, bar micwę wymuszało czasem środowisko, czasem krewni – w zasadzie, poza zupełnymi ateistami, większość rodzin zasymilowanych decydowała się na odprawienie tego obrzędu, choćby ze względu na to, że była to wielka uroczystość i święto dla dziecka. Zatem chłopcy musieli być zapoznawani z pewnymi elementami judaizmu. Zwyczajowo była to duża uroczystość, czasem jednak, w rodzinach niereligijnych, gdy rodzice nie byli nią zainteresowani, miała przebieg zupełnie symboliczny. „W październiku 1920 r. w moje trzynaste urodziny wuj, Zygmunt Beckman, u którego mieszkaliśmy, wyjął swoje Tefilin z woreczka i pokazał mi, jak należy je zakładać do modlitwy i zdejmować po niej. Nałożyłem je i zdjąłem pod jego nadzorem – po raz pierwszy i ostatni w życiu. I tak się odbyła moja bar micwa. Bez bożnicy, bez rabina i bez mego ojca”¹⁹.

Jeszcze rzadziej prowadzono koszerny dom, gdyż wiązało się to z ogromnym nakładem pracy i bardzo skomplikowanymi zasadami. Czasem pozostałością koszernej kuchni było podawanie typowo żydowskich potraw, które nie pojawiały się na polskich stołach, albo niejedzenie wieprzowiny. „Matka moja wyniosła ze swojego domu tradycję żydowskiej kuchni. Nie była religijna, a jeśli nasza kucharka nie znała świniny, to raczej z przyzwyczajenia do żydowskiego menu niż z dbałości o koszer”²⁰. Zaskakujące może być przestrzeganie niektórych zasad koszerności, przy wręcz dramatycznym łamaniu innych: „Kiedy jedliśmy

¹⁷ S. i W. Lederowie, *Czerwona nić...*, s. 13.

¹⁸ S. Zylbersztajn, *A gdyby to było wasze dziecko?...*, s. 14.

¹⁹ H. Reiss, *Z deszczu pod rynnę...*, s. 28.

²⁰ N. Gross, *Kim pan jest...*, s. 76.

szynkę w domu, to nie podawano jej na talerzu, tylko na papierze²¹. Zresztą, takie wspomnienia o jedzeniu szynki – symbolu najbardziej „niekoszernych”, zakazanych potraw – ma wiele osób wychowanych w Krakowie. Jedna z krakowskich pamiętnikarek uważa wręcz, że był to swoisty, krakowski obyczaj i w wielu wspomnieniach można znaleźć o tym wzmianki. Żydzi krakowscy twierdzili, że szynka jest odpowiednim jedzeniem dla rekonwalescentów, a jedzono ją na szklanych talerzykach. Osobliwe jest też, że często musiała zachodzić konieczność przywrócenia choremu zdrowia, skoro autorka wspomina, że szynkę kupowało się codziennie. W innej rodzinie, zasymilowanej, choć bardzo przestrzegającej tradycji, matka raz w tygodniu zabierała córkę do niekoszernego sklepu z wędlinami, żeby tam zjadła dla zdrowia bułkę z szynką²². Wzmianki o łamaniu zasad koszerności, często w tajemnicy przed najbliższymi, znajdujemy w wielu pamiętnikach młodzieży – ale nie tylko. Irena Roth Pipes wspomina, że jej ortodoksyjny dziadek, dzięki swojemu „aryjskiemu” wyglądowi, czasem wymykał się z domu do baru na kanapkę z szynką, nierzadko zabierając przy tym wnuczkę, którą zobowiązywał do utrzymania wyprawy w tajemnicy²³.

Koszerna kuchnia utrzymywana była jedynie w domach tradycyjnych, gdzie odejście od dawnego sposobu życia dopiero się zaczynało i dotyczyło czasem tylko jednej dziedziny życia – najczęściej szkoły. Dziewczynka, wychowywana w chasydzkim domu, która została posłana przez matkę do lewicowego, świeckiego gimnazjum – otrzymała polecenie od dyrektora szkoły, aby kupić szynkę dla inspektora. „Po prostu mnie zatkało. [...] To ja mam pójść po szynkę? W mojej rodzinie nikt, od dziada pradziada, tam nogi nie postawił. [...] Weszłam do sklepu i ledwo wystękałam, że proszę o tę szynkę. [...] Pędzę do szkoły, oddaję paczkę woźnemu [...] i proszę go, aby mi pozwolił zadzwonić do dziadziusia. Opowiadam dziadkowi moją historię i zanoszę się płaczem. Dziadek był bardzo niezadowolony. Stwierdza krótko, że zabrakło mi odwagi, aby odmówić²⁴. Widać tu jednak, że autorytetem w sprawach religijnych był dziadek, nie rodzice, zdecydowanie bardziej zasymilowani. Podobnie w innym domu tylko wzgląd na starsze pokolenie był przyczyną, że kuchnia pozostawała nadal koszerna, choć rodzice już religijni nie byli. „Mama pilnowała, żeby w domu było koszerne, bo dziadek, który nas często odwiedzał, był nabożny²⁵.”

²¹ D. Aleksandrowicz (R. Aleksandrowicz), [w:] A. D. Pordes, I. Grin, *Ich miasto...*, s. 67–68.

²² G. Stendig-Lindberg, [w:] *ibidem*.

²³ I. Roth Pipes, *Family Chronicle...*, s. 4.

²⁴ A. Cytryn, *Zeszyty*, [w:] L. Cytryn Bialer, *Dla ciebie Nelly...*, s. 11.

²⁵ Rozmowa z Pniną Grynszpan-Frymer, [w:] A. Grupińska, *Po kole...*, s. 77.

W innym domu tradycji przestrzegano z uwagi na ojca, choć matka nie była wierząca: „Nie była religijna, nie lubiła ograniczeń wynikających z dogmatów wiary i tradycji. Stosowała jednak pewne zasady w prowadzeniu domu, zgodnie z życzeniem męża”²⁶. Oczywiście, w tym wypadku „koszerność” była raczej na pokaz, pani domu nie przywiązywała wagi do jej religijnych aspektów. „W kuchni stało dużo naczyń i garnków, »mleczne« i »mięsne« oddzielnie, ale naszej Helenie, która zastąpiła Stasię i pomagała mamusi, często się myliło. Mama śmiała się i nie gniewała, byle tatuś nie widział. Przed podaniem ryby w piątek mamusia stawiała lichtarze na stole i zapalała świece, ale się nie modliła i nie zakrywała twarzy rękoma [...]. Tatuś mówił, że trzeba pamiętać jak bywało u rodziców, że to jest tradycja. U babci Marii w Białymstoku też nie było tak, jak u pani Wilnerowej, pewnie dlatego mamusia mówiła do Helenki, że »wszystko jedno« i nie gniewała się, jak coś pomyliła w kuchni z garnkami”²⁷.

Zazwyczaj jednak nawet tam, gdzie kuchnia była koszerna, złamanie przez dzieci zasad rzadko traktowane było jako poważne przekroczenie. Jedna z autorek, ze stosunkowo pobożnego domu, wspomina, że gdy bawiła się z polskimi dziećmi, czasem zdarzało jej się zjeść kanapkę z szynką; wywoływało to w rodzinie konsternację, ale raczej śmiech niż skandal²⁸. Jedna z pamiętnikarek wspomina swoich sąsiadów: „Pamiętam ich dlatego, że w naszym koszernym domu nie wolno było jeść szynki, więc kiedy miałam ochotę na szynkę, szłam do nich”²⁹. Matka wiedziała o tym, ale patrzyła przez palce – córka była niejadkiem i matka była zadowolona, że w ogóle ma ochotę cokolwiek jeść. Jednak nie zdradzała tych wyczynów córki przed bardziej pobożnym ojcem. Częściej jednak kuchnia była taka, jak w typowych domach polskich, a dzieci nawet nie orientowały się, że Żydzi mają swoiste przepisy dotyczące żywności. „Nie jedliśmy potraw żydowskich. Pewnego razu matka mojej mamy wysłała nam z Lublina paczkę z gęsim smalcem. Mama wspomniała mi przy tej okazji, że Żydzi nie jedzą wieprzowiny – i to była cała moja edukacja o kuchni żydowskiej. [...] Choć sami nie przestrzegaliśmy żadnej tradycji kulinarnej, to ojciec okazywał tolerancję tym, którzy dochowywali wierności obyczajom”³⁰. Uderza w tym cytacie fakt, że niepotępanie tych, którzy nadal prowadzili koszerny dom, uważane było w środowisku żydowskiej inteligencji za przejaw tolerancji – a więc

²⁶ F. Nowak, *Moja gwiazda*, Białystok 1991, s. 22.

²⁷ *Ibidem*, s. 16.

²⁸ I. Kisiełewska, z domu England, *W dziadku moje korzenie*, [w:] *Losy żydowskie...*

²⁹ S. Lewin-Lax, [w:] *Pamiętam każdy dzień...*, s. 105.

³⁰ M. M. Acher, *Niewłaściwa twarz...*, s. 20.

pozostawanie przy dawnych obyczajach musiało być raczej niespotykane i niezbyt dobrze widziane.

Wrogo odnosiły się do ścisłego przestrzegania zasad judaizmu dzieci z rodzin inteligenckich. Uważały, że praktyki religijne, prowadzenie koszernej kuchni, niekorzystnie wyróżnia ich dom spośród domów rówieśników. Wywodzący się z tradycyjnej, wierzącej rodziny dentystów Mieczysław Stawski miał pretensje do rodziców, że przestrzegali wszystkich świąt, szabasu, koszernej kuchni. „Personel nasz domowy obejmował dwie, a niekiedy i trzy osoby. Mimo to, ilekroć wracałem ze spaceru na obiad, zastawałem matkę w ciężkich wypiekach. Musiała doglądać kuchni gwoli religijnego trybu gotowania. [...] Nienawidziłem tego kieratu koszerności, który zabierał matce najlepsze lata”³¹. Autor twierdzi wręcz, że prowadziło to do wyobcowania i odrzucania jego rodziny w środowisku inteligenckim.

Pokolenia

Od drugiej połowy XIX w. widać zmiany w religijności żydowskiej w Polsce. Nie było to wprawdzie odchodzenie od wiary, ale przeobrażenia zachodzące w związku z docieraniem na tereny polskie Haskali. Wprawdzie nie objęła ona w szerszym zakresie mas żydowskich z małych miasteczek, ale oddziaływała na żydowską klasę średnią, która odchodziła od ortodoksji³². To pozwalało w znacznie szerszym zakresie brać udział w życiu społeczeństwa polskiego.

Wyraźnie widać, jak religijność asymilujących się rodzin malała z pokolenia na pokolenie. Zazwyczaj dziadkowie byli wierzący (choć zdarzały się rodziny niereligijne od pokoleń), rodzice przestrzegali już tylko niektórych zasad wiary, często nie z własnej potrzeby, ale dla usatysfakcjonowania dziadków, a dzieci miały o religii nikłe pojęcie, czasem tylko znały pewne obyczaje, tradycje świąteczne, nie przywiązywały jednak do nich wagi. „Dziadziu był bardzo pobożny, tatuś mniej, a dzieci jeszcze mniej!”³³. Odchodzenie od religii zaczynało się czasem już w poprzednich pokoleniach. Kobieta, której rodzina wywodziła się z Działoszyc, stwierdza, że z pięciu synów pradziadka tylko jej dziadek był jeszcze człowiekiem naprawdę religijnym³⁴. Młodsze pokolenie było mniej religijne „we wszystkich wymiarach”. Rzadziej uczęszczano do synagogi – od co-

³¹ M. Stawski, *Deszcz pada wszędzie...*, s. 34.

³² L. N. Powell, *Trouble memory Anne Levy...*, s. 27.

³³ S. Manheim (E. Holländer), [w:] A. D. Pordes, I. Grin, *Ich miasto...*, s. 224.

³⁴ L. N. Powell, *Trouble memory Anne Levy...*, s. 27.

dziennego obowiązku przechodząc do uczestnictwa w nabożeństwach jedynie w największe święta, zrzucano tradycyjne stroje, a nawet coraz rzadziej przestrzegano podstawowej zasady koszernej kuchni, która obowiązywała jeszcze w domach starszego pokolenia. „Pokolenie moich dziadków uczestniczyło w modłach dwa razy dziennie, pokolenie moich rodziców w soboty i święta, młodzież mojego pokolenia tylko w święta. Jednocześnie młodzież zarzucała tradycyjny strój i ubierała się podobnie jak młodzież polska. Coraz częstsze były przypadki nieprzestrzegania przez młodzież koszerności potraw. Byli tacy co jedli wszystko, ale tak, żeby ich inny Żyd nie widział”³⁵. Pamiętnikarze zauważali tę prawidłowość nie tylko we własnej rodzinie, ale i wśród innych, asymilujących się. „Zasadniczo, jak w większości rodzin, pokolenie dziadków było religijne. A nasz dom już nie”³⁶.

Dosyć trudno znaleźć relacje o życiu religijnym rodzin, a szczególnie o ewolucji modelu religijności, ponieważ zazwyczaj dzieci wychowywano w duchu całkowicie niereligijnym lub religia występowała tylko jako zbiór pewnych tradycji, element odświętny. W wielu wypadkach rodzice zerwali z religią, stali się ludźmi całkowicie zlaicyzowanymi od razu po wyjściu z domu rodzinnego. Niezależnie, czy odbywało się to w formie buntu, czy powolnego zrywania z tradycją, swoje dzieci wychowywali bardzo konsekwentnie bez religii. Przynajmniej w sferze religii – jak piszą niektórzy pamiętnikarze – rodzice pragnęli się asymilować. Stąd na przykład choinki na Boże Narodzenie³⁷.

Mało jest rodzin zarazem religijnych i asymilujących się. Stąd niezwykle cenne są wspomnienia Leopolda Infelda, wywodzącego się z jednocześnie pobożnej i asymilującej się rodziny, który opisuje proces stopniowego „gubienia” pewnych elementów religii. Jego rodzice byli ludźmi wierzącymi, przestrzegającymi większości – ale już nie wszystkich – nakazów religii mojżeszowej, z drugiej strony jednak posyłali dzieci do polskich szkół. Przede wszystkim, jak stwierdza autor, ściśle dostosowywanie się do wymogów religii było niemożliwe dla osób pracujących. Opisuje przemiany zachodzące w jego rodzinie: „Moi rodzice byli religijni [...]. W sprawach religii byli rzecznikami łagodnego, powolnego postępu. Zakres przepisów rytualnych, których się trzymali, był ściśle zdefiniowany. Dumni byli z postępu, który uzyskali, i z tradycji, którą utrzymali. Jak każda grupa żydowska na Kazimierzu, mieszała oni swój cocktail religijny w swoisty sposób, przekonani [...] że każde odchylenie na lewo jest przeciwko istotnym regułom religii, a każde odchylenie na prawo jest niecywilizowaną

³⁵ A. Potocki, *Żydzi rymanowscy...*, s. 68.

³⁶ D. Aleksandrowicz (R. Aleksandrowicz), [w:] A. D. Pordes, I. Grin, *Ich miasto...*, s. 67.

³⁷ G. S., [w:] *Awakening lives...*, s. 264–265.

oznaką przesądów religijnych. [...] Moja matka pierwsza w swej rodzinie nie obcięła włosów wychodząc za mąż i odmówiła włożenia peruki [...]. Mój ojciec zaś pierwszy w swej rodzinie nosił strój europejski, a nie jedwabny chałat i czapkę z trzynastoma ogonkami [...]. To były granice, do których posunęli się moi rodzice. Ale w tych granicach strzegli surowo przepisów nałożonych im przez religię i przez nich samych”³⁸.

Wielu pamiętnikarzy urodziło się w rodzinach, które albo właśnie zmieniały swoje religijne obyczaje, albo niedawno je zmieniły. Działo się tak na skutek zetknięcia z kulturą polską, nawet w rodzinach, gdzie asymilacja dopiero czyniła pierwsze kroki. Ojciec autora wspomnień, syn ortodoksyjnego Żyda z małego miasteczka przestrzegał wprawdzie jeszcze wielu zasad, ale z biegiem lat z kolejnych rezygnował: „w postępowym domu moich rodziców też było oczywiste, że nie wolno jeść wieprzowiny, tak samo jak potraw mięsnych razem z mlecznymi. [...] Gdy dorastałem, coraz więcej przybywało wątpliwości. [...] Z czasem powstawały konflikty, głównie z powodu ubrania i fryzury. Zasada »odgradzania się« w diasporze, która miała uchronić Żydów od »rozpłynięcia się« wśród innych narodów, z wolna traciła zwolenników”³⁹. Pod koniec lat trzydziestych religijność ojca autora coraz bardziej zanikała, utrzymywane były jeszcze pewne formy, ale raczej jako tradycja. „Ale od wiary ojciec jakby się oddalał. Nieczęsto odwiedza dom modlitwy [...]. Trudno powiedzieć, gdzie kończy się wiara, a zaczyna tradycja. Dziadek w czasie wolnym zagłębiał się w Biblii, a ojciec nigdy tego nie czynił. Bardziej od biblijnych interesował się współczesną rzeczywistością”⁴⁰. Urodzony w 1927 r. pamiętnikarz z Łodzi wspomina: „Gdy przybyłem na świat, rodzina nasza miała już okres reformy odzieżowej za sobą. Mój ojciec nosił »europejskie« ubranie, ale był religijny i dlatego głowę miał zawsze nakrytą. Gdy wychodził na ulicę wkładał melonik [...]. W domu nosił bardzo lekką okrągłą czapkę o podwyższonym rondzie [...]. Młode pokolenie zachowywało się inaczej: nakrywano głowę jedynie w czasie modlitwy”⁴¹. Zdarzało się, że najstarsze dzieci w rodzinie wychowywane były jeszcze tradycyjnie, młodsze – już nie.

Tam, gdzie rodzice byli nadal pobożni, zazwyczaj dziadkowie byli pobożni znacznie bardziej. Dziadkowie, których pamięta autor wspomnień, byli ortodoksami, z długimi białymi brodami, rodzice wprawdzie byli religijni i prowa-

³⁸ L. Infeld, *Szkice z przeszłości. Wspomnienia*, Warszawa 1964, s. 7–8.

³⁹ M. Piasecki, *Z Tomaszowa do Magnitogorska...*, s. 10.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 82–83.

⁴¹ S. Rogoziński, *Moje szczęśliwe życie...*, s. 25–26.

dzili kosztowny dom, ale ojciec już nawet nie nosił jarmułki⁴². Widać więc, że nawet stosunkowo pobożni, zasymilowani Żydzi nie chcieli na zewnątrz odróżniać się od społeczeństwa polskiego.

Bardzo często zdarzało się, że zasymilowana, niezwiązana już z judaizmem rodzina miała wśród najbliższych krewnych ludzi głęboko wierzących, najczęściej dziadków. Scenariusze były wówczas różne. Czasem dochodziło do całkowitego zerwania kontaktów. Zasymilowana rodzina nie miała ochoty afiszować się posiadaniem wśród swych krewnych tradycyjnie ubranych i religijnych Żydów, a z drugiej strony ortodoksyjni Żydzi czasem wyrzekali się swych bezbożnych dzieci.

O ile do zerwania nie doszło, a rodzice utrzymywali z dziadkami dobry kontakt, czasem ustępowali w niektórych sprawach, by zadowolić własnych rodziców. Wyprawiali święta, uczyli dzieci podstaw hebrajskiego, wyprawiali synowi bar micwę. Dzieci stykały się z religią, odwiedzały dziadków i tam uczyły się choćby elementarnych podstaw judaizmu. Zazwyczaj bardzo lubiły spędzanie świątecznych dni u dziadków, tym bardziej, że w zasymilowanych domach święta na ogół nie były zbyt okazałe i celebrowane⁴³.

Zatem z pewnymi elementami tradycji żydowskiej spotykano się raczej w domach dziadków niż rodziców. Wobec tego nie tworzyły one jednak zwartej całości, a przede wszystkim nie były osią życia ani zasadami, które należało stosować w życiu codziennym. Znajomość obyczajów religijnych często sprowadzała się do znajomości pewnych tradycyjnych potraw, niektórych świąt czy też do obyczaju kolacji szabasowej, jednak nie tyle religijnej, co zwyczajowej. Jest to niezwykle charakterystyczne zjawisko, szczególnie tam, gdzie religijność była powierzchowna, utrzymywana tylko ze względu na starsze pokolenie. „Religię żydowską pamiętałem z dzieciństwa jedynie jako kraj uroczych zabaw i smakołyków. Do Bar Micwe przystąpiłem jedynie dlatego, że wówczas jeszcze przebywaliśmy w Krakowie, a więc obu dziadkom nie podobna było uczynić wielkiego wstydu”⁴⁴.

W wielu wypadkach dziadkowie stanowili jedyną łączność z tradycją i religią żydowską. Rodzice, nie chcąc ich martwić, uczęszczali do synagogi i przestrzegali podstawowych zasad judaizmu. „Ojciec nie chodził do bóżnicy. [...] Jak go dziadek poprosił, żeby przystąpił do minjanu, to siedł, jak nie – to tego unikał”⁴⁵.

⁴² A. Neuman-Nowicki, *Struggle for Life During the Nazi Occupation of Poland*, tłum. i wyd. S. Stambowsky Strosberg, Nowy Jork 1998.

⁴³ Patrz rozdz. *Święta*.

⁴⁴ S. Morawski, *Kto-m zacz?*, [w:] *Losy żydowskie...*, s. 88.

⁴⁵ M. Gobernik (M. Fraenkel), [w:] A. D. Pordes, I. Grin, *Ich miasto...*, s. 133.

W domu tej pamiętnikarki prowadzono też kosztowną kuchnię, tylko po to, by dziadkowie mogli ich odwiedzać, inaczej nigdy by nie przyszli, a więzi rodzinne chciano utrzymywać. Jednak, jeśli związki z religią opierały się tylko na tym, zazwyczaj raptownie wygasają po śmierci dziadków. Świadczy to, jak małą wagę przywiązywano do religii i świąt – najwyraźniej nie było żadnej wewnętrznej potrzeby kontynuowania tradycji: „byłam wychowana w kompletnym ateizmie. Nawet z tradycją żydowską utraciłam wszelki kontakt mając dziewięć lat – w dniu śmierci moich dziadków, którzy, choć nie byli zbyt pobożni, utrzymywali jednak tradycyjne święta żydowskie”⁴⁶.

Dziadkowie, patrzący z pewnym przerażeniem, jak rosną ich wnukowie, nieznający nawet modlitwy i niebędący nigdy w życiu w synagodze, czasami starali się nadrobić braki w ich edukacji. Bardzo często wszystko co wiązało się z edukacją religijną załatwiał i opłacał dziadek. „Wiedząc, że moi rodzice, całkiem już zasymilowani, nie przekażą mi nic z tradycji żydowskiej, opłacał prywatne lekcje hebrajskiego [...]”⁴⁷. Dzieci buntowały się bardziej lub mniej otwarcie, rodzice zaś patrzyli na ten bunt pobłażliwie. „Nas, dzieci, dziadek zmuszał rano do modlenia się po hebrajsku, ale ponieważ nie tłumaczył znaczenia słów, to nie bardzo nam szła modlitwa i chyba w końcu zrezygnował”⁴⁸. Zazwyczaj próby te kończyły się klęską. Było to spowodowane między innymi tym, że dla rodziców, którzy dla świętego spokoju godzili się na pewne ustępstwa wobec poprzedniego pokolenia, były to tylko „dekoracje”, sami nie przywiązywali do tych spraw większego znaczenia. Nie zależało im też, aby dzieci wyniosły cokolwiek z lekcji hebrajskiego czy religii żydowskiej, ani tym bardziej, by stały się religijne. Dochodziło nawet do tworzenia mitów na użytek dziadków. Ojciec zgodził się, aby syn nie przystąpił do bar micwy. Najwyraźniej jednak nie miał odwagi zawiadomić o tym dziadków. Wobec tego dziadkowie przysłali z okazji uroczystości, która faktycznie się nie odbyła, wspaniałe prezenty – między innymi zegarek, pierwszy w całej klasie⁴⁹. Czasem, jeśli dzieci były przywiązane do dziadków, z miłości do nich starały się wypełniać pewne religijne przykazania, nie kierując się jednak wiarą, ale tradycją. „Dziadek był niezwykle religijnym Żydem – dużo się modlił, często pościł, a jego codzienne menu składało się z chleba, jednego śledzia i herbaty. [...] Dziadkowi dużo zawdzięczam i chociaż moi rodzice wychowali mnie zupełnie bez religii, chcąc uczcić dziadka i podtrzymać umiłowaną przez niego tradycję, podjąłem się kontynuowania rodzinnych spot-

⁴⁶ H. Aszkenazy-Engelhard, *Pragnęłam żyć. Pamiętnik*, Warszawa 1991, s. 84.

⁴⁷ *A jednak czasem miewam sny...*, s. 6.

⁴⁸ I. Bronner, *Cykady nad Wisłą...*, s. 9–10.

⁴⁹ Rodzina Hirsbergów, [w:] Z. Pakuła, *Siwe kamienie...*, s. 127.

kań z okazji świąt żydowskich. Koledzy wyznania mojżeszowego nauczyli mnie wtedy modlitwy po hebrajsku⁵⁰.

Zaskakujące być może, jak często dziadkowie, choć sami bardzo pobożni, nie wymagali pobożności od reszty rodziny, tolerowali osłabienie uczuć religijnych w kolejnych pokoleniach. Zdawali sobie chyba sprawę, że jest to walka z wiatrakami, która może najwyżej doprowadzić do rozluźnienia, albo nawet zerwania więzi rodzinnych. To zjawisko zachodziło już przed I wojną światową, a po niej jeszcze się nasiliło. „Mimo przestrzegania dawnych zwyczajów w stroju i ścisłego dotrzymywania przepisów religijnych, pradziadek zacofanym nie był i odnosił się z wyrozumiałością do pewnego rozluźnienia w wykonywaniu tradycyjnych obrzędów i zachowywaniu zwyczajów w życiu codziennym swojej rodziny. Dziadek [...] odziedziczył po nim tę mądrą wyrozumiałość, co przy stopniowej zmianie nastawienia do religijności formalistycznej pozwalało unikać tarć i nieporozumień w rodzinie⁵¹. Ku zaskoczeniu dzieci, rodzice i dziadkowie pozwalali bez awantur, których oczekiwano, rezygnować ze specjalnego stroju, wyglądu. „Do czternastego roku życia ojciec mój nosił chałat i krótkie, kręcone pejsy, ale strój ten działał na niego odstręczająco, a w miarę postępu w naukach ojciec obojętniał coraz bardziej na sprawy religijne. Wreszcie miał tego dość i postanowił ściąć pejsy. Zrobił to, mimo że niezmiernie obawiał się gniewu dziadka, wobec tego przez kilka dni nie zjawiał się przy stole. [...] ojciec z drżeniem, oczekując burzy, ukazał się przy obiedzie. Dziadek natychmiast zauważył, w czym rzecz, spojrzał surowo, ale zupełnie spokojnie powiedział »A ty myślisz, że cała mądrość tkwi w pejsach?«. Na tym się skończyło i, mimo że ojciec rzucił później i chałat, dziadek nie wrócił więcej do tej sprawy⁵².

To zjawisko nasiliło się znacznie w okresie powojennym. Dziadkowie stawali się bardziej tolerancyjni nawet dla sporego przekraczania zasad religijnych, sami też często asymilowali się, przynajmniej w dziedzinie stroju. Jeden z pamiętnikarzy wspomina swojego pobożnego dziadka, który wykazywał niezwykłą pobłażliwość dla dzieci i wnuków, które odchodziły od obyczajów religijnych. Gdy doniesiono mu, że jego wnuk chodzi bez nakrycia głowy, „miał podobno zapytać: a bez czapki to on już nie jest moim wnukiem?”. Dziadkowie nie tyle godzili się wewnętrznie z przemianami, jakie zachodziły, ile zdawali sobie sprawę, że ich protesty będą bezowocne. Procesów asymilacyjnych nie dawało się powstrzymać zakazami. Dorosła córka pewnego pobożnego Żyda mieszkała w Berlinie i często zatrzymywała się u zasymilowanych znajomych. Jej matka

⁵⁰ Z. Przygoda, *Niezwykłe przygody...*, s. 21.

⁵¹ O. Kofler, *Żydowskie dwory...*, s. 42.

⁵² *Ibidem*, s. 87.

chciała, by ojciec zwrócił córce uwagę, że kuchnia tam nie jest koszerna i nie powinna u nich bywać. „A na to dziadek: czy chcesz, moja Surciu, bym ja mojej własnej córce, do grzechu jedzenia świniny dodał jeszcze grzech nieposłuszeństwa?”⁵³. Dziadkowie, aby utrzymać dobry kontakt z dziećmi, nie krytykowali nawet nieprzestrzegania najbardziej podstawowych wymogów religijnych, na przykład zaniechania postu w Jom Kipur. Jak wspomina swojego dziadka córka przedwojennej inteligenckiej rodziny z Tarnowa: „Pamiętam [...] jak w Sądny Dzień przychodził z bóżnicy, wchodził z przedpokoju do kuchni, potem do pokoju. Podchodził do pieca i tam coś się gotowało, no i coś się jadło w międzyczasie. A dziadek mówił z uśmiechem: »widzę, że tu wszyscy poszczą«”⁵⁴.

Wypadki odwrotne – gdy rodzice byli pobożniejsi od dziadków – zdarzały się bardzo rzadko. Łączyło się to zazwyczaj z odchodzeniem od asymilacji. Wówczas w rodzinie panował autentyczny fanatyzm religijny, przeciw czemu buntowały się dzieci. Jedna z pamiętnikarek wspomina, że tak nie podobała jej się atmosfera pobożnej szkoły, gdzie obowiązywał specjalny strój, że przeniosła się do babci, która nie zmuszała jej do chodzenia do tej szkoły⁵⁵.

Najbardziej zaskakiwać może to, że dzieci, nawet ze stosunkowo mało zasymlowanych rodzin, traktowały pobożność dziadków jako rzecz normalną, natomiast pobożność rodziców była czymś zaskakującym, wymagającym wyjaśnienia i usprawiedliwienia – nie mogła być więc częsta w domach przyjaciół i kolegów. Horacy Safrin wspomina: „W przeciwieństwie do ojca, który raczej zasługiwał na miano ateisty, matka moja była praktykującą i ze wszech miar oddaną sprawom pozaziemskim wyznawczynią judaizmu. Wychowana w odeskim liceum, zaraziła się, być może, pobożnością od swoich prawosławnych koleżanek”⁵⁶.

Religia w domu

Większość dzieci, wychowanych w rodzinach inteligenckich, nie miała nawet takich śladowych wspomnień dotyczących religii. Tam, gdzie rodzice czy dziadkowie byli jeszcze w jakiś sposób związani z judaizmem, ich wiara była na ogół niezbyt głęboka. Co jednak najbardziej charakterystyczne – nie zależało im

⁵³ I. Kisiełewska, z domu England, *W dziadku moje korzenie*, [w:] *Losy żydowskie...*, s. 7.

⁵⁴ M. Melchior, *Zagłada a tożsamość...*, s. 86.

⁵⁵ S. R. Kałowska, *Uciekać...*

⁵⁶ H. Safrin, *Ucieszne i osobliwe historie...*, s. 48.

szczególnie na przekazaniu jej dzieciom. Pewne obyczaje – tak, ich religijny sens – niemal nigdy. W wielu domach, w których rodzice byli jeszcze pobożni, dzieci nie uczono zasad religijnych, nie wymagano od nich praktykowania. Czasem uczono dzieci pewnych modlitw i zasad, nie przywiązywano jednak do tego specjalnej wagi. „Nauczono mnie kilku modlitw, które szybko uleciały mi z pamięci. Piątkowe wieczory i inne święta żydowskie były w naszym domu obchodzone uroczyście”⁵⁷.

Częściej w domu w ogóle nie prowadzono żadnego wychowania religijnego, czasem cedowano ten obowiązek na szkołę czy wynajętych nauczycieli, natomiast rodzice nie angażowali się w nie prawie wcale⁵⁸. Wiele domów było po prostu laickich, nie mówiono w nich o religii⁵⁹.

Jeśli nawet ktoś z rodziny był wierzący, bywało, że nie afiszował się z tym, uważając religię za sprawę osobistą, a nie wartość przekazywaną następnym pokoleniom. Dochodziło do tego, że dziecko, widząc rodziców odprawiających obrzędy religijne, nie bardzo rozumiało, co właściwie robią. „Nie byliśmy pobożni, nie prowadziliśmy koszerne gospodarstwa, ja nie mówię w jidysz. [...] Ale każdego ranka mój ojciec zakładał szal modlitewny i tefillin i zwracał się w kierunku Jerozolimy. Przypuszczam, że się modlił. Był hojny dla ubogich [...]”⁶⁰. Zresztą codzienne modły nie przeszkodziły ojcu posłać córki do polskiej szkoły im. św. Jadwigi.

Nawet jeśli rodzice chodzili czasem do synagogi, nie zwracali uwagi ani na to, czy dzieci tam chodzą, ani jak się w niej zachowują. Nawet w rodzinach niezbyt zasymilowanych, zachowujących religijne obyczaje, rzadko karcono dzieci za niewłaściwe zachowanie się podczas nabożeństw czy wręcz naśmiewanie się z religii. Może dlatego, że sami rodzice starali się przestrzegać zewnętrznych oznak pobożności, ale czasem czynili to tylko na użytek dzieci, po kryjomu łamiąc podstawowe zasady religii mojżeszowej. Dzieci widziały lekceważący stosunek własnych rodziców do religii i z tego – a nie z idealistycznych wskazań tychże rodziców – czerpały wzory. Jak opowiada Józef Hen: „Kiedy dziś wspominam swoją dziecinną pobożność, stwierdzam ze zdziwieniem [...], że była ona pozbawiona bigoterii. [...] Przeciwnie, ludzie z mgłą w oczach marnoczący modlitwy wydawali mi się komiczni, podobnie jak mojemu bratu, i do naszych ulubionych zabaw należało udawanie bóżnicy, z czego robiliśmy niezłą

⁵⁷ C. Folman-Raban, *Nie rozstałam się z nimi...*, s. 20.

⁵⁸ Patrz rozdz. *Szkoły*.

⁵⁹ *Nie przeżyłem rewizjonizmu* [rozm. z prof. Jerzym Holzerem], [w:] M. Bajer, *Blizny po ukąszeniu...*, s. 52.

⁶⁰ G. Krebs-Seifer, [w:] *Pamiętam każdy dzień...*, s. 88.

hecę i nawet mamę brzuch bolał ze śmiechu. W najważniejsze święta lubiłem jednak chodzić do bóżnicy, bo miałem swoje ulubione modlitwy. [...] Mama w wieczór Sądnego Dnia szła do bóżnicy jak na koncert, najważniejszy był dla niej występ kantora [...]. Mniejsza o moją własną religijność – wybaczałem sobie jej koślawość – ale co do ojca, to chciałem, żeby był wzorem pobożności. [...] A ojciec jakoś nie bardzo. Aby zbyć. Raczej tylko poddawał się tradycji. Modły odbębniał. Później bywały oznaki, że jadał na mieście wieprzowinę⁶¹.

Młódzież chodziła czasem w święta z rodzicami do bożnicy, jednak nie po to, by brać udział w nabożeństwach, ale raczej ze względów towarzyskich. „Ojciec mój ograniczał do minimum swój kontakt z Panem Bogiem. Umiał się modlić, ale rzadko robił użytek z tej umiejętności. [...] Moi rodzice chodzili do synagogi, mianowicie do »Starej Bóżnicy«, gdzie modlił się mój dziadek (ojciec matki), któremu ja i mój brat składaliśmy tam krótkie wizyty, starając się jak najszybciej wydostać na świeże powietrze i otrząsnąć z przytłaczającej atmosfery. Chętnie natomiast chodziłem do templu, ponieważ tam w ogrodzie można było się zobaczyć ze znajomymi panienkami⁶².

Zasymilowani Żydzi wybierali inne synagogi, niż Żydzi tradycyjni i ortodoksyjni. Inteligencja najczęściej wybierała synagogi liberalne, reformowane, z kazaniami w języku polskim. „Do liberalnej synagogi przychodzili przede wszystkim syjoniści, zabiegający o żydowskie państwo w Palestynie, a także żydowscy intelektualści utrzymujący luźny związek z żydostwem i określający się raczej jako żydowscy Polacy niż jako polscy Żydzi⁶³. Pamiętnikarze wspominają, że w tych synagogach była zupełnie inna atmosfera niż w tradycyjnych, do tego stopnia, że dla ortodoksyjnych Żydów było to niedopuszczalne odstępstwo. „Na rogu ul. Jagiellońskiej i Serbańskiej była świątynia żydowska, która nazywała się Tempel. Tam to było zupełnie inaczej. Wszystkie modlitwy były w 90% w języku polskim. Kobiety i mężczyźni siedzieli razem. Oni tyle zmienili i tyle obrządków i tradycji wyrzucili, że pobożni Żydzi nie uważali ich za Żydów. Tam chodziła żydowska inteligencja, nikt nie miał brody, tam noszono cylindry. Dla mnie tam było lekko się modlić, ale jednak będąc tam czułem się jak w kościele katolickim⁶⁴. Może warto zwrócić uwagę na ostatnie zdanie, z którego wynika, że autor „bardziej u siebie” czuł się w kościele niż w tradycyjnej synagodze.

Jeszcze częściej dzieci z rodzin inteligenckich wychowywane były w domach całkowicie niereligijnych. Nie miały pojęcia o zasadach judaizmu ani o żydow-

⁶¹ J. Hen, *Nowolipie...*, s. 64–65.

⁶² H. Ritterman-Abir, *Nie od razu Kraków zapomniano*, Izrael 1984, s. 71.

⁶³ M. Anstadt, *Dziecko ze Lwowa...*, s. 132.

⁶⁴ I.-I. Felder (J. Fields), [w:] *Pamiętam każdy dzień...*, s. 63.

skich obyczajach. „Szabatu nie obchodzono, świec nie zapalano”⁶⁵. Czasem tylko raz w roku ojciec chodził do synagogi, a i to zwykle nie z pobożności. „Do religii nie byłem przyzwyczajony, nie wiedziałem jej w domu, w szkole zaś miałem nauczycieli, którzy nie starali się, albo nie umieli przedstawić jej w odpowiedniej formie. Ojciec nigdy nie chodził do synagogi, chyba w wigilię sądnego dnia, by posłuchać pięknej melodii Kol Nidrej. Ojciec życzył sobie, bym poznał język hebrajski, miałem nauczycieli, ale nic z tego nie wyszło”⁶⁶. Równie często w ogóle nie utrzymywano żadnych związków z judaizmem, rodzice nie chodzili do synagogi nawet w wielkie święta, nie znali zasad religii. Jak wspomina Roman Polański: „Moi rodzice nigdy nie byli praktykujący. Matka była tylko po części Żydówką. Oboje uważali się za agnostyków i nie uznawali potrzeby religijnego wychowania dzieci”⁶⁷.

Wielu rodziców już wcześniej przeszło przez okres buntu religijnego, tym bardziej więc nie tylko nie zmuszali dzieci do praktyk religijnych, ale wręcz zależało im na tym, aby dzieci nie były związane z żadną religią. „Rodzice moi byli ateistami. Ślub brali w Katowicach, bo tylko tam można było uzyskać ślub cywilny, nie poddali nas żadnym obrządkom według żadnej wiary, nie chodziliśmy do żadnego kościoła”⁶⁸. Rodzice, często wywodzący się z pobożnych rodzin, zerwali w młodości z religią i nie chcieli mieć z nią więcej nic wspólnego, do tego stopnia, że nawet jeśli częściowo praktykowali, zabraniali tego dzieciom. „Matka [...] pochodziła z tradycyjnej, pobożnej rodziny, ale trudno powiedzieć, żeby była religijna. Ojciec był zdecydowanym ateistą, a Irka wprost »wojującą bezbożnicą«. [...] Matka nie była pobożną Żydówką, niemniej zawsze pościła w Sądny Dzień, choć mnie z Irką zabraniała. Mówiła, że w tym dniu ktoś w rodzinie powinien pościć”⁶⁹. Dzieci nie znały żadnych przepisów religii mojżeszowej, nie wiedziały jakie są święta żydowskie, ani czym jest koszerna kuchnia. Rodzice nie tylko nie uznawali za konieczne wprowadzać ich w tajniki judaizmu, ale świadomie unikali tego tematu. Mieli absolutnie dosyć pobożności, wpajanej im w dzieciństwie, kontroli środowiska żydowskiego nad przestrzeganiem zasad religijnych i chcieli uchronić przed tym dzieci. „Chodzi o to, że Żydzi w Polsce, zwłaszcza na prowincji, byli w przeważającej większości nabożni. [...] Moi rodzice byli ateistami i, mimo że oboje pochodzili z chasydzkich rodzin (a może właśnie dlatego), manifestacyjnie nie przestrzegali żadnych

⁶⁵ S. i W. Lederowie, *Czerwona nić...*, s. 13.

⁶⁶ F. Mantel, *Wachlarz wspomnień...*, s. 64.

⁶⁷ R. Polański, *Roman*, Warszawa 1989, s. 20.

⁶⁸ A. Margolis-Edelman, *Ala z elementarza*, Londyn 1994, s. 17.

⁶⁹ K. Zybert, *Nie dobity*, [w:] *Losy żydowskie...*, t. II, s. 399.

przepisów religijnych, między innymi koszernego jadła⁷⁰. W rezultacie wiele dzieci nie znało podstawowych zasad religijnych, nigdy nawet o nich nie słyszało, nawet jeśli w dalszej rodzinie nadal byli wierzący Żydzi. „Rodzina wiedziała, że mamusia jest niereligijna, ale nie śmieli z nią o tym mówić. Mamusia, która z takim trudem i odwagą torowała sobie drogę do samodzielnego myślenia, chciała mi zaoszczędzić walki z własną rodziną. Ona wierzyła, że sama znajdzie swą drogę do wiary. Nie miałam z czym walczyć, bo nie dostałam nic gotowego. Nie wiedziałam czym jest modlitwa i żadnych praktyk religijnych nie znałam. Nie miałam pojęcia o Bogu⁷¹.”

Pobożne domy to raczej domena rodzin nieinteligentnych, w których asymilacja dopiero się rozpoczynała. Presja środowiska była tam czasem tak silna, że przestrzegano zasad judaizmu nawet mimo asymilacji czy sceptycyzmu religijnego. Zdarzało się też – co nigdy nie miało miejsca w rodzinach inteligentnych – że rodzice brali wyłącznie ślub religijny, w związku z tym dzieci uważane były oficjalnie za nieślubne i nosiły panieńskie nazwisko matki⁷².

W rodzinach nieinteligentnych rzadszy był demonstracyjny ateizm rodziców, częstsza zaś sytuacja, gdy wprawdzie należeli oni do gminy żydowskiej i czasem chodzili do synagogi, ale nie przywiązywali do religii istotnej wagi. Była raczej częścią tradycji, rytuału, niż prawdziwą wiarą. Interesujące jest także, że również takim ludziom chyba nie zależało na przekazaniu swej religijności dzieciom. Nie zabierali ich do synagogi, nie przejmowali się wpływem chrześcijańskich służących i chrześcijańskich szkół, bywało również tak, że przy dziecku snuto rozważania na tematy religijne, nie tając swoich rozterek i wahań. Henryk Markiewicz pisze o swych rodzicach: „Ich religijność była jednak płytka i letnia, ograniczała się do najbardziej podstawowych rytuałów i zwyczajów. Ojciec przy tym nie taił swoich sceptycznych wątpliwości⁷³. Zaskakiwać może, że nawet rzeczywiście wierzący ojcowie często nie troszczyli się o przekazanie swojej religijności dzieciom. Zadowalali się powierzchowną religijnością, uczestnictwem w nabożeństwach i obrzędach, ale nie dbali ani o głębszą wiarę religijną, ani też o zapoznanie dzieci – nawet synów – z podstawami tej wiary. Chłopiec wychowany w niewielkim miasteczku, w dużym procencie zamieszkałym przez Żydów, tak wspomina swego ojca i wychowanie religijne: „Ojciec był bardzo religijny, ale nie przeszkadzało mu to wcale omijać niektóre, zbyt rygorystyczne,

⁷⁰ E. Gessen, *Drogi, których nie wybieramy*, Warszawa 1998, s. 12.

⁷¹ S. Zylbersztajn, *A gdyby to było wasze dziecko?...*, s. 15.

⁷² *To, co dostałem od życia i od Boga, to jest akurat...* [rozm. z Józefem Sewerynem], [w:] B. Engelking, *Na łące popiołów...*

⁷³ H. Markiewicz, *Mój życiorys polonistyczny...*, s. 7.

sztynne przepisy. Poza tym okazywał duże zrozumienie dla dzieci, które podrastając, powoli ale zdecydowanie ulegały nowym prądom. Ojciec nie lubił tak zwanych chasydów-fanatyków, których uważał za dwulicowych. [...] Wychowywał swoje dzieci w duchu religijnym, a ponieważ religijność jego była powierzchowna i sprowadzała się właściwie tylko do praktyk religijnych bez głębszej znajomości ksiąg, byliśmy bardziej niż inne dzieci naszego środowiska podatni na wpływ z zewnątrz”⁷⁴.

Często też ojciec i matka różnili się stopniem pobożności, co było dla dzieci bardzo widoczne i na pewno przyczyniało się do ich mniejszego zainteresowania religią, rodzice nie prowadzili bowiem jednolitej „polityki wychowawczej”. „Mama [...] była wierząca. Widzę ją błogosławiącą świece w piątek o zachodzie słońca. [...] Tylko my, dzieci staliśmy obok mamy, ojciec wracał do domu później. Nie sprzeciwiał się mamie, tolerował jej religijne obrządki. To mama utrzymywała w domu żydowskie tradycje. Kiedy nadchodziły duże święta – Nowy Rok i Sądny Dzień, to mama wynajmowała miejsca w synagodze [...]. Utkwił mi w pamięci związany z tym następujący epizod: Mama stoi w sypialni odświętnie odziana [...]. Ojciec, odziany w codzienne ubranie, nie przygotowuje się wcale do pójścia z mamą. [...] Mama błaga, usiłuje przekonać, tłumaczy, że to wstyd żeby poszła sama i że przecież zapłaciła za dwa miejsca. [...] Mama zaczyna płakać i koniec końców tata przebiera się i rodzice idą razem do synagogi”⁷⁵.

Modele odchodzenia od wiary u dzieci i młodzieży

Nawet – a może właśnie wówczas – gdy dom był religijny, dzieci mówiące po polsku, kształcące się w polskich szkołach i uważające się za Polaków uznawały religię i jej trudne do przestrzegania zasady za przeszkodę w dalszej asymilacji. Spolonizowani Żydzi widzieli też pewną sprzeczność między postępującą asymilacją a swoją wiarą. Oddaje to dobrze wiersz Juliusza Feldhorna *Mój świat*:

Duże dziecko lka we mnie do rąk matki uścisku,
Detonacje natchnienia powalają mnie z nóg,
Wtedy w krzewie płonącym, na samotnym urwisku
Mówi ze mną po polsku – twarzą w twarz – mój Bóg⁷⁶.

⁷⁴ B. Moszkowicz, *Na spotkanie rzeczywistości*, Sztokholm 1996, s. 6, 8.

⁷⁵ L. Ulrych, *Naprawdę widzę...*, s. 36.

⁷⁶ *Międzywojenna poezja polsko-żydowska...*, s. 96.

Wiele osób uznawało wyznawanie religii mojżeszowej za „wstecznicstwo”, wstydzilo się tradycyjnie ubranych rodziców. Dla wielu dzieci religijność rodziców była zawadą, odczuwały niemiło, że różnią się oni od innych, że inaczej się ubierają, zachowują. Leopold Infeld pisze o swoich mieszanych uczuciach względem religijności ojca – jak nie pasowała ona do asymilującego się domu rodzinnego: „Dzieci wyrosły w atmosferze polskiej, w polskich szkołach, a ich ojciec nosił w sobotę czapkę z trzynastoma ogonkami i ledwie mówił po polsku”⁷⁷. Aleksander Wat, choć syn chasyda, wspomina swoją niechęć do religii jako typową: „Tak że nie miałem żadnego wtajemniczenia w religię i w ogóle ją ignorowałem. [...] miałem negatywny stosunek do religii, jaki mają wszyscy Żydzi asymilowani. I rzeczywiście to jest moim zdaniem religia, która musi się skończyć”⁷⁸.

Czasem nalegania dziadków, aby wychowywać dzieci w duchu religijnym, stanowiły największą przeszkodę dla tego wychowania. Wnuki, nauczone w domu, że religia nie jest istotnym składnikiem życia, uznawały wtrącanie się dziadków za kłopotliwe i nieuzasadnione. Kontrast między wymaganiami domu rodzinnego i domu dziadków powodował, że wybierano wzorce bliższe, domowe: „dość szybko straciłem wiarę w Boga. Stało się to chyba wskutek ścierania się dwóch światów mojego dzieciństwa: z jednej strony surowi ortodoksi i ich niezrozumiałe dla mnie zasady, z drugiej rodzina mamy, naruszająca większość tych zasad beztrąsko i bez widocznych konsekwencji”⁷⁹. Stosunkowo często owocowało to jeszcze niechęcią do dziadków i do podtrzymywania z nimi kontaktów. Wiele osób wspomina, że właściwie jedyną rzeczą, jaka interesowała dziadków, było ich wychowanie religijne i postępy w hebrajskim.

Stosunek młodych ludzi do własnej religii na ogół był albo całkowicie obojętny, albo wręcz wrogi. Obojętność była charakterystyczna raczej dla domów, w których rodzice nie wymagali przestrzegania zasad, choć czasem sami byli jeszcze silnie związani z judaizmem. Uważali jednak, że jest to nie do utrzymania w zmieniającym się świecie, obawiali się też może utraty kontaktu z dziećmi. Stąd czasem bardzo wierzący rodzice zezwalali, by ich dzieci odchodziły od tradycyjnej religii. Z takiej rodziny wywodził się Aleksander Wat. Pisze o swoim ojcu: „Był renomowanym kabalistą, sam cadyk z Góry Kalwarii przysyłał do niego swoich teologów po interpretację ciemnych tekstów. [...] Sam był bardzo pobożny, ale pobłażliwie wysłuchiwał moich argumentów z darwinowskich broszur, byłem ateistą wojującym w siódmym roku życia. [...] Ale ta tolerancja

⁷⁷ L. Infeld, *Kordian, fizyka i ja...*, s. 129.

⁷⁸ A. Wat, *Mój wiek...*, s. 219.

⁷⁹ M. Anstadt, *Dziecko ze Lwowa...*, s. 103.

ojca spowodowała, że chociaż już czytałem w trzech obcych językach, nie wyszedłem poza pierwsze rozdziały Genesis – nad czym dotąd ubolewam. Matka moja była zapewne wierząca, ale niepraktykująca⁸⁰. Wat potwierdza w innym miejscu, że ojcu nie zależało na religijnym wychowaniu dzieci. „Mój ojciec był chasydem, ale mój ojciec wcale nie dbał, nawet prawdopodobnie by nie chciał, żeby dzieci szły jego drogą, bo wiedział, że to jest niemożliwe. Nigdy nie robił żadnych prób. Jeszcze mój najstarszy brat uczył się hebrajskiego, Biblii, może nawet znał Gemarę. Ale już mój brat starszy o dziesięć lat [...] wie jeszcze mniej niż ja. Więc dom był właściwie bezbożny”⁸¹.

Tam, gdzie rodzice nadal byli pobożni i wymagali tego od dzieci, często rodził się zdecydowany bunt. Młodzież nie tylko traciła wiarę, ale dawała temu wyraz w sposób demonstracyjny. Wydaje się, że stosunkowo częste bunty, sabotowanie nauki religii i języka, były spowodowane tym, że sami rodzice widzieli pewną beznadziejność swoich wysiłków. Niektórzy zatem pozwalali na bunt, sądząc, że jest on nieuchronny, inni starali się przemocą utrzymać dziecko przy judaizmie. Obie te postawy prowadziły do tego samego – demonstracyjnego zerwania.

Leopold Infeld opisuje szczegółowo, jak doszło do jego zerwania z religią. Przyczynił się do tego ojciec. Gdy syn skończył 13 lat, musiał, zgodnie z zasadami judaizmu, odprawiać codzienne modły. Ojciec wymagał tego nawet w czasie ciężkiej, obłożnej choroby syna. W tym momencie młody Infeld zaczął uświadamiać sobie, że ten rytuał jest bezsensowny, że jest to dla niego niepotrzebna udręka. Zrezygnował więc z codziennych modłów. „To był początek. Podczas następnych kilku miesięcy, krok za krokiem, popełniałem wszystkie możliwe grzechy przeciwko rytuałowi. Przestałem się modlić, pisałem w sobotę, popełniłem największy grzech: w post Sądneho Dnia zjadłem trefną kiełbasę w restauracji”⁸². Oczywiście jego oszustwo wyszło stosunkowo szybko na jaw, gdy ojciec odkrył, że filakterie są zakurzone i nieużywane od miesięcy. Skończyło się na laniu sprawionym przez skrajnie zdenerwowanego ojca śpiącemu synowi, na ucieczce młodego Infelda z domu i wreszcie – na prezencie od ojca, który po paru tygodniach milczenia i wrogości skapitulował i zdecydował się na gest pojednania. Ojciec pogodził się ze zmianą, nawet stał się wobec syna czulszy i łagodniejszy.

Takie właśnie demonstracje, łamanie szabasu na oczach innych, częstsze były u młodzieży, w domu której przestrzegano jeszcze zasad religijnych – nawet

⁸⁰ A. Wat, *Dziennik bez samogłosek...*, s. 184.

⁸¹ Idem, *Mój wiek...*, 218.

⁸² L. Infeld, *Szkice z przeszłości...*, s. 14–15.

w sposób umiarkowany. Znacznie częściej czynili tak chłopcy niż dziewczęta. Było to wyraźne odcięcie się od starych zasad i obyczajów, w taki sposób, aby szybko cała żydowska społeczność miasteczka czy dzielnicy była poinformowana o tym, że dana osoba nie chce mieć już nic wspólnego z religią. Często było to dla rodziców bardzo bolesne przeżycie, nie tylko z powodu odstępstwa dzieci, ale też ze względu na ostracyzm społeczności żydowskiej wobec ludzi, którzy nie potrafili właściwie wychować własnego potomstwa. „To »kontestowanie« wobec rodziców przyjmowało niekiedy śmieszny charakter i było bolesne dla rodziców, którzy w dalszym ciągu pozostawali religijni. Oto na przekór przynoszę do domu »trefną« wieprzową kiełbasę i zjadam ją na oczach rodziców, w sobotę palę papierosy w domu, [...] w sądnym dniu palę papierosy przed bożnicą, co w oczach wiernych jest straszliwym bluźnierstwem i wyzwaniem. Niezwłocznie donoszą o tym Ojcu. Pali się ze wstydu i bólu, ale nie może temu zaradzić”⁸³.

Buntem skończyły się też próby wychowania na rabinów braci Mühlsteinów. Jeden z nich, według krążących plotek, aby się wykręcić od egzaminu, uwiódł cadykowi córkę. Skończyło się to zerwaniem obu braci z rodziną, całkowitą asymilacją, a nawet chrztem jednego z nich⁸⁴.

Młodzież, która się asymilowała, wchodziła w środowisko polskie, czy też żydowskie, ale bardziej zasymilowane, przestawała przestrzegać zasad religijnych, ponieważ stawały się one dla niej coraz bardziej dalekie. Ich środowisko zachowywało się zupełnie inaczej, młodzież nie chciała pozbawiać się rozrywek w soboty, możliwości wspólnych zabaw, wspólnego jedzenia. Nie widziała zresztą podstaw, by to robić – żydowskie zwyczaje religijne stawały się w coraz większym stopniu egzotyką, wspomnieniem czasów dziadków. „Młodsze pokolenia coraz częściej odchodziły od kręgu tradycyjno-biblijnego. Początkowo nie był to proces świadomy. Po prostu obchody dni świątecznych, przymus wstrzymywania się od jakichkolwiek czynności w soboty, stawały się coraz bardziej nudne. Nabrały charakteru egzotyki”⁸⁵. W wypadkach bardziej wierzących rodzin zerwanie nie szło aż tak daleko, ale pewne rytuały religijne zaczynały młodzieży ciążyć, uznawano je za przestarzałe i upokarzające. Dziewczyna, która chodziła do mykwy, zbuntowała się pod wpływem żydowskich, ale bardziej zasymilowanych kolegów, w wieku 17 lat. „W 1938 r., kiedy skończyłam siedemnaście lat, powiedziałam »Więcej nie pójdę«. Należałam wtedy do Chaluc Hacair [...]. Młodzież była tam bardziej zasymilowana i śmiali się ze mnie, że chodzę do mykwy. [...] Kiedy powiedziałam w domu, że nie chcę chodzić,

⁸³ B. Moszkowicz, *Na spotkanie rzeczywistości...*, s. 29.

⁸⁴ K. Bleszyński, *O mnie i nie o mnie*, Łódź 1963.

⁸⁵ I. Kowalska, I. Merżan, *Rottenbergowie znad Buga*, Warszawa 1989, s. 68.

ojciec spuścił mi lanie. Matka była tolerancyjną kobietą. Powiedziała: »Dobrze, nie chodź, ale nie mów ojcu«⁸⁶. Strykowski wspomina, że wstydził się ojca-mełameda i chederu w domu. Mimo że rodzina była bardzo religijna, w wieku dojrzewania zarówno on, jak i jego koledzy z gimnazjum zaczęli odchodzić od religii. Jeśli któryś modlił się, to tylko dlatego, że był pilnowany przez rodzinę: „zbyt dużo było pokus, żeby zwykły Żyd mógł dotrzymać kroku chasydom i rabinom. Dogmatyzm i surowość spowodowały w pewnej chwili rozluźnienie i pojawiły się zewnętrzne formy asymilacji. Ja dość szybko za młodu wpadłem w tę pułapkę i nie miałem wyrzutów sumienia”⁸⁷. Rodzice byli bezsilni. Ojcowie stosowali czasem kary cielesne, ale to nic nie dawało. W przypadku Strykowskiego – jak i wielu innych Żydów z ortodoksyjnych rodzin – religię zastąpił syjonizm, ale syjonizm połączony z asymilacją lub co najmniej akulturacją.

Bywało też tak, że dziecko wychowane w środowisku polskim, ale w rodzinie nadal utrzymującej pewne obrzędy religijne, nie czuło się dobrze w synagodze podczas żydowskich świąt. Miało poczucie, że nie należy już w całości do tego świata, nie czuło jedności z religią żydowską, z drugiej strony jednak nie były to obrzędy i obyczaje obce. „Obrzędy owe miały dla mnie coś z magii, choćby przez swą zagadkową dwuznaczność. Były z jednej strony bliskie, domowe, gdyż włączone w doroczny rytm rodzinnego życia, a z drugiej – obce, zimne i odpychające przez to, że istniały pośrodku zupełnie odmiennych zwyczajów przeważającej masy innowierczej społeczności”⁸⁸.

Duży wpływ miało też zetknięcie z religią katolicką. Tam, gdzie dom był niezbyt religijny, a dziecko za pośrednictwem służącej i szkoły spotykało się na co dzień z dwiema religiami, okazywało się, że często nie było w stanie przyjąć całkowicie jednej i równie całkowicie odrzucić drugiej. W efekcie w czasie dorastania przestawało w ogóle wierzyć: „religia nie odgrywała w moim życiu większej roli. Judaizm poznawałem na lekcjach religii; o chrześcijaństwie dowiadywałem się po trosze z literatury, po trosze z »Przewodnika Katolickiego« i »Dzwonu Niedzielnego«, które to pisma pożyczałem od... naszej służącej. Stopniowo traciłem wiarę i w ostatnich latach przed wojną stałem się agnostykiem”⁸⁹.

Wiele osób podkreślało, że judaizm pozostawał wyznawaną religią już tylko w dokumentach. Leopold Infeld stwierdza, że gdy próbował określić się jako Polak wyznania mojżeszowego, to nie było to już ściśle określenie: „[...] owo

⁸⁶ T. Richmond, *Uporczywe echo...*, s. 396.

⁸⁷ J. Strykowski, *Ocalony na Wschodzie...*, s. 38.

⁸⁸ H. Vogler, *Autoportret z pamięci...*, s. 16.

⁸⁹ H. Markiewicz, *Mój życiorys polonistyczny...*, s. 34.

»wyznanie mojżeszowe« oznaczało tylko wiarę moich ojców, a nie moją⁹⁰. Niektórzy nawet przeciwstawiali się wpisywaniu religii mojżeszowej do dokumentów i próbowali wystąpić z gminy: „[...] nigdy nie czułem się »mojżeszowy« w sensie religijnym. Wprost przeciwnie, kiedy była ku temu okazja, stwierdzałem, że jestem »bezwyznaniowy«, co miało dla mnie pewien walor polityczno-społeczny. Zresztą tak się złożyło, że na wiosnę 1939 r. napisałem krótki liścik do Kahału Żydowskiego w Krakowie, stwierdzając uczciwie, że skoro jestem niewierzący, może nie powinienem figurować na liście członków gminy⁹¹.

Chrześcijaństwo

Dzieci, wychowywane w domach ateistycznych czy nawet pobożnych, ale w których nie zwracano uwagi na ich religijną edukację, czasem miały więcej kontaktów z religią chrześcijańską niż z judaizmem. Często w żydowskich domach były chrześcijańskie służące czy niańki, które przy okazji spacerów z dziećmi zabierały je do kościołów. Jedna z mieszkanek Krakowa opisuje z sentymentem swoją nianię. „Oczywiście, Polka! Bardzo pobożna, chodziłam z nią do wszystkich kościołów⁹². Pierwsze wejście do obcej świątyni było trudnym przeżyciem dla dzieci, które z rodzicami nigdy nie przestąpiły progę kościoła. Bały się, że popełniły grzech, sprzeniewierzyły się zasadom własnej religii. Kiedy jednak okazywało się, że nic złego się nie dzieje, zaczynały być zainteresowane, a nawet zafascynowane wnętrzem świątyni. Jak wspomina jedna z pamiętnikarek, Jańcia – służąca – „pewnego razu zabrała mnie nawet w wielkiej tajemnicy przed wszystkimi dorosłymi do kościoła. Było to dla mnie pamiętne przeżycie. Bałam się okrutnie, że sprzeniewierzyłam się nie tylko swojemu Bogu, ale również Temu Drugiemu i że za to, zaraz tutaj, w tym miejscu, spotka mnie jakaś straszliwa kara. [...] Po jakimś czasie, kiedy się przekonałam, że grom z jasnego nieba nie kwapi się, aby we mnie uderzyć, zaczęłam się dyskretnie rozglądać. Podobało mi się. Było nawet ładniej niż w wielkiej synagodze, gdzie zresztą również nie bywałam zbyt często⁹³. Te wizyty w kościele były dla wielu dzieci wielką przygodą, miały smak „zakazanego owocu” i dzięki temu były czymś niezapomnianym, odświętnym.

⁹⁰ L. Infeld, *Kordian, fizyka i ja...*, s. 180.

⁹¹ J. Berent, *Piechotę z Krakowa...*, s. 83.

⁹² S. Adler (R. Kührneich), [w:] A. D. Pordes, I. Grin, *Ich miasto...*, s. 12.

⁹³ R. Wermuth, *Spotkałam ludzi. Historia o tragicznym początku i niezwykłym zakończeniu*, Poznań 2002, s. 66.

Dla dzieci, które nigdy wcześniej nie były w świątyni lub chodziły do synagogi bardzo rzadko, kościół był miejscem szczególnym. Dla wielu z nich było to jedyne zetknięcie z religią. Lubiły te wizyty, zapach kadzidła, świece i obrazy na ścianach. „Już co najmniej od siódmego czy ósmego roku życia byłem dziecinnym darwinistą i ateistą, ale [...] Anusia prowadziła mnie potajemnie do kościoła na nieszpory i to wpłynęło na mnie. Wyobraź sobie dziecko jeszcze z żydowskiego domu i te świece, ta muzyka”⁹⁴.

Dzięki niańkom dzieci żydowskie zapoznawały się z przebiegiem mszy, znały od środka więcej kościołów niż synagog. Oglądały żłobki w kościołach w Boże Narodzenie, zwiedzały na wakacjach wiejskie kościółki⁹⁵.

Niezapomniane, silne przeżycia wiązały się raczej właśnie z potajemnymi wizytami w kościele niż z odwiedzaniem synagog w towarzystwie rodziców. Jak wspomina dziewczynka ze stosunkowo pobożnej, żydowskiej rodziny, która regularnie z rodzicami uczęszczała do synagogi: „W drodze do domu niania wstępowała do kościoła Redemptorystów [...]. Byłam małą dziewczynką; kiedy raz weszłyśmy obie w ciemne wnętrza nawy głównej; zabrzmiały dzwony, zahuczały organy, niania uklękła a ja omdlałam z wrażenia. Odtąd żaden inny, tylko ten kościół napawał mnie lękiem; nie ogromny Mariacki, nie [...] św. Andrzeja na Grodzkiej, a już nigdy w świecie kościół parafialny na rynku podgórskim”⁹⁶.

Dla wielu dzieci odwiedzany regularnie ze służącą kościół stawał się miejscem bliższym, bezpieczniejszym, bardziej „własnym” niż synagoga, do której chodziły tylko sporadycznie z rodzicami. Obyczaje kościelne były dla dzieci z zasymilowanych rodzin bardziej zrozumiałe i bliskie, niż ponury nastrój synagogi, szczególnie w Jom Kipur. „W niedzielę Marysia [służąca] zabierała mnie do kościoła. Porównywałam go z synagogą, do której chodziłam dwa razy do roku razem z rodzicami odwiedzić modlących się dziadków. Sądny Dzień. Czarne ubrania. Płacz. Nieznany język. Na dole mężczyźni owinięci w białe, błyszczące chusty. Kobiety osobno na balkonie. Kościół katolicki wydawał mi się bliższy. Światła, kwiaty, śpiew, kazanie po polsku z dodatkiem łaciny. Rodziny siedzące razem”⁹⁷.

Nie zawsze rodzice byli nieświadomi tego, że służąca zabiera dziecko do świątyni chrześcijańskiej. Bardzo zaprzyjaźniona z panią domu służąca, która faktycznie była „drugą matką” dla dziecka, regularnie co niedzielę zabierała dziewczynkę do kościoła i nie wywoływało to żadnych protestów, choć nie

⁹⁴ A. Wat, *Mój wiek...*, s. 219.

⁹⁵ A. Neuman-Nowicki, *Struggle for Life...*

⁹⁶ H. Nelken, *Pamiętnik z getta...*, s. 35.

⁹⁷ M. Slowes, *Moje trzy życia...*, s. 13–14.

ulega wątpliwości, że matka orientowała się, co się dzieje. „W niedziele chodziłam z Agnieszką [służącą] do kościoła. [...] Ubierała mnie w najlepsze sukienki i wiązała mi we włosach dużą błękitną kokardę, trzymała mnie za rękę i szliśmy razem, równym krokiem”⁹⁸.

Niania często świadomie próbowały nawracać swoich podopiecznych i niekiedy osiągały rezultaty, między innymi dlatego, że rodziców w ogóle nie interesowało religijne wychowanie dzieci. Poza tym, szczególnie wśród inteligencji, niania spędzała z dziećmi znacznie więcej czasu i rodzice nie zawsze orientowali się, jak przebiega opieka nad dziećmi. „Niania, jak chyba wszystkie nianie, była bardzo pobożna. Chodziła więc ze mną do kościoła [...]. Oczywiście nikt o tym nie wiedział, nikt po prostu nie zwrócił na to uwagi”⁹⁹. Podczas wizyt w kościele siedmioletnia wówczas dziewczynka stale wpatrywała się w obraz św. Tereski, która wkrótce stała się jej ideałem. Za swoje pieniądze kupiła w kościele żywoty świętych, a następnie, po długich tygodniach oszczędzania, Biblię ze złotym krzyżem na okładce. Rodzice o tym nie wiedzieli – nie dlatego, że ukrywała to przed nimi, ale po prostu nie było o tym mowy. Niania nauczyła ją także modlitw, które odmawiała co wieczór, klęcząc, a na wakacjach klękała przed świętymi obrazami, które wisały w chłopskiej chacie.

Czasem opiekunki posuwały się dalej. Francuska bona próbowała zaprowadzić powierzoną sobie dziewczynkę do kościoła i tam ochrzcić, tylko wcześniejszy powrót rodziców do domu uniemożliwił ten plan¹⁰⁰. W innym domu, mimo że ojciec wywodził się z bardzo pobożnej rodziny, to sam do synagogi chodził bardzo rzadko i równie rzadko zabierał tam dzieci i wraz z żoną nie protestowali, gdy chrześcijańskie nianie prowadziły ich dzieci do kościoła, a nawet uczyły je odmawiania katolickich modlitw. Współlistniały zatem ze sobą dwie religie, dwa obyczaje, z których żaden nie był do końca własny. „Zarówno pierwsza niania, jak i późniejsze guwernantki często odwiedzały ze mną i siostrą kościoły [...]. Zdarzały się również okazje, bardzo rzadkie, kiedy towarzyszyliśmy ojcu wystrojonemu w cylinder i matce w eleganckim futrze do bogato wyposażonej synagogi. [...] Te sporadyczne wizyty w domach bożych mało miały wspólnego z cowieczornym paciorkiem grzecznie odmawianym pod okiem niani Nowakowej czy kolejnych guwernantek [...]”¹⁰¹.

Dzieci poznawały kościoły i religię chrześcijańską za pośrednictwem służących nie tylko wówczas, gdy te zabierały je na msze czy nawracały. Sądząc ze wspo-

⁹⁸ D. Schereibaum, *Na szczyt...*, s. 243.

⁹⁹ A. Margolis-Edelman, *Ala z elementarza...*, s. 17.

¹⁰⁰ Z. Szymańska, *Byłam tylko lekarzem...*

¹⁰¹ E. Cunge, *Uciec przed Holocaustem...*, s. 10.

mnień, w wielu domach służąca, która pracowała tam wiele lat, stawała się przyjaciółką, a często i powiernicą pani domu. Wówczas uczestniczono w pewnych katolickich ceremoniach religijnych. Na przykład jeden z pamiętnikarzy, ze stosunkowo pobożnej i obchodzącej żydowskie święta rodziny, niósł tren sukni w czasie kościelnego ślubu służącej¹⁰². Do ciężko chorych służących wzywano księdza.

Niekiedy sami rodzice prowadzili swoje dzieci do kościołów. W tym wypadku jednak nie chodziło o względy religijne, ale o poznanie architektury kościelnej, zabytków. Wydaje się to oczywiste, ale wymagało przekroczenia zasad judaizmu – Żydzi z zasady nie wchodzili do chrześcijańskich świątyń. Nawet więc zwiedzanie było wyłomem w żydowskiej tradycji. Na tej samej zasadzie zasymilowani żydowscy rodzice pokazywali dzieciom świątynie różnych wyznań, w tym także synagogi, uznawane tylko za zabytki. „Żydzi zazwyczaj nie odwiedzali kościołów, ale ojciec uważał, że powinnam mieć pojęcie, jak należy się zachowywać w ich wnętrzach i zobaczyć dzieła sztuki: obrazy, rzeźby, sprzęty liturgiczne. Wchodzę tam oczarowana mistyczną atmosferą, przyjaznym półmrokiem i zapachem kadzideł. Lubię kościoły. [...] Niedługo przed wojną ojciec orzekł, że teraz czas pokazać mi stare lwowskie bożnice [...]”¹⁰³. Jednak zwiedzanie kościołów nie łączyło się w żaden sposób z religią. Jedna z pamiętnikarek poznała wprawdzie wszystkie niemal lwowskie świątynie, ale nie miała pojęcia o przebiegu mszy. „Obrządek katolicki był mi zupełnie obcy. Nigdy przecież nie odwiedzaliśmy z ojcem kościołów podczas nabożeństwa”¹⁰⁴. Inna rodzina nieco wcześniej zwiedzała kościoły podczas wycieczki do Włoch w 1913 r. Byli wówczas nawet na zbiorowej audiencji u papieża¹⁰⁵. To zdecydowanie różniło zwiedzanie z rodzicami od wizyt ze służącymi – te bowiem chętnie brały swych podopiecznych właśnie na msze.

Bardzo interesująco – choć niezbyt wiarygodnie – przedstawia się relacja Gene Gutowskiego, który twierdzi, że w dzieciństwie za aprobatą rodziców nie tylko często chodził do kościoła, ale nawet był ministrantem, co biorąc pod uwagę, że nie był ochrzczony, jest zadziwiające. „Nie obchodziliśmy żydowskich świąt i nie pamiętam, by ktokolwiek z nas chodził do synagogi. Lubiłem nawet ciemne, tajemnicze wnętrza kościołów, uroczyste celebrowane msze, nabożne pieśni i zapach kadzidła. Zaprzyjaźniony ksiądz często ubierał mnie w białą koronkową komżę z czerwoną pelerynką i pozwalał mi służyć do mszy. [...] Bardzo lubiłem być ministrantem, podobnie jak moi wszyscy katoliccy koledzy,

¹⁰² H. Hoffman, *Z Drohobycza do Ziemi Obiecanej*, Lublin 1999.

¹⁰³ L. Chumwis-Thau, *A jeśli cię zapomnę...*, s. 73.

¹⁰⁴ *Ibidem*, s. 99.

¹⁰⁵ H. Steinhaus, *Wspomnienia i zapiski*, oprac. A. Zgorzelska, Wrocław 2002.

którzy uważali mnie za swojego. Każdego roku, w dniu Bożego Ciała, stałem na balkonie moich dziadków, znajdującym się dokładnie naprzeciw wejścia do lwowskiej katedry, by oglądać procesję [...]. Traktowałem te uroczystości jak teatralne widowisko. W dzieciństwie nigdy nie miałem okazji oglądać równie zachwycających obchodów zorganizowanych przez wyznawców religii żydowskiej – i zapewne sporo na tym straciłem. Jedynym uroczystym żydowskim spektaklem religijnym, w którym uczestniczyłem jako chłopiec, był uroczysty ślub syna chasydzkiego rabina z Bełżca [...]”¹⁰⁶.

Z kolei Irena Krzywicka wspomina, że po zawarciu przez matkę drugiego małżeństwa codziennie wieczorem rozmawiała ze zmarłym ojcem i modliła się za niego. Nie byłoby w tym nic dziwnego, gdyby nie to, że modlitwy były chrześcijańskie. Krzywicka nauczyła się *Ojcze nasz* i *Zdrowaś Mario*, modliła się codziennie wieczorem przez wiele lat¹⁰⁷.

Dzieci z rodzin zasymilowanych często były zafascynowane kościołami, klasztorami, obrzędowością katolicką – jednocześnie swojską, ale jednak egzotyczną. Jedna z pamiętnikarek wspomina, że zawsze w czasie wakacji odwiedzała rodzinę w Częstochowie. „Widok grobów na Jasnej Górze [...] – sprawił, że chciałam na zawsze pozostać w tym klasztorze. Dość dziwne uczucie u dziecka, pochodzącego z zasymilowanej wprawdzie, lecz żydowskiej rodziny”¹⁰⁸.

Życie w katolickim kraju powodowało, że kontakt z religią chrześcijańską był nieuchronny. Taką styczność musieli mieć wszyscy Żydzi okresu międzywojennego, może z wyjątkiem żyjących w skupiskach żydowskich w dużych miastach. Istniały liczne kościoły, w szkołach powszechnych wisiały krzyże, w szpitalach pracowały siostry zakonne. Jedna z dziewczynek ze stosunkowo pobożnej rodziny, która chodziła z ojcem do synagogi, zetknęła się z religią katolicką w szpitalu, dokąd trafiła z powodu szkarlatyny. Co najdziwniejsze, jej uczestnictwo w modlitwach porannych i wieczornych nie wywołało żadnej reakcji rodziców. Ta sama autorka, wywodząca się z małej miejscowości, wspominała, jak długo prosiła swego dziadka, by zabrał ją na doroczny odpust, organizowany dla pielgrzymów udających się do Kalwarii Zebrzydowskiej. Dziadek długo się opierał, ale wreszcie uległ wnuczce – nie tylko dlatego, że chciał zrobić jej przyjemność, ale także dlatego, że sam był ciekaw „gojowskich” obyczajów. Dziewczynka była zachwycona, choć dziadek nie chciał jej nic kupić, bo wszystko było z krzyżkami. Wreszcie kupił pierniczek z naklejonym aniołkiem¹⁰⁹.

¹⁰⁶ G. Gutowski, *Od Holocaustu do Hollywood*, Kraków 2004, s. 10–11.

¹⁰⁷ I. Krzywicka, *Wyznania gorszycielki...*, s. 36–37.

¹⁰⁸ A. Zawadzka-Wetz, *Refleksje pewnego życia...*, s. 11.

¹⁰⁹ I. Bronner, *Cykady nad Wisłą...*

Czasem młodzież sama decydowała się poznać obyczaje Kościoła katolickiego. Zachęcał do tego program szkolny. Język polski, a szczególnie lektury obowiązkowe, były często trudne do zrozumienia bez znajomości choćby podstaw religii katolickiej. Jedna z pamiętnikarek opisuje, jak chodziła przed Wielkanocą na groby, ponieważ czytała o nich w *Lalce* i chciała zobaczyć, jak wyglądają w rzeczywistości. Była też – właśnie z ciekawości – na nabożeństwie majowym. Zwiedzała także kościoły ewangelickie¹¹⁰. Nie miało to jednak charakteru religijnego.

Bywało natomiast i tak, że nie wchodziło do kościołów ze strachu lub ze względu na tradycje religijne. Jeden z pamiętnikarzy, mieszkający przed wojną w Wilnie, wspomina, że nigdy nie odważył się przejść przez Ostrą Bramę¹¹¹. Inna dziewczyna z dużą dozą krytycyzmu stwierdza: „Kiedyś znalazłam się w Gnieźnie. Musiałam być bardzo głupiutka, bo bałam się wejść do katedry. Ale opłatkami się dzieliłam”¹¹².

Niestety, w pamiętnikach nie sposób znaleźć opisu religijności w rodzinach katolickich pochodzenia żydowskiego. Złożyło się na to kilka przyczyn. Przede wszystkim osoby całkowicie zasymilowane i ochrzczone nie zawsze podkreślały swoje żydowskie pochodzenie – a takich wspomnień w tej pracy nie uwzględniono. Po drugie, religia katolicka i jej obrzędy są ogólnie znane, a więc nie wymagają – według pamiętnikarzy – szczególnego opisu.

Jeszcze trudniej powiedzieć cokolwiek o religijności domów protestanckich. Jerzy Jedlicki wspominał, że został wraz z bratem ochrzczony w zborze ewangelicko-reformowanym, jednak w domu absolutnie nie przestrzegano zasad kalwinizmu (ani żadnej innej religii), tym bardziej, że rodzice nie przyjęli chrztu. Jedynym elementem związanym z religią było uczęszczanie na lekcje religii do pastora, co odbywało się w ramach programu szkolnego¹¹³.

Konsekwencje

Całkowicie niereligijne wychowanie miało swoje poważne następstwa. Rodzice-ateiści stosunkowo często bowiem posyłali swoje dzieci do szkół hebrajskich, gdzie popełniały one gafę za gafą¹¹⁴. W placówkach takich dzieci uczyły się zasad judaizmu i niekiedy żądały ich przestrzegania także w domu,

¹¹⁰ M. Kamińska, *Ścieżkami wspomnień...*

¹¹¹ B. Anolik, *Pamięć przywołana...*

¹¹² F. Sochaczewska, [w:] Z. Pakuła, *Siwe kamienie...*, s. 134.

¹¹³ Rozmowa z profesorem Jerzym Jedlickim przeprowadzona przez autorkę.

¹¹⁴ Patrz rozdz. *Szkoły*.

na co reszta rodziny nie miała ochoty. „Wpływ tradycyjnego wychowania w szkole bardziej był widoczny u brata niż u mnie. W pewnym okresie brat starał się zmusić nas wszystkich do pedantycznego przestrzegania koszernych reguł żywnościowych i zwyczajów religijnych. W zasadzie u nas w domu przestrzegano nakazu koszerności, chociaż niezbyt skrupulatnie. Jeśli idzie o mnie, to nauki religijne Chumaszu, Miszny, Talmudu wydawały mi się nazbyt oschłe”¹¹⁵.

Czasem ludzie wychowani w całkowicie niereligijnych rodzinach już w życiu dorosłym odczuwali skutki braku znajomości zasad judaizmu. Gdy obracali się w środowisku polskim, nikt w gruncie rzeczy nie wymagał od nich znajomości zasad chrześcijańskich, gdy jednak pracowali w środowisku żydowskim, wszyscy przyjmowali z góry, że znają oni zasady religijne i będą umieli zachować się wśród tradycyjnej społeczności żydowskiej. Tymczasem okazywało się, że i w tym środowisku nie czuli się swobodnie. Wywodząca się z bardzo bogatej łódzkiej rodziny Maria Eigerówna została wysłana przez inspektora szkolnego, aby organizować na prowincji żydowskie szkoły. „I raz po raz następowała jakaś wyspa. Wyszło na jaw, że nie znam żydowskiego [...]. Ale niebawem inne rzeczy wywołały zgorzienie. W dzień sobotni wzięłam w oczach dzieciarni grzebień i jak zwykle uczesałam się. Skądże miałam wiedzieć, że nabożnym Żydom [...] nie wolno w sobotę wziąć do ręki ani grzebienia, ani mydła?”¹¹⁶.

Jedna z autorek wspomina, że gdy brała ślub u rabina, nie znała w ogóle zasad i przebiegu ceremonii – nigdy wcześniej się z nią nie zetknęła¹¹⁷.

Niektóre dzieci dobrze czuły się w sytuacji, gdy nie wymagano od nich chodzenia do synagogi czy bożnicy, przestrzegania zasad religijnych. Inne – nie. Zasadnicza większość tych, z którymi się stykały, w szkole, na podwórku, wyznawała jakąś religię, modliła się, praktykowała. Dla niektórych niereligijny dom był „inny”, co wywoływało niemiłe wrażenie, że zasadniczo różnią się od swoich rówieśników, że czegoś im w życiu zabrakło. Dzieci te starały się szukać religii na własną rękę, co często prowadziło je w stronę katolicyzmu. „Bardzo wcześnie czułam, że czegoś brakowało w moim wychowaniu. Wszyscy wokół wyznawali jakąś religię i tylko u nas udawano, że nic nie ma »z tamtej strony«. A jednocześnie jedyny obrazek, jaki wisiał nad moim dziecięcym łóżeczkiem, przedstawiał anioła, który trzymał na rękach uśpioną dziewczynkę. [...] W szkole były lekcje religii. My, małe Żydówki nie musiałyśmy na nie uczęszczać [...]. Ja jednak postanowiłam na nie chodzić”¹¹⁸.

¹¹⁵ B. Anolik, *Pamięć przywołana...*, s. 22.

¹¹⁶ M. Kamińska, *Ścieżkami wspomnień...*, s. 174.

¹¹⁷ Z. Brzezińska, *Żółte tulipany...*, s. 29.

¹¹⁸ M. M. Acher, *Niewłaściwa twarz...*, s. 27.

Odejście od religii i nieprzyjęcie nowej było też jednym z powodów, dla których niereligijni, zasymilowani Żydzi byli odrzucani przez oba społeczeństwa – i chrześcijańskie, jako wyznawcy innej religii, i żydowskie, jako odstępcy. Niezależnie od miejsca zamieszkania czuli się wyobcowani ze środowiska. Władysław Szpilman wspomina, jak jego rodzina była źle widziana w środowisku żydowskim, ponieważ nie przestrzegała zasad religijnych: „W naszej kamienicy mieszkali bardzo religijni Żydzi. Nasza rodzina była jakby wyklęta, bo ani się nie ubieraliśmy jak pobożni Żydzi, ani nie chodziliśmy do synagogi. Nie siedzieliśmy w szałasach w czasie świąt. Mój ojciec był skrzypkiem i musiał grać także w piątek [...]. Służąca wynosiła mu chyłkiem skrzypce, żeby sąsiedzi nie widzieli”¹¹⁹.

Święta

Święta w religii i obyczajowości żydowskiej są niezwykle istotne. Całe życie dzieli się na okresy powszednie i świąteczne. Zarówno cotygodniowy szabas, jak i święta doroczne, których jest wiele, obwarowane są niezwykle szczegółowymi przepisami, których prawowierny Żyd musi przestrzegać. Obchodzenie świąt w tradycyjnych rodzinach żydowskich jest niezwykle istotne, nie tylko ze względów religijnych, ale i rodzinnych. „Bardzo duży wpływ na spójność rodziny żydowskiej miały święta religijne”¹²⁰.

W okresie międzywojennym przepisy dotyczące świąt nie uwzględniały zmian zachodzących w świecie. To, co było możliwe do przestrzegania w epoce przedindustrialnej, stało się trudne, a w pewnych warunkach wręcz niemożliwe, po I wojnie światowej. Zakaz wykonywania wszelkiej pracy uniemożliwił zatrudnienie w fabrykach, prowadzenie własnego sklepika (obowiązek przerwania pracy w niedzielę powodował, że sklepy były niekonkurencyjne), a także uczęszczanie do wielu szkół.

Nic zatem dziwnego, że w rodzinach zasymilowanych czy też będących na drodze do asymilacji przestawano przestrzegać ścisłego obchodzenia świąt¹²¹.

¹¹⁹ *Ktoś, kto przeżył, nie zapomina do końca życia...* [rozm. z Władysławem Szpilmanem], [w:] B. Engelking, *Na łące popiołów...*, s. 113.

¹²⁰ R. Rentz, *Życie codzienne Żydów w miasteczkach międzywojennej Polski*, [w:] *Między Odrą i Dnieprem...*, cz. II, s. 106.

¹²¹ Będzie tu mowa jedynie o dorocznych, wielkich świątach, nie zaś o cotygodniowym szabasie. Rozdział nie dotyczy również rodzin ochrzczonych, gdyż te obchodziły święta chrześcijańskie.

Biorąc pod uwagę, jak ważne były święta dla Żydów tradycyjnych, można to uznać za bardzo istotny wskaźnik asymilacji, choć podobne zjawisko zachodziło również w rodzinach nie tyle asymilujących się, co modernizujących, ale pozostających nadal w środowisku tradycyjnym. Jednak zmiany w podejściu do świąt w obu tych grupach były wyraźnie różne. Żydzi „nowocześni” nadal obchodzili święta żydowskie, choć często rezygnowali z niektórych z nich, mniej istotnych. Nie przykładali też szczególnej wagi do ścisłego przestrzegania części najbardziej kłopotliwych przepisów. Jednak święta pozostawały świętami – czuło się ich odrębność od dnia codziennego, pozostawały w mocy podstawowe obyczaje i obrzędy.

Nieco inaczej sprawa wyglądała w rodzinach żydowskich zasymilowanych lub asymilujących się. Tutaj ścisłe przestrzeganie tradycji stało się nie do pogodzenia z asymilacją, związkami z polskim środowiskiem. Inne były bowiem dni świąteczne Żydów i chrześcijan, a obchodzenie tych pierwszych uniemożliwiało wiele zajęć, powszechnych już w rodzinach zasymilowanych. Wiele rodzin nie chciało też za bardzo afiszować się ze swoją religią (np. w czasie święta Sukot), bowiem mieszkały w dzielnicach, gdzie Żydów było niewiele, albo też – i to chyba najistotniejsze – nie uważały religii za szczególnie istotny element życia. Przeciwnie – w wielu rodzinach ścisłe przestrzeganie zasad mozaizmu kojarzyło się ze wstecznictwem i zacofaniem. To właśnie szczególnie wyróżniało rodziny zasymilowane i to zarówno spośród rodzin ortodoksyjnie żydowskich, jak też i polskich – katolickich. Bardzo wyraźne były też wpływy chrześcijańskie, szczególnie widoczne w okresie Bożego Narodzenia.

Autorzy pamiętników z okresu międzywojennego zaskakująco często wspominają o świątach, sposobach ich spędzania. Jest to jeden z najczęściej poruszanych tematów. Mogłoby to wydawać się dziwne, gdyby nie fakt, o którym wspominałam na początku. Pamiętniki te powstawały na ogół w latach dwudziestych ubiegłego wieku, czyli pisane były przez osoby, które w okresie międzywojennym były dziećmi, często paroletnikami i dlatego właśnie uroczystości zapadły im w pamięć głębiej, niż dni powszednie. Święta stanowiły w ich życiu niezwykle ważne chwile, dlatego też autorzy potrafią zwykle wymienić większość obchodzonych w domu uroczystości. Nie da się jednak ukryć, że jest to punkt widzenia dziecka i to zakłócony przez czas. Pamięć pozwala na odwołanie do dni świątecznych, ale nie przygotowań do nich, gotowania potraw, rytualnego sprzątnięcia – nie leżały one bowiem w kręgu zainteresowań dzieci, nie zawsze też były one ich świadkami. Częsty brak wzmianek o aspektach religijnych świąt może być częściowo spowodowany niezrozumieniem lub też po prostu ignorowaniem przez dzieci tego elementu uroczystości, choć z drugiej

strony wiele żydowskich świąt (na przykład wieczerza sederowa) zawiera elementy religijne skierowane przede wszystkim do nich. Jeśli autorzy w ogóle o nich nie wspominają, oznacza to, że albo nie zetknęli się z nimi w dzieciństwie, albo spotykali nie tak często, by wbiło się to im w pamięć. Uderza to tym bardziej, że pamiętnikarze z mniej lub wcale niezasymilowanych rodzin bardzo dokładnie opisują przygotowania do świąt, szczególnie te długotrwałe i kłopotliwe do święta Paschy. „Nie mogliśmy się doczekać chwili, kiedy wielkie kosze ze świętym naczyniem pojawiały się w kuchni. [...] A potem przez cały tydzień kuchnia rozbrzmiewała wesoło ubijaniem piany, wszędzie pełno było jajek i okruszków macy, butle czerwonego barszczu kwaśły się w spiżarni”¹²².

Dzieci z tych niezbyt licznych zasymilowanych rodzin, w których wiernie przestrzegano żydowskich tradycji, pamiętają do dziś dokładny zestaw potraw i ich symbolikę¹²³.

W wielu wypadkach na plan pierwszy wybija się Wigilia – bowiem choinkę i ozdoby na nią przygotowywały często same dzieci. Także inicjatywa w tym wypadku częściej wychodziła od nich, niż od dorosłych, nieprzygotowanych do obchodzenia chrześcijańskich bądź co bądź świąt.

Tak jak nie ma jednego modelu asymilacji w okresie międzywojennym, tak też i nie ma jednego modelu spędzania świąt. Właściwie każda rodzina wybierała trochę inny, własny wariant, choć układały się one w pewien wzór.

Przed wszystkim niezwykle rzadko zdarzało się, aby asymilująca się inteligencja przestrzegała w pełni przepisów religijnych dotyczących świąt. Jeden z pamiętnikarzy wspomina nawet, że na ścisłe obchodzenie świąt żydowskich znajome zasymilowane rodziny patrzyły podejrzliwie. Do tego stopnia, że stawało to jęgo lekarską rodzinę w pewnym sensie poza nawiasem towarzystwa: „Ścisłe przestrzeganie pewnych praktyk, zwłaszcza w zakresie konsumpcji, przesadne trzymanie się zakazów sobotnich i świątecznych, nie było zbyt rozpowszechnione wśród inteligencji żydowskiej i w ogóle w naszej sferze. Sądzę, że ten moment nie pozostawał bez wpływu na towarzyską izolację naszej komórki”¹²⁴. Zdarzało się wprawdzie, że i zasymilowane rodziny obchodziły uroczyste żydowskie święta, ale pamiętnikarze nacisk stawiają tu raczej na zachowanie tradycji niż na religijność. „Mój ojciec i jego liczni kuzynowie – rówieśnicy uczęszczali do polskich szkół, w ich domach mówiło się po polsku, ale święta obchodzono żydowskie; nie wyrzekano się własnych tradycji”¹²⁵.

¹²² M. Schaechter-Lewinger, *Kol Nidre*, [w:] *Czarny rok... czarne lata...*, s. 98.

¹²³ F. Nowak, *Moja gwiazda...*, s. 26.

¹²⁴ M. Stawski, *Deszcz pada wszędzie...*, s. 30.

¹²⁵ K. Meloch, [w:] *Dzieci Holocaustu mówią...*, s. 91.

Rodziny zasymilowane, ale w pewnym stopniu nadal religijne czy też przestrzegające pewnych obyczajów ze względu na otoczenie lub dalszą rodzinę, obchodziły na ogół tylko ważniejsze święta żydowskie – Jom Kipur, Nowy Rok, Paschę, bardzo rzadko inne. W większym stopniu przywiązywały wagę do ich walorów obyczajowych i towarzyskich, niż religijnych. Podkreślano rolę świąt, jako czynnika podtrzymującego tradycję, natomiast nie związku z religią. Autorka wychowana w całkowicie zasymilowanej rodzinie, w której mówiono wyłącznie po polsku, pisze: „Rodzice podtrzymywali tradycję żydowską, obchodzili najważniejsze święta – Nowy Rok, Sądny Dzień, Wielkanoc”¹²⁶.

W niektórych pamiętnikach można znaleźć wzmianki o tym, że obchodzenie żydowskich świąt na wsi, zarówno wśród zasymilowanych ziemian, jak i bliższych tradycji żydowskich chłopów czy karczmarzy, było mniej zgodne z zasadami niż w mieście. Można to tłumaczyć mniejszą kontrolą społeczną – Żydzi na wsi byli na ogół rozsiani na większym terenie, obracali się w polskim, a nie żydowskim środowisku. Jest więc rzeczywiście prawdopodobne, że „do form religijnych, znajomości ksiąg żydowskich i modłów przywiązywano na wsi o wiele mniej wagi niż wśród żydostwa miejskiego. Organizowano modły wyłącznie w najbardziej uroczyste święta [...] i to raczej ze względu na potrzeby religijne oficjalistów niż z powodu własnej inklinacji do modłów”¹²⁷. Zazwyczaj obchodzono tylko Nowy Rok i Sądny Dzień.

Nie zawsze też przykładano wagę do tego, aby dzieci poznawały świąteczne obyczaje, znały religijne uzasadnienie obrzędów. Przewidywano, że gdy będą dorosłe mogą chcieć odejść od obchodzenia żydowskich świąt i, jak się wydaje, wielu zasymilowanym rodzicom nie zależało szczególnie na kontynuowaniu tradycji. Przekazywali więc dzieciom tylko „zewnątrzną warstwę” świąt – palące się świece, przyjęcia, śpiew kantorów – nie zagłębiając się w symbolice i religijnym znaczeniu obchodów. „W czasie wielkich świąt żydowskich cała rodzina zbierała się w naszym domu. [...] Ja natomiast nigdy nie byłem szkolony w tradycjach żydowskich. [...] Natomiast, pamiętam, zabiera mnie [ojciec] do synagogi, pokazując środowisko, które zresztą z wielu względów mnie drażniło. Chodziliśmy więc, gdy przyjeżdżał jakiś znany kantor, tylko w święta szczególnie uroczyste, jak Sądny Dzień czy Nowy Rok. Ojciec sam też częściej nie chodził, mimo że mieliśmy sąsiadów chasydów” – opowiadał Julian Aleksandrowicz¹²⁸.

¹²⁶ *Nie żałuję ani jednego dnia spędzonego w gettcie...* [rozm. z Heleną Merenholc], [w:] B. Engelking, *Na łące popiołów...*, s. 192.

¹²⁷ O. Kofler, *Żydowskie dwory...*, s. 26.

¹²⁸ J. Aleksandrowicz, E. Stawowy, *Tyle wart człowiek...*, s. 17.

Przestrzegania ścisłych przepisów koszerności nie uznawano za konieczne, a czasem wręcz okazywało się to niemożliwe, bowiem już ich nie znano. Jedna z autorek wspomina, jak któregoś roku ciotka zaprosiła rodzinę na Seder i podała świetne ciasto. Kiedy zapytano o przepis, ciotka jako jeden ze składników wymieniła mąkę krupczatkę, której absolutnie nie wolno używać na Pesach. Zamiast oburzenia wybuchł jednak ogólny śmiech, nikt z gości, którzy zjedli podczas wielkiego święta „trefne” ciasto nie przejął się tym¹²⁹. Podobnie matka jednej z pamiętnikarek, wprawdzie chodziła do synagogi w Sądny Dzień i Rosz-Haszana, ale nie przestrzegała skrupulatnie zaleceń religijnych. „Owszem, na Pesach była maca, ale mama twierdziła, że maca na stole doskonale godzi się z dobrą babką domową”¹³⁰. Inna pamiętnikarka przytacza charakterystyczną anegdotkę o swej babce, jedynej osobie w rodzinie, która jeszcze chodziła do synagogi w Jom Kipur. „No i modliła się w domu w święta. [...] Oczywiście, nie było u nas mowy o żadnej koszernej kuchni, o niczym takim. I była taka zabawna historia z babką. Otóż, w Wielkanoc ona nie jadła chleba. W tym potwornie niekoszernym domu, w którym na stole stał chleb i maca – moja babka jadła macę. Tyko że... ona jadła tę macę z masłem i szynką”¹³¹. Podobnie wspomina święta Apolinary Hartglas, do którego akurat w Pesach niespodziewanie przyszła na kolację delegacja z sejmu i dziennikarze, prosząc o zajęcie się jakąś pilną sprawą. Wśród przybyłych większość stanowili Polacy. Tymczasem w domu chleb był tylko dla służby (co już stanowiło ogromne odstępstwo od obyczaju), natomiast Hartglas z żoną jedli jedynie macę – absolutnie nie z przyczyn religijnych, ale dlatego, że ją bardzo lubili. Poczęstowali więc gości macą z szynką i masłem, oraz ciastem – a więc zestawem chyba najbardziej niekoszernym i zakazany podczas tych świąt, jaki można sobie wyobrazić¹³².

Zatem święta obchodzono, ale nie tyle jako uroczystości religijne, ile jako element tradycji, z której czerpano tylko to, na co miano ochotę.

W miarę upływu lat można też zaobserwować proces odchodzenia od ścisłego obchodzenia świąt. Wiele osób wspomina, że z każdym rokiem coraz mniej przejmowano się tradycją i przepisami religijnymi. W domu Aleksandra Wata za czasów jego wczesnego dzieciństwa obchodzono święta zgodnie z żydowską tradycją. „Potem obserwowało się tylko wielkie święta: Jom Kipur, Rosz Haszana, święto Paschy [...]. Ale nawet wtedy Annusia [służąca] miała

¹²⁹ *Ciekawa jestem, co będzie dalej...* [rozm. z Michaliną Prokopczuk], [w:] B. Engelking, *Na łące popiołów...*, s. 88.

¹³⁰ M. Melchior, *Zagłada a tożsamość...*, s. 78.

¹³¹ Rozmowa z Aliną Błady-Szwajger, [w:] A. Grupińska, *Po kole...*, s. 170.

¹³² A. Hartglas, *Na pograniczu dwóch światów*, wstęp i oprac. J. Żyndul, Warszawa 1996, s. 205.

z polecenia matki w swej szafce ukryty chleb dla mnie, razowy, jak to lubiłem. Macy wtedy nie cierpiałem”¹³³. A trzeba pamiętać, że ojciec Wata był bardzo pobożnym Żydem. Podobnie Józef Hen, pochodzący z domu, w którym przestrzegano przepisów religijnych, choć nie był to dom szczególnie pobożny, wspomina swego ojca: „Kiedyś w Sądny Dzień, podczas którego obowiązywał absolutny post przez okrągłą dobę, wymknął się z bóżnicy i zaczął myszkować w kuchni. Ukroił sobie kromkę chleba i szybko ją pochłoniął. A kiedy zobaczył mnie stojącego w drzwiach, położył palec na ustach i szepnął: »Tss... nie mów mamie...«. W ten sposób stałem się współnikiem grzechu. Byłem już wtedy kilkunastoletnim sceptykiem i ojciec mógł na mnie liczyć”¹³⁴. Świetnie opisuje ten proces Miriam Akavia: „Hania i Olek nie przestrzegali sobót. [...] Proces ich asymilacji postępował stopniowo. Z początku przestrzegali sobót i świąt, potem tylko świąt, a potem już tylko Jom Kipur, aż w końcu nawet i tego nie. Ale, odrywając się od jednej tradycji, nie przywiązywali się do żadnej innej”¹³⁵.

W tym wypadku jednak (choć wydaje się bardzo prawdopodobne, że w miarę upływu czasu rodziny obchodziły święta, odchodząc coraz bardziej od żydowskiej tradycji) trzeba też mieć na uwadze, że we wcześniejszych latach życia dzieci rodzina mogła udawać przed nimi, iż ściśle przestrzega przepisów religijnych. W miarę jak dzieci rosły i stawały się coraz bardziej dojrzałe, wracano po prostu do dawnego sposobu spędzania świąt. Nie wydaje się jednak, by było to główną przyczyną stopniowej zmiany w świątecznych obyczajach.

Często zdarzało się też, że wprawdzie święta były obchodzone, ale tylko przez ojca. „W soboty, w święta Tatuś chodził do bóżnicy”¹³⁶ – podobne zdania pojawiają się we wspomnieniach stosunkowo często, czasem uzupełnione informacją, że dziecko czy matka towarzyszyły mu raz czy dwa w roku w tych wyprawach. Święta były tu wprawdzie obecne, ale toczyły się „poza domem”, były uroczystościami wyłącznie o charakterze religijnym, a nie rodzinnym. Ojciec Miriam Akavii w Święto Szałasów budował kuczkę, ale świąteczne posiłki jadał tam z synem i zaproszonym bezdomnym. Córki i żona w tym nie uczestniczyły¹³⁷.

Kolejny model to rezygnacja ze wszystkich świąt z wyjątkiem Jom Kipur. Zdarzało się, że nawet całkowicie zasymilowani, niewierzący Żydzi obchodzili

¹³³ A. Wat, *Dziennik bez samogłosek...*, s. 184.

¹³⁴ J. Hen, *Nowolipie...*, s. 65.

¹³⁵ M. Akavia, *Moja winnica...*, s. 142.

¹³⁶ R. Winograd, *Na Lublin patrzę oczami trzynastoletniej dziewczynki*, [w:] *Ścieżki pamięci...*, s. 39.

¹³⁷ M. Akavia, *Moje powroty...*, s. 28.

ten jeden dzień w roku, traktując to jako obyczaj (tak jak niewierzący katolicy świętują Wigilię) albo też ostatni łącznik ze społeczeństwem żydowskim. Niektórzy świętowali symbolicznie Jom Kipur, aby uczcić swoich przodków. Poznński fryzjer, żonaty z chrześcijanką, który przystał nawet na chrzest swej córki, „zapalał świece tylko w Jom Kippur. Nie był religijnym Żydem. Zapalał je, by przywołać pamięć o rodzinie”¹³⁸.

Jednak wiele dzieci zauważało, że ojcowie, nawet idąc do synagogi w Jom Kipur i inne wielkie święta, nie zachowują się tak, jak ich współwyznawcy – są znacznie bardziej zdystansowani. Ich pobożność była tylko demonstracyjna, na pokaz, bez żadnych głębszych treści. „Ojciec chodził do synagogi tylko w wielkie święta [...]. Zabierał mnie ze sobą, zakładaliśmy jarmułki, ojciec wkładał tańs. Zachowywał się jednak inaczej niż pozostali. Nie kiwał się, nie recytował głośno modlitw. Czytał je tak, jak się czyta książkę. Udział w żydowskim świątecznym nabożeństwie był dla niego tylko symbolem przynależności”¹³⁹.

Żydzi, szczególnie ci wychowani przez wierzących rodziców, chodzili w Jom Kipur do synagogi także dlatego, że – jak twierdzi jeden z autorów – pozostały w ich umysłach wątpliwości: „czy Żyd, nawet gdy wątpi w nauki chederu, może tego dnia wypowiedać Panu Bogu wojnę? »A na dodatek [...] jest w człowieku zawsze to ziarenko wątpliwości. Może tego dnia Bóg rzeczywiście podpisuje wyroki [...]«”¹⁴⁰. Ponieważ nikt nie jest tego pewien, to w Jom Kippur do synagogi chodzili nawet ci poznańscy Żydzi, którzy w ciągu roku bywali w niej bardzo rzadko, a nawet wcale.

Jak twierdzi Alina Błady-Szwajger, większość tzw. zasymilowanych ten raz w roku chodziła do synagogi¹⁴¹. Różnie wyglądało to w poszczególnych rodzinach. W niektórych obchodzenie Jom Kipur było jedną z ostatnich pozostałości religijności, swoistą umową z Bogiem, świadectwem, że nie odeszło się całkowicie od religii swych przodków. „Ojciec chodził do synagogi tylko w Jom Kipur, ale stał wtedy cały dzień bez jedzenia i kropli wody. Na paschalną wieczerzę zapraszał żydowskiego żołnierza z jednostki i czytał nam godzinami – szybko, płynną, zupełnie niezrozumiałą hebrajszczyzną – całą historię niewoli i wyzwolenia”¹⁴². Interesujące jest, że ten motyw świętowania Jom Kipur i jednocześnie spożywania paschalnej wieczerzy tylko ze względu na zaproszonych żołnierzy pojawia się parokrotnie. W niezbyt religijnym i niekoszernym domu Lidii

¹³⁸ Z. Pakuła, *Siwe kamienie...*, s. 98.

¹³⁹ *A jednak czasem miewam sny...*, s. 8.

¹⁴⁰ Z. Pakuła, *Siwe kamienie...*, s. 122.

¹⁴¹ Rozmowa z Aliną Bładą-Szwajger, [w:] A. Grupińska, *Po kole...*, s. 171.

¹⁴² H. Grynberg, *Memorbuch...*, s. 19.

Ciołkoszowej: „Ojciec zawsze chodził do synagogi w Sądny Dzień, gdy odbywały się modły za zmarłych, a w domu paliła się przez cały dzień wielka świeca; religijnego siedmioramiennego świecznika nigdy w domu nie było. Chodził też w żydowskie święto Nowego Roku. W pierwszych latach niepodległości Dowodztwo Okręgu Korpusu (DOK) w Łodzi zwracało się do ludności żydowskiej o zapraszanie na świąteczne kolacje żołnierzy-Żydów, którzy nie mogli wyjechać do domów rodzinnych. I rzeczywiście na zaproszenie rodziców dwóch lub trzech żołnierzy było naszymi gośćmi”¹⁴³.

Był to dzień, w którym nawet niektórzy niewierzący Żydzi zabierali dzieci do synagogi, przy czym dla niektórych z tych dzieci był to jedyny kontakt z synagogą. „Moja rodzina nie była ani trochę religijna. Ze wstydem odkrywam dopiero teraz różne żydowskie zwyczaje, o których nie miałam pojęcia. Mój tatuś chodził raz do roku, w Sądny Dzień, do synagogi. Byłam nawet tam z nim jako mała dziewczynka”¹⁴⁴. Podobne wspomnienia snuje Władysław Szpilman. Jego ojciec chodził do synagogi tylko w to święto. On sam był w synagodze jedynie raz czy dwa w życiu. Jego rodzina miała nawet z tego powodu kłopoty, bo ich sąsiadami byli pobożni Żydzi, którzy mieli za złe nieprzestrzeżenie szabas, nieurządzanie kuczek¹⁴⁵.

Jednak i w takich rodzinach na ogół obyczaju przestrzegał ojciec, matki zazwyczaj nawet w ten jeden dzień w roku nie towarzyszyły mężowi czy też rodzinie do synagogi. Tylko sporadycznie obyczaj przestrzegania Jom Kipur brała na siebie matka, wtedy jednak raczej nie zachęcała do tradycyjnego postu całej rodziny, przeciwnie – niektóre matki ukrywały przed rodziną obchodzenie tego święta. Nie zawsze też zachęcano (czy też zmuszano) dzieci, aby obchodziły Jom Kipur, tym bardziej, że małe dzieci nie miały jeszcze obowiązku pościć. Tak więc Sądny Dzień zapisywał się w pamięci dzieci często jedynie jako ten, w którym ojciec szedł do synagogi (a resztę dnia był w złym humorze).

Nie było to zatem święto mile wspominate. Młodsze dzieci nie były zazwyczaj włączane w jego obchody, zaś starsze uznawały je za wyjątkowo dokuczliwe. I paradoksalnie – choć było najbardziej powszechnie obchodzone – najczęściej też jego zasady w sposób demonstracyjny łamano, szczególnie młodzież. Działo się tak zwłaszcza (choć nie wyłącznie) gdy młodzi ludzie wyznawali poglądy socjalistyczne czy komunistyczne. „W Sądny Dzień rodzice pościli,

¹⁴³ L. Ciołkoszowa, *Spojrzenie wstecz...*, s. 18.

¹⁴⁴ *Ciekawa jestem, co będzie dalej...* [rozm. z Michaliną Prokopczuk], [w:] B. Engelking, *Na łące popiołów...*, s. 88.

¹⁴⁵ *Ktoś, kto przeżył, nie zapomina do końca życia...* [rozm. z Władysławem Szpilmanem], [w:] *ibidem*, s. 113.

ojciec szedł do synagogi. A my z bratem manifestacyjnie jedliśmy, bo byliśmy zbuntowani¹⁴⁶. Dość przypomnieć, że jadłodajnie organizacji komunistycznych były demonstracyjnie otwierane w Jom Kipur i serwowano tam wcale nie koszerne dania.

Wiele osób chodziło do synagogi w Jom Kipur dla „świętego spokoju”, aby nie drażnić sąsiadów czy – częściej – aby zadowolić najbliższą rodzinę. Szczególne znaczenie miało to w małych miasteczkach, z dużą społecznością żydowską, gdzie nieodwiedzenie synagogi tego dnia było bardzo surowo oceniane. Jeśli chciało się być nadal szanowanym członkiem społeczności, ten jeden raz w roku trzeba było być widzianym w synagodze. Jedna z autorek wspomina, że jej dziadek z Grójca Śądny Dzień spędzał w bożnicy, bo musiał liczyć się z opinią¹⁴⁷.

Nie oznaczało to jednak wcale, że po obowiązkowej wizycie w bożnicy reszta dnia spędzana była równie pobożnie i stosownie do wymogów wielkiego święta. „Mój ojciec, wujkowie i ciotki, kontakt z żydowską tradycją i religią utrzymywali wyłącznie ze względu na dziadka. Na przykład mój wujek potrafił w największy post żydowski, w Jom Kipur [...] pójść rano do bożnicy, a potem, po południu siedział ze swoją polską przyjaciółką w kawiarni” – wspomina wnuczka pobożnego chasyda¹⁴⁸.

Demonstracyjne łamanie postu w Jom Kipur przez młodzież zdarzało się jednak także w rodzinach religijnych i wcale niezasymlowanych, stanowiąc często „pierwszy krok” na drodze do wyłamania się z żydowskich obyczajów, a także do asymilacji. Trzynastolatka, uczennica polskiej szkoły, która nigdy nie przekroczyła progów mieszkania polskich koleżanek, bowiem ojciec zakazał jej tego, jadała w szkole w Jom Kipur kanapki z szynką podsuwane przez polskie dziewczęta. Jej brat, chodzący do chederu, nie miał takich możliwości i wykraadał klucz do spiżarni, aby najeść się w czasie obowiązującego postu¹⁴⁹.

Znalazłam tylko jedną wzmiankę, że rodzina świętowała jedynie wieczerze sederową: „nasz dom [...] był silnie zasymilowany, spolonizowany i właściwie areligijny. Poza Wielkanocą (sederami) i nabożeństwem za zmarłych, nie obchodzono u nas żadnych świąt żydowskich”¹⁵⁰. Może to jednak wynikać z faktu, że w pamięci autorki zapisało się jedynie to atrakcyjne dla dzieci święto. Moż-

¹⁴⁶ *W końcu wyszłam, zostawiając rodziców...* [rozm. z Ireną Tarłowską (właśc. Szenberg)], [w:] *ibidem*, s. 146.

¹⁴⁷ M. Lewińska, *Grójec mojej mamy*, [w:] *Grójeckie we wspomnieniach*, seria druga, wybór i oprac. Z. Szelań, Grójec 2000.

¹⁴⁸ I. Gewerc-Gottlieb, *Mój Lublin szczęśliwy i nieszczęśliwy*, [w:] *Ścieżki pamięci...*, s. 19.

¹⁴⁹ T. Richmond, *Uporzeczywe echo...*

¹⁵⁰ K. Zielińska-Zarzycka, *Wojna i ja*, [w:] *Losy żydowskie...*, s. 216.

liwe też, iż w zasymilowanej rodzinie rzeczywiście obchodzono tylko te święta, które podtrzymywały więzi rodzinne, które były interesujące dla dzieci.

Nawet jednak w rodzinach, w których obchodzono te czy inne święta żydowskie, uderza nie tylko niezbyt ściśle przestrzeganie rytuałów religijnych, ale także inny charakter świąt – raczej kameralny, domowy. Czasem uczestniczyła w nich dalsza rodzina, nie były jednak świętami gromadnymi. Pamiętnikarze nie wspominają o spędzaniu ich razem z szerszym gronem znajomych czy sąsiadów. Tylko w jednym wypadku zasymilowanej rodziny, znalazłam wzmiankę o hucznym, tradycyjnym obchodzeniu świąt żydowskich¹⁵¹. Tymczasem wspomnienia osób wywodzących się ze środowisk niezasymilowanych spory nacisk kładą właśnie na to, że święta były elementem wspólnotowym, okazją do spotkania innych rodzin żydowskich z najbliższego otoczenia. „Natomiast w większe święta jak Nowy Rok, Sądny Dzień czy święto »kuczek« wyciągano ze skrzyń odświętne ubrania, prasowano taśmy i nawet dzieciaki były wyjątkowo czyste. Cały taki orszak kiwał się już w drodze do bożnicy, zajmując całą szerokość jezdni i chodników. Na czele pochodu kroczyła starszyna. Dziadkowie i głowy rodzin oblepieni ze wszystkich stron chmarą pejsatych dzieci i podrastającej młodzieży. Na samym końcu kroczyły kobiety trzymając niemowlęta na rękach. Całe to bractwo gromadziło się na dziedzińcu bożnicy i znaczna część nie wchodziła nawet do środka. Wystarczyło im, że są razem [...]”¹⁵². Charakterystyczne jest także, że pamiętnikarze z rodzin zasymilowanych, ale uczęszczających do szkół żydowskich, w ogóle nie wspominają obchodów świątecznych w szkole, podczas gdy autorzy z bardziej tradycyjnych, niezasymilowanych rodzin ze szczegółami opisują szkolne uroczystości¹⁵³.

I wreszcie trzecia możliwość obchodzenia świąt – swoisty synkretyzm. Obchodzone były zarówno uroczyste święta żydowskie, jak i podstawowe święta chrześcijańskie, przede wszystkim Boże Narodzenie. Wielkanoc, z racji antyżydowskich konotacji, świętowano znacznie rzadziej. Ten model występował bardzo często w całkowicie spolonizowanych kulturalnie, inteligentnych rodzinach z dziećmi. Oczywiście święta chrześcijańskie ograniczone były do przestrzegania obyczajów, nie łączyły się z tym żadne elementy religijne.

Dziewczyna z zasymilowanej rodziny, której członkowie uważali się zarówno za Polaków, jak i za Żydów, wspomina: „Podobnie jak nie-Żydzi miałam w domu choinkę w czasie świąt Bożego Narodzenia, ale w odniesieniu od nie-Żydów brałam także udział w uroczystościach, które odbywały się dwa razy do

¹⁵¹ S. Adler (R. Kührneich), [w:] A. D. Pordes, I. Grin, *Ich miasto...*, s. 16.

¹⁵² P. Fuks, *Dziecko wojny*, Łódź 1994, s. 21.

¹⁵³ R. i E. Grynfeldowie, *Gwizd życia...*, s. 15–16.

roku w domu mojej prababci. Wiosną nazywało się to Pesach [...], a jesienią Rosz Haszana [...]"¹⁵⁴. Jednak autorka pamiętnika nie ukrywa, że nie miała ochoty obchodzić żydowskich świąt, bowiem nie chciała niczym odróżnić się od większości polskich kolegów. Zdecydowanie wolałaby w białej sukience i wianku uczestniczyć, tak jak koleżanki, w procesji Bożego Ciała, a nie brać udział w przyjęciach z okazji Pesach.

Córka całkowicie zasymilowanej rodziny wspomina, że w jej domu obchodzono zarówno Boże Narodzenie, jak i Wielkanoc (była to zresztą jedna z przyczyn, dla której dziadkowie nigdy nie przekroczyli progu domu jej rodziców). Oprócz tego jednak czasami z okazji świąt chodziła z wystrojonym odświętnie ojcem do synagogi¹⁵⁵.

Wiele dzieci zapoznawało się z obchodami Bożego Narodzenia, ponieważ w domu mieszkała polska służąca. Jednak w takim wypadku pamiętnikarze dostrzegali zazwyczaj tylko „oprawę” świąt – świeczki, choinkę, nie orientując się zupełnie, jaki jest dla chrześcijan religijny sens tego święta. Nie przeszkadzało to, że dzieci także chciały także obchodzić Gwiazdkę lub przynajmniej mieć choinkę, choć przecież niemal w tym samym czasie obchodzona jest Chanuka – święto również dla dzieci atrakcyjne: „było bardzo wesoło, bo był pierwszy dzień chanukowej świeczki, którą tatuś zapalił w domu, gdy zrobiło się ciemno. Najpierw była tylko jedna, a od niej przez osiem dni co wieczór zapalał o jedną więcej, aż wszystkie stały równiutko i pięknie się paliły. [...] Nasz świecznik był bardzo ładny i wyczyściła go panna Stasia. Ona też zapalała świeczki w kuchni, ale nie w świeczniku, tylko na zielonej choince. Chciałam ją zabrać do pokoiku, bo pięknie pachniała, ale Tatuś nie pozwolił. Powiedział, że to tylko dla Stasi, bo ona ma swoje własne święto. Mamusia położyła pod tę choinkę prezent, chociaż to nie były Stasi urodziny, tylko małego chłopczyka z obrazka, który wisiał nad jej łóżkiem”¹⁵⁶.

Zdarzało się, że w domach, w których zatrudniano polską służbę, stawała się ona pewnego rodzaju „pretekstem” do uroczystego organizowania Bożego Narodzenia. Choinka, rzekomo tylko dla służącej, umieszczana była nie w kuchni, ale na honorowym miejscu w salonie¹⁵⁷. Często też sami chlebodawcy organizowali i dla siebie, i dla służby uroczyste święta. „Matka moja była wierząca, ale »uprawiała« religię tylko w wielkie święta. [...] Z pietyzmu dla pamięci matki pościłem od niedawna w Sądny Dzień. Najmilej wspominam święta Pesach.

¹⁵⁴ J. Bauman, *Zima o poranku...*, s. 11.

¹⁵⁵ E. Cunge, *Uciec przed Holocaustem...*

¹⁵⁶ F. Nowak, *Moja gwiazda...*, s. 9.

¹⁵⁷ M. Goldman, [w:] A. D. Pordes, I. Grin, *Ich miasto...*, s. 148.

[...] W wigilię Bożego Narodzenia ja i moja siostra kolędowniliśmy zawzięcie, siedząc wraz ze służbą dookoła pięknie przystrojonej choinki, a brat mój wygrywał na fortepianie *Scherzo* Chopina h-moll, że [sic] kolędą »Lulaj że Jezuniu«¹⁵⁸.

Niezwykle atrakcyjnie jawi się w pamiętnikach Wigilia. W wielu rodzinach nieobchodzących świąt pojawiają się elementy tradycji wigilijnej – choinka, prezenty, choć oczywiście świętowanie jest pozbawione religijnego wymiaru. Z Wigilią trudno było konkurować urządzanym „na siłę”, bez przekonania świętom żydowskim. Czasem nawet urządzano je tylko po to, by pokazać zupełnie nieobeznanemu z obyczajami żydowskimi młodemu człowiekowi, jak wygląda obchodzenie świąt u Żydów. Richard Pipes wspomina, że jego matka zorganizowała raz czy dwa, specjalnie dla niego Chanukę, aby zobaczyć, że istnieje nie tylko Boże Narodzenie, na które był zapraszany do przyjaciół. „Dla mnie była to jednak bezbarwna uroczystość w porównaniu z Bożym Narodzeniem i jego migoczącą choinką, stosami prezentów i wspólnym śpiewaniem *Cicha noc*”¹⁵⁹.

W niektórych wypadkach wyraźnie widać, że pewne obyczaje świąteczne były w dużej mierze sztuczne – rodzice nie bardzo wiedzieli, jak obchodzi się święta katolickie w Polsce. Wzorowali się więc na tym, co oni lub dziecko przeczytali. Święta, czy elementy świąt, nie były naturalne, były kopiowaniem nieznanym bliżej obyczajów. Gdy jedna z pamiętnikarek przeczytała w *Nędznikach*, że na Gwiazdkę dzieci dostają prezenty ukryte w butach, 25 grudnia znalazła w bucie prezent – choć niewątpliwie polskie dzieci otrzymały prezenty dzień wcześniej pod choinką¹⁶⁰.

Rodzina zdeklarowanych ateistów, formalnie wyznania mojżeszowego, w której rodzice zawarli wyłącznie ślub cywilny i wychowywali dzieci demonstracyjnie poza obrządkami jakiegokolwiek wiary, w tym jednym wypadku zrezygnowała z niewzruszonych przekonań. Jak wspomina pamiętnikarka: „Jedyne ustępstwo to była choinka i prezenty pod nią. Było to tak oczywiste, że nigdy nie było nawet mowy na ten temat”¹⁶¹.

Celina Budzyńska, wywodząca się z mieszanej rodziny, ochrzczona w dzieciństwie, wspomina: „Miałam żal o to, że w naszym domu nie było właściwie świąt. Inne dzieci miały jakieś święta – katolickie czy żydowskie, a u nas – nic... To niezupełnie prawda, bo jednak co roku była wigilia – dbała o to Józefowa

¹⁵⁸ H. Ritterman-Abir, *Nie od razu Kraków zapomniano...*, s. 71.

¹⁵⁹ R. Pipes, *Żyłem...*, s. 23.

¹⁶⁰ I. Bronner, *Cykady nad Wisłą...*

¹⁶¹ A. Margolis-Edelman, *Ala z elementarza...*, s. 17.

– no i choinka, bo to lubiła mama¹⁶². Rodzina ubierała choinkę, klejono zabawki, dzieci dostawały prezenty. Paradoksem jest fakt, że to mama – pochodzenia żydowskiego, a nie ojciec-katolik, tę Wigilię organizowała.

Zdarzało się też tak – choć rzadko – że rodzina oficjalnie wyznania mojżeszowego obchodziła wyłącznie święta katolickie i to nie tylko Wigilię. „W naszym domu zawsze były prezenty na Boże Narodzenie i pięknie ubrana choinka i makowiec, a na Wielkanoc, jak daleko sięgam pamięcią, malowałyśmy wydmuszki i pomagałyśmy mamie przy pieczeniu mazurków¹⁶³. Choinka okazała się na tyle atrakcyjna, że chciały ją mieć nawet dzieci wywodzące się z ortodoksyjnych żydowskich rodzin. Uczęszczający (choć bardzo niechętnie) do chederu wnuk bardzo ortodoksyjnego dziadka i syn niezbyt ortodoksyjnego ojca (który uczęszczał do synagogi wyłącznie w Jom Kipur) prosił rodziców o zakup choinki. Odmówili, bo dla „wolnomyślnego” ojca i zasymilowanej matki był to symbol wrogiej religii i antysemityzmu. W rezultacie chłopiec sam przyniósł drzewko, które wyrwał w parku i ozdobił je. Rodzice pozornie zignorowali drzewko, chociaż chłopcu udało się podsłuchać, że w tajemnicy przed nim chwalili jego decyzję i ładne ozdobienie choinki. Skandal wybuchł dopiero wtedy, gdy do domu przypadkowo przyszedł dziadek, który zwrócił się ze skargą do ojca. Cała afera skończyła się laniem, koniecznym, aby odbudować dobre stosunki z dziadkiem, który zagroził, że więcej nie pojawi się w tym domu¹⁶⁴.

W niektórych domach do Wigilii przygotowywano się bardzo uroczystie, podobnie jak w domach katolickich dużą wagę przywiązywano do przystrojenia choinki. „Do moich corocznych zajęć, które niejako rosły razem ze mną, należał również udział w przygotowaniach ozdób choinkowych. Matka uważała, że poza gwiazdą na szczycie choinki, szklanymi kolorowymi bombkami i lichtarzykami [...] ozdoby mają być zrobione w domu, własnoręcznie¹⁶⁵.

Niektóre rodziny wprawdzie nie posuwały się aż do urządzania Wigilii u siebie w domu, ale chętnie przyjmowały zaproszenia od chrześcijańskich znajomych. Tak robiła na przykład rodzina Tuwimów. „W czasie świąt Bożego Narodzenia chodziło się do innych »pod choinkę«” – wspomina Irena Tuwim¹⁶⁶. Zdarzało się, że z okazji świąt odwiedzano się wzajemnie – Żydzi

¹⁶² C. Budzyńska, *Strzępy rodzinnej sagi...*, s. 61.

¹⁶³ M. Szelestowska, *Lubię żyć...*, s. 11.

¹⁶⁴ M. Anstadt, *Dziecko ze Lwowa...*

¹⁶⁵ K. Modrzewska, *Czas przedostatni*, Lublin 1992, s. 12. Eda Mincer mieszkająca przed wojną we Lwowie wspomina, że obchodzenie Wigilii, choinka i prezenty pod nią były po prostu sprawą oczywistą, niepodlegającą dyskusji. Rozmowa autorki z Edą Mincer.

¹⁶⁶ I. Tuwim, *Łódzkie pory roku*, Warszawa 1958, s. 72.

obchodzili w ten sposób u przyjaciół święta katolickie, Polacy – żydowskie, choć było to niewątpliwie rzadsze zjawisko. Jak wspomina polski pamiętnikarz: „Święta Bożego Narodzenia Zieglerowie obowiązkowo spędzali w naszym domu. Bardzo im się podobały kolędy i śpiewali je z zapałem razem z nami. Pani Zieglerowa nie miała za grosz głosu, a w dodatku śpiewała z charakterystycznym żydowskim akcentem [...] i koncerty te wypadały dość komicznie. Jesienią, w okresie żydowskich świąt, w rewanżu byliśmy zapraszani na ulubioną macę. Wprawdzie Kanikułowie, a nawet i Morawscy utrzymywali, że Żydzi robią macę z krwi chrześcijańskich dzieci, ale nas to nie odstraszało”¹⁶⁷.

Wiara i obchodzenie żydowskich świąt nie przeszkadzało żydowskiemu lekarzowi z chrześcijańskiego szpitala w dorocznym zabieraniu dzieci na uroczystą Wigilię z chorymi na oddziale. Jest to tym bardziej osobliwe, że w tym wypadku wigilia, w której uczestniczyły żydowskie dzieci i żydowski personel, nie była pozbawiona chrześcijańskich akcentów religijnych. „Szliśmy wtedy z ojcem [...] do szpitala obok. Wigilia organizowana była dla chorych [...]. Siedzieliśmy [...] na honorowych miejscach wśród personelu, lekarzy i sióstr, którzy w komplecie uczestniczyli w tym wieczorze. Krótka modlitwa, potem ojciec serdecznie zwracał się do chorych. Łamanie opłatkiem, barszcz z uszkami i wiele innych dobrych rzeczy. Było uroczyście i wesoło, a kolędy kończyły wieczór i znaczyły wschodzące święto. Obdarowani prezentami z choinki i weseli wracaliśmy do domu [...]”¹⁶⁸. Ten sam autor wspomina, że robił w szkole pisanki na Wielkanoc.

Nawet dzieci z ortodoksyjnych rodzin wspominają o choince. Dziewczynka, która przeniosła się od ortodoksyjnego ojca do znacznie bardziej liberalnej babki, nie tylko pomagała sprzedawać w jej sklepiku ozdoby, ale także odwiedzała swoje polskie koleżanki i pomagała im ubierać drzewko¹⁶⁹.

Apolonia Starzec wywodząca się z mieszczańskiej, zamożnej rodziny z Radomska, wspomina, że choć rodzice chodzili do synagogi, a w domu przestrzegano tradycyjnych, żydowskich świąt, to jednak nie wykluczało to też niektórych polskich, świątecznych obyczajów. „Mama była bardzo liberalna i postępową, toteż ulegała różnym prośbom moim i mojej młodszej siostry – miałyśmy nawet choinkę”¹⁷⁰.

Stosunkowo często, szczególnie na wsi, Żydzi wprawdzie sami nie obchodzili Bożego Narodzenia, ale bardzo dobrze orientowali się w charakterze

¹⁶⁷ W. Kielar, *I nasze młode lata*, Wrocław 1987, s. 42.

¹⁶⁸ H. Hoffman, *Z Drohobycza...*, s. 34.

¹⁶⁹ S. R. Kałowska, *Uciekać, aby żyć...*, s. 25.

¹⁷⁰ *Uratowana po aryjskiej stronie*. Z panią Apolonią Starzec rozmawia A. Jarmusiewicz, „Rzeczpospolita”, 13 V 2004, s. A9.

i obrzędowości tych świąt. Chłopiec żydowski ze wsi z zalem nie brał udziału w kolędowaniu – nie dlatego, że zabraniała mu tego matka czy też poglądy religijne, ale dlatego, że nie podobała mu się postać Żyda wśród kolędników. Jego matka wprawdzie nie wpuszczała kolędników za próg, ale witała ich uprzejmie i dawała datki¹⁷¹. Inna autorka wspomina, że u jej dziadków w gospodarstwie pracował Janek, traktowany jak członek rodziny. „Kiedy otrzymał [z wojska] kilkudniowy urlop świąteczny z okazji Bożego Narodzenia, także przyjechał do dziadków, bo tu się czuł najlepiej. [...] Nawet na wigilię nie poszedł do sąsiadów Polaków, których przecież znał, ale został u nas. Babcia specjalnie dla Janka przygotowała specjalną wieszczkę wigilijną z barszczem czerwonym, kapustą z grochem i grzybami oraz kluskami z makiem. Janek naprawdę był wzruszony tą hojnością i troskliwością babci”¹⁷².

Trzeba jednak zaznaczyć, że w wielu rodzinach, w których obchodziło się i święta chrześcijańskie, i żydowskie, były one jednak nietradycyjnie, jakby „bez przekonania”. Brakło bardzo wielu elementów, które w obu religiach są ich nieodłącznym elementem. Zatem święta były, ale swoiste, różniące się od obchodzonych gdzie indziej. „W domu [...] obchodziliśmy Boże Narodzenie... ograniczone wyłącznie do choinki. [...] Na Gwiazdkę nie dostawałam żadnego prezentu. Marzyłam o wózku dla lalek, ale matka nie chciała mi go kupić. Dla niej te święta niewiele znaczyły i często wyjeżdżała w tym czasie w góry. Zostawałam wtedy sama w Warszawie. [...] Podczas katolickiej Wielkanocy nie robiliśmy nic szczególnego. Matka nie lubiła tych świąt. Nie obchodziliśmy też Paschy żydowskiej. Co prawda na stole pojawiała się tradycyjna maca, jednak nigdy nie zasiedliśmy do prawdziwej paschalnej wieszczki, z jej rytuałami i śpiewami. Do dziś tego żałuję”¹⁷³.

Znacznie rzadziej obchodzono inne święta chrześcijańskie. Kilku z pamiętnikarzy pamięta mikołajki 6 grudnia¹⁷⁴. Dziewczyna z bardzo zasymilowanej rodziny wspomina, że święta Bożego Narodzenia kojarzą jej się z choinką, a „okres Wielkiejnocy – to były wędrówki po warszawskich kościołach i oglądanie grobów”¹⁷⁵. Zdziwiający jest też wspomnienie ówczesnego dorastającego chłopca z Krakowa, który bardzo lubił procesje: „Nawet chodziłem na procesje kościelne. Bywałem na procesjach w święto Bożego Ciała, procesji św. Stanisława, razem z kolegami. W czasie procesji oczywiście nie klękałem, ale nikt nigdy

¹⁷¹ M. Rudawski, *Mój obcy kraj?...*, s. 25.

¹⁷² S. R. Kałowska, *Uciekać, aby żyć...*, s. 41.

¹⁷³ M. M. Acher, *Niewłaściwa twarz...*, s. 27–28.

¹⁷⁴ M. Perlberger-Szmuel, [w:] *Pamiętam każdy dzień...*

¹⁷⁵ A. Zawadzka-Wetz, *Refleksje pewnego życia...*, s. 11.

mi nie zwrócił uwagi¹⁷⁶. Oczywiście chłopcy nie traktowali procesji jako wydarzeń religijnych – chodzili na nie, aby zobaczyć świąteczną paradę, podobnie jak podczas uroczystości związanych ze świętami żydowskimi, państwowymi czy z okazji święta kawalerii.

Jednak w tym wypadku widać wyraźnie różnicę we wspomnieniach dzieci i osób dorosłych. Jak bowiem wynika z licznych relacji z okresu wojny, czas chrześcijańskich świąt był dla wielu ukrywających się dorosłych Żydów (nawet doskonale znających język polski) wyjątkowo ciężki – nie znali oni bowiem obyczajów, nie wiedzieli jakie potrawy mają prawo znaleźć się na świątecznym stole, jak brzmia słowa kolęd¹⁷⁷.

I wreszcie wcale nierzadka była rezygnacja z wszelkich świąt. W zaskakująco dużej liczbie rodzin w ogóle nie istniały dni i obyczaje świąteczne – świąt żydowskich już się nie obchodziło, natomiast chrześcijańskie pozostały obce, ich tradycje nieznane.

Brak wszelkich świąt był powszechny w kilku typach rodzin. Zazwyczaj – choć nie tylko – w rodzinach o poglądach lewicowych, które zerwanie z żydowskością utożsamiały z zerwaniem z wszelką religią. Tak było w domu rodziców Jerzego Urbana. Zasymilowana rodzina nie obchodziła ani świąt żydowskich, ani polskich: „Nie istniały żadne tradycje polskokatolickie. Nie obchodziliśmy świąt Bożego Narodzenia czy Wielkiej Nocy nawet w ich czysto obyczajowym wymiarze – nie było choinki, wigilii, stosownych dla tych świąt dań. [...] W domu byłem chroniony przed wpływami katolickimi. Służącą była żona komunisty odsiadującego wyrok, co dawało gwarancje, że nie będzie nawracała dziecka. Pamiętam taką dziewczynę, moją opiekunkę [...], która próbowała mi robić święta, ubierała choinkę. Było to kwaśno przyjmowane przez rodziców¹⁷⁸. W tym wypadku widać, że brak świąt powodował u dziecka poczucie pewnego wyobcowania.

Jednak w podobnej sytuacji były też rodziny mieszane – polsko-żydowskie. I tu raczej nie obchodziło się żadnych świąt, choćby dlatego, że współmałżonek nie znał obyczajów, czuł się nieswojo, musząc dostosować się do obcej religii. Stosunkowo często rodziny te postępowały tak ze względu na dzieci. Wielu rodziców – niezależnie od tego, czy zdecydowali się ochrzcić dzieci, czy nie – uznawało, iż mają one prawo do wyboru w przyszłości religii. Obchodzeniem świąt nie chciano ich ukierunkowywać.

Dzieci wywodzące się z takich rodzin często nic nie wiedziały o świętach żydowskich, które były dla nich równie egzotyczne co dla dzieci chrześcijań-

¹⁷⁶ T. Schenirer, [w:] A. D. Pordes, I. Grin, *Ich miasto...*, s. 279.

¹⁷⁷ H. Reiss, *Z deszczu pod rynnę...*, s. 123.

¹⁷⁸ J. Urban, *Jajakobyty...*, s. 203.

skich. Celina Budzyńska po raz pierwszy zobaczyła jak obchodzi się Żydów święta, odwiedzając szkolną koleżankę. „Rodzina była całkowicie zasymilowana, ale gwoili tradycji obchodzono tam wielkie żydowskie święta – stąd moja pierwsza znajomość z takimi uroczystościami jak Purym czy Seder”¹⁷⁹. Jest to tym dziwniejsze, że na piętrze w domu autorki mieszkała ortodoksyjna babcia, prowadząca koszerną kuchnię i obchodząca święta – jednak dlaczego babcia jada oddzielnie i zachowuje się „dziwnie” autorka zorientowała się dopiero po wielu latach.

Dziwne jest natomiast, że stosunkowo często świąt nie obchodzono także w rodzinach żydowskich, przyznających się do „żydowskości”. Była to chyba w pewnym sensie próba oddzielenia religii od narodowości. Jedną z matek tłumaczyła córce, która raz uczestniczyła w obchodzeniu Pesach i rozgoryczona pytała: „Dlaczego nie obchodzimy u nas w domu takich świąt. Odpowiedziała mi, że wielu ludzi nie przestrzega tradycji, ale dodała, że można czuć się Żydem »bez tego«”¹⁸⁰. Nie ulega też wątpliwości, że występował pewien element wstydu czy zażenowania – rodzice uznawali, iż obchodzenie świąt żydowskich jest przestarzałe, nie należy narzucać swoich obyczajów dzieciom. Matka, która mówiła córce, że Żydem jest się i „bez tego” sama świętowała, w głębokiej tajemnicy, Jom Kipur. „Któregoś roku w kilka lat później, gdy chodziłam już do szkoły, zauważyłam, że matka pości. Jak mi wówczas sama powiedziała, robiła to raz do roku. Był to Śądny Dzień – Jom Kipur. [...] Matka zapalała nawet świece w przeddzień. Ponieważ jednak było to w pewnym sensie wydarzeniem odosobnionym, mającym miejsce tylko raz do roku, a jednocześnie nie wymagała, aby towarzyszył jej w poście mój ojciec ani ja, nie zwracałam początkowo uwagi na to co robiła”¹⁸¹.

Różnice w obchodzeniu świąt widoczne były także w zależności od pokolenia. Dziadkowie znacznie częściej przywiązywali wagę do tradycji. Dla nich organizowało się te święta, a po ich śmierci obyczaj zanikał.

Tymczasem młodsze pokolenia traktowały święta żydowskie raczej jako obciążenie. Bardzo charakterystyczny jest tu opis zmian, jakie zaszły u kilku niezbyt nawet zasymilowanych żydowskich rodzin po śmierci babki. W jednym wypadku nie tylko przebudowano i unowocześniono dworek, ale: „Koszerowanie mięsa, mleczne i mięsne naczynia, a nawet budowanie kuczek w święto szałasów – przestano na to zważać. Jeszcze nikt nie jechał w sobotę, ale już młodzież nie uczęszczała do bożnicy tego dnia. Ojcowie jeszcze chodzili, ale matki już przestały – zjawiały się tylko w uroczyste święta. I chociaż rodzice

¹⁷⁹ C. Budzyńska, *Strzępy rodzinnej sagi...*, s. 21.

¹⁸⁰ Z. Brzezińska, *Żółte tulipany...*, s. 15.

¹⁸¹ *Ibidem*.

rozmawiali jeszcze ze sobą po żydowsku, młodzież mówiła tylko po polsku i nie pościła w Sądny Dzień...¹⁸². Wyraźnie widać, że święta żydowskie uznano za przestarzałe, w pewnym sensie niemodne. Poszły do lamusa razem z poprzednim wystrojem dworku. W drugim wypadku święta obchodzono nadal, ale zrezygnowano ze ścisłego przestrzegania wymogów religijnych, o które troszczyła się tylko babka. „Za to babka (o Boże, nie pamiętam jej imienia) czyli teściowa matki, była rygorystycznie pobożna, ponura, apodyktyczna [...] i wy-daje mi się, że mama za nią nie przepadała. Przyjeżdżała do nas czasem przed świętami Pesach [...] żeby dopilnować, aby wszystkie przygotowania odbywały się zgodnie z przepisami. [...] Kiedy babka z Radzyna zachorowała i przestała do nas przyjeżdżać w domu odczuło się rozluźnienie rygorów wielkanocnych” – wspomina Józef Hen¹⁸³.

Ortodoksyjni dziadkowie przyjmowali jedną z dwóch postaw: potępiającą – zdarzało się to szczególnie często, gdy młodsze pokolenie zaczynało obchodzić święta chrześcijańskie, i pobłażającą – ta druga raczej łączyła się z nieprze-strzeganiem świąt żydowskich. Wówczas starsze pokolenie, choć niezadowolone, zazwyczaj starało się nie wtrącać. Jedną z pamiętnikarek wspomina swoją całkowicie niepobożną, emancypowaną i zasymilowaną ciotkę: „W roku zdaje się 1936 zaproszona przez krakowskich notabli pojechała do Zakopanego na uroczyste uruchomienie kolejki linowej na Kasprowy. Miała pecha, bo wpadł jej żelazny opiłek do oka i tego samego wieczora »wyłądowała« w szpitalu. [...] Dziadek miał się pono wyrazić potem, że to »kara boska«, jako że ta uroczystość odbyła się w Jom Kipur. Ale chyba z nią na ten temat nie mówił”¹⁸⁴.

Wynika z tego, że sposób obchodzenia świąt w zasymilowanych rodzinach żydowskich zmieniał się bardzo szybko. Na przestrzeni trzech pokoleń odchodzono od tradycji, nie wypracowując jednak jednego nowego, spójnego modelu. Bunt przeciw religii przekładał się tu na bunt przeciw świątecznym zwyczajom. Nawet dzieci nie potrafiły wskazać dokładnie, jak wyglądają święta. To, jak były spędzane w jednym roku, nie determinowało wcale, jak będą (i czy będą) spędzane w następnym. Zależało to bowiem od składu rodziny, ewentualnych gości, szybko zmieniających się poglądów i zapatrywań poszczególnych – szczególnie młodych – członków rodziny. Jednego roku przyjeżdżali dziadkowie i urządzano seder, innego – szło się na Wigilię do zaprzyjaźnionej rodziny. Trudno powiedzieć, jak mogło to wpłynąć na osoby wywodzące się z zasymi-

¹⁸² H. Szereszewska, *Józef i Hana...*, s. 128–129.

¹⁸³ J. Hen, *Nowolipie...*, s. 16–17.

¹⁸⁴ I. Rothberg-Bronner, *Ciocia Giza, [w:] ...i pozostała tylko legenda. Wspomnienia z żydowskiego Krakowa*, Tel Aviv 1986, s. 66–67.

lowanych rodzin, szczególnie dzieci, które nie podejmowały decyzji i nie wiedziały właściwie, jakie tradycje i święta są dla nich odpowiednie. Stosunkowo często pojawiają się zresztą skargi na „wykorzenienie”, brak wiedzy o własnych korzeniach. Na pewno poczucie ciągłości było mniejsze niż w rodzinach tradycyjnych – polskich czy żydowskich.

Obchodzenie innych świąt niż bliżsi i dalsi znajomi (a jak widać świętowanie u rodzin zasymilowanych nie przypominało ani tradycyjnych obchodów świąt żydowskich, ani polskich) rodziło niewątpliwie u dzieci poczucie wyobcowania. Ich rodzina, z własnym sposobem świętowania, nie była podobna do żadnej innej. Trudno powiedzieć, do jakiego stopnia utrudniało to utożsamienie się, zakłócało poczucie przynależności do szerszej społeczności. Z drugiej strony wpływało na większą otwartość na inne obyczaje, ale kosztem przywiązania do własnych.

Chrzest

W okresie pozytywizmu, rozwijającego się ruchu asymilatorskiego, powstało pojęcie Polaka wyznania mojżeszowego. Wiele osób, zarówno wywodzących się z zasymilowanych rodzin żydowskich, jaki i polskich, uznawało, że do pełnej asymilacji niekonieczna jest zmiana religii – Polakiem można być równie dobrze będąc katolikiem, protestantem, jak i wyznawcą judaizmu. Był to pogląd, który po 1918 r. nie dał się utrzymać. Okazało się, że żadna ze stron – ani Polacy, ani Żydzi, nie wierzą tak naprawdę w istnienie Polaków wyznania mojżeszowego. Stali się oni grupą obcą dla obu stron.

Zmienił się odbiór społeczny nie tyle chrztu, co przejścia na katolicyzm. Nie dotyczyło to społeczności żydowskiej – i w czasie zaborów, i w okresie II Rzeczypospolitej było to odstępstwo, zdrada, mimo że bycie Żydem definiowano już nie za pomocą kryteriów religijnych, a narodowych. Natomiast część Żydów zasymilowanych, a przede wszystkim społeczeństwo polskie, szczególnie z byłego zaboru rosyjskiego, zmieniło swój stosunek do chrztu Żydów. Przed odzyskaniem niepodległości przejście na katolicyzm było bowiem swoistą deklaracją polskości – nie przynosiło istotnych, wymiernych korzyści. Jeśli chrzest miał być wstępem do kariery, należało przejść na prawosławie. Na przyjmujących katolicyzm Żydów niektórzy patrzyli wprawdzie podejrzliwie, ale dla wielu przedstawicieli polskiego społeczeństwa było jasne, że chrzest jest przypieczę-

towaniem asymilacji w duchu polskim. W II Rzeczypospolitej chrzest w Kościele katolickim stał się nagle opłaczalny i stąd gwałtowny wzrost podejrzliwości i niechęci wobec neofitów, negowanie ich polskości.

W rodzinach zasymilowanych pojawiło się więc pytanie – czy warto, czy z moralnego punktu widzenia jest dopuszczalne przyjęcie chrztu, w wypadku gdy nie jest to konwersja religijna¹⁸⁵, ale przypieczętowanie zmiany narodowości. Czy konieczny jest chrzest jako ostateczne potwierdzenie polskości?

Trzeba przy tym pamiętać, że zasadniczą większość zasymilowanej społeczności stanowili ludzie albo całkowicie niewierzący, albo nieprzywiązujący szczególnego znaczenia do skrupulatnego przestrzegania zasad religii moźeszowej. Chrzest nie stanowił więc dla nich dramatycznego zerwania z dotychczasową wiarą i stylem życia. Miał być zmianą nie tyle religii, ile narodowości, stylu życia, tradycji, zatem nie dziwi, że w pamiętnikach nie powracają do tego, co przez całe życie starali się ukrywać. Jeszcze inni – i to najtrudniej jest wykryć – pominieli we wspomnieniach przeznaczonych do druku fakt chrztu¹⁸⁶. Czytając same tylko pamiętniki, można by sądzić, że niemal nikt nie żywił chęci przyjęcia chrztu i niemal nikt tego nie robił. Autorzy przytaczają niezwykle dramatyczne opowieści o tym, jak namawiano ich na chrzest i jak – uważając to za naganne – odmawiali i oni, i wszyscy przyzwoici ludzie. Jednak z tych samych pamiętników można wyczytać także inną opowieść. Wprawdzie niemal nikt sam nie przyjął chrztu, ale prawie każdy miał kogoś, wśród najbliższej rodziny czy przyjaciół, kto się jednak ochrzcił. Jest to oczywiste, bo faktycznie przypadki zmiany wiary, choć zdecydowanie nie były masowe, to jednak miały miejsce. Jaka była dokładnie liczba konwertytów nie wiadomo i różnie się ją określa. Większość badaczy zgadza się, że chrzty miały miejsce, ale były stosunkowo nieliczne. Jolanta Żyndul szacuje liczbę konwertytów na 2–2,5 tys. rocznie na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych¹⁸⁷. Wacław Wierzbieniec na przykładzie Lwowa pokazuje, że ta tendencja narastała – w latach 1930–1935 średnio przyjmowało tam chrześcijaństwo 37,3 osób, w roku 1936 już 76 osób, a w 1939 tendencja wzrostowa utrzymywała się¹⁸⁸, choć nigdy nie była znaczna,

¹⁸⁵ Elżbieta Hałas w swej pracy wyraźnie odróżnia konwersję, która łączy się ze zmianą dotychczasowego życia, od formalnej zmiany religii. „Konwersję należy odróżnić od nominalnej zmiany denominacji, spowodowanej małżeństwem, względami prestiżu społecznego, czy innymi zewnętrznymi okolicznościami”, E. Hałas, *Konwersja. Perspektywa socjologiczna*, Lublin 1992, s. 51–52.

¹⁸⁶ K. Modrzewska, *Trzy razy Lublin...*

¹⁸⁷ J. Żyndul, *Z getta do asymilacji. Żydzi w poszukiwaniu tożsamości*, [w:] *Tematy żydowskie...*, s. 66.

¹⁸⁸ W. Wierzbieniec, *Żydzi w województwie lwowskim...*, s. 39.

również w badanym przez niego Przemyślu. Wierzbieniec stwierdza, że w tym drugim mieście konwersje były tak rzadkie, iż nie miały wpływu na zmniejszenie się liczebności grupy żydowskiej: „Przykładowo w 1938 r. oraz w pierwszym kwartale 1939 r. wystąpiły z żydowskiej gminy wyznaniowej, przyjmując religię rzymsko-katolicką, 4 osoby”¹⁸⁹. Tartakower szacował, że w późnych latach dwudziestych i w początkach trzydziestych chrzest przyjmowało 2–2,5 tys. osób rocznie¹⁹⁰. W sprawozdaniu Żydowskiej Gminy Wyznaniowej w Warszawie podano liczbę 78 osób, które w latach 1926–1930 wystąpiły z gminy¹⁹¹, co w porównaniu z liczebnością osób wyznania mojżeszowego w Warszawie w tym okresie jest liczbą właściwie nieznaczącą, przy czym trzeba pamiętać, że nie wszystkie z tych osób musiały przyjąć chrzest. Natomiast Rafał Żebrowski i Zofia Borzymińska, nie podając żadnych liczb, stwierdzają, że „pod koniec lat trzydziestych stosunkowo wielu Żydów przyjmowało chrzest”¹⁹².

Chrzciła się – jak wynika z badań Wacława Wierzbieńca – przede wszystkim inteligencja (badania dotyczące Lwowa) i – w niektórych mniejszych miejscowościach – burżuazja. Jednak w wielu wypadkach liczba konwertytów jest zbyt mała (3–4 osoby), aby można było uogólniać tę tendencję¹⁹³. Inteligencja chrzciła się zarówno z powodu najszybszego postępu asymilacji w tej grupie, jak i dlatego, że do wielu zawodów inteligenckich dostęp miały tylko osoby ochrzczone: „neofitami byli przeważnie, o ile nie wyłącznie, ludzie ze środowisk inteligenckich, często tzw. »wolnych zawodów«, którzy przed wojną zajmowali wysoką pozycję w strukturze społeczeństwa nie tylko żydowskiego, ale i polskiego. Jak wiadomo, w II Rzeczypospolitej Żydzi mieli utrudniony dostęp do eksponowanych stanowisk w życiu publicznym, społecznym, a także naukowym. Często więc ze względów statusowych zmieniali wyznanie (i nazwisko)”¹⁹⁴. Stosunkowo często chrzest przyjmowali także urzędnicy państwowi, głównie zatrudnieni na poczcie i na kolei, gdzie „w zasadzie nie tolerowano Żydów jako pracowników”¹⁹⁵. Zatem przynajmniej część zasymilowanych Żydów musiała zetknąć się z tym problemem bliżej, wśród najbliższego otoczenia.

¹⁸⁹ Idem, *Spoleczność żydowska...*, s. 282.

¹⁹⁰ Za: C. S. Heller, *On the Edge of Destruction...*, s. 196.

¹⁹¹ *Sprawozdanie zarządu Gminy Wyznaniowej Żydowskiej w Warszawie za lata 1926–1930*, Warszawa 1931.

¹⁹² R. Żebrowski, Z. Borzymińska, *PO-LIN...*, s. 29.

¹⁹³ W. Wierzbieniec, *Żydzi w województwie lwowskim...*, s. 37–38.

¹⁹⁴ B. Engelking, *Zagłada i pamięć...*, s. 177.

¹⁹⁵ W. Wierzbieniec, *Żydzi w województwie lwowskim...*, s. 39.

Motywy chrztu

Problem chrztu w zasymilowanych rodzinach żydowskich należałoby rozpatrywać z co najmniej trzech punktów widzenia. Przede wszystkim, jakie motywacje podawały osoby przyjmujące chrzest, po drugie – jak ich otoczenie interpretowało zmianę religii i wreszcie po trzecie – jakie działania podejmowała rodzina i znajomi w odniesieniu do tych osób.

Niestety, na pytanie pierwsze trudno jest udzielić odpowiedzi. Pamiętniki bowiem, jak kilkakrotnie była już o tym mowa, pisane były głównie (choć oczywiście nie wyłącznie) przez ludzi, którzy w interesującym nas okresie byli dziećmi. W ich wypadku o samodzielnej decyzji o przyjęciu chrztu nie mogło być mowy. W dodatku zmiana wiary traktowana była przez Żydów – nawet zasymilowanych – jako kwestia wstydliva, niewygodna, a w każdym razie niedająca się do rozważania w obecności dzieci. Niewiele więc wiedziały one i o motywach przyjmowania chrztu, i o osobach, które ten chrzest przyjęły. W wielu wypadkach nie znały nawet tej części rodziny, która wyznawała inną religię. Jeśli pozostały wyznania mojżeszowego, często nie miały nawet pojęcia o istnieniu ochrzczonych krewnych, jeśli zaś pochodziły z linii ochrzczonej – bywało, że nie tylko nie utrzymywały kontaktów z pozostałą rodziną, ale niektóre nawet aż do wojny w ogóle nie zdawały sobie sprawy z tego, że wywodzą się z żydowskich rodzin. Świadczy to o całkowitym zerwaniu części osób z małżeństw mieszanych z rodziną i tradycją. „Pomimo tego, że małżeństwa mieszane polsko-żydowskie były w ówczesnych czasach dość powszechne, to jednak słowo »wychrzta« kryło w sobie coś ubliżającego, w każdym razie w niektórych kręgach ludzi. Dlatego zapewne nikt się z tym nie afiszował i raczej fakt ten ukrywano” – wspomina jedna z autorek¹⁹⁶. Poza tym ci, którzy zostali ochrzczeni jako dzieci, raczej nie interesowali się przed wojną tym problemem, traktując ten fakt jako oczywisty. Wyjątkiem może być Jerzy Jedlicki, dokładnie znający motyw, jakie skłoniły jego matkę do ochrzczenia synów. Stało się to w 1935 r., przed pójściem starszego do szkoły, i miało ułatwić im szkolne lata, ochronić przed antysemityzmem¹⁹⁷.

Nie ulega wątpliwości, że motyw przyjęcia chrztu rzadko kiedy bywały religijne. Według Celi Heller można podzielić je na dwie kategorie. Pierwsza, to pragmatyczna – chrzest pozwalał neoficie oraz jego dzieciom zająć w społeczeństwie taką pozycję, do jakiej aspirował, druga – asymilatorska, gdy konwer-

¹⁹⁶ M. Konieczna, *Historia nie jedyna...*, s. 5.

¹⁹⁷ *Nie marksizm mnie uwiódł* [rozm. z prof. Jerzym Jedlickim], [w:] M. Bajer, *Blizny po ukąszeniu...*, s. 73, i rozmowa z prof. Jedlickim, przeprowadzona przez autorkę.

sja była kolejnym krokiem w stronę polonizacji. Przy czym Heller nie neguje istnienia także motywów religijnych, jednak uznaje je za wyjątkowo rzadkie¹⁹⁸. Marian Fuks twierdzi zaś: „Już sam mechanizm bodźców skłaniających do zmiany wyznania jest nie zawsze łatwy do uchwycenia. Rzadko zapewne działał świadomy wybór, według przekonania apostaty »najprawdziwszej« lub »jedynej« religii. Czasami była to platońska skłonność do neopanteizmu czy też nieuchwytnego deizmu [...]”¹⁹⁹. Píše też, że z późniejszych wyznań, składanych przez neofitów na łożu śmierci (co też świadczy o niechęci do poruszania tego tematu w ciągu życia) wynika, iż częstym motywem zmiany wiary była obojętność wobec wszelkiej religii.

W 1919 r. Stefan Rubinrot pisał o przyjmowaniu chrztów przez osoby pochodzenia żydowskiego jako o pokłosiu antysemityzmu. Nie oceniał on samej zmiany religii, natomiast uważał, że jej zmiana to skutek niemożności pełnego uczestniczenia w życiu społeczeństwa polskiego osób zasymilowanych, które czuły się odrzucone. Odpowiedzialność za chrzest spadała tu więc nie na konwertytów, ale na stronę polską, która nie chciała uznać za Polaków ludzi wyznania niechrześcijańskiego, niezależnie od ich świadomości i zasług. Rubinrot oceniał to bardzo surowo. Potępiał i zmieniających wyznanie, którzy, jak przepowiadał, i tak nie odnajdą się w społeczeństwie polskim, i Polaków, którzy w ten sposób skłaniali wielu wartościowych ludzi do niemoralnego postępowania. W dodatku, jak dowodził, przechodzenie na katolicyzm szkodziło stosunkom polsko-żydowskim. Warto może zacytować obszerny wywód, dotyczący wymogu przyjęcia chrztu przez osoby, które chciałyby zostać „prawdziwymi Polakami”:

„Inne zupełnie pobudki skłoniły i skłaniają nadal przeważną ilość neofitów współczesnych do zmiany wyznania. Większość z nich to ludzie dostatni lub bogaci, często u szczytu swej kariery, którą osiągnęli nie bez udziału swoich dawnych współwyznawców. Neofici współcześni to łup wojenny antysemityzmu, to tryumf bojkotu, który potrafił zmącić im radość uciech życia, do których jedynie czują się stworzeni; są to ludzie, dla których wspomniane przykrości obyczajowo-towarzyskie, których społeczeństwo chrześcijańskie nie szczędzi współobywatelom-Żydom, stają się torturą moralną. [...] Polacy [...], »Żydom« chcącym być »Polakami« i nie ulegać bojkotowi, każą przyjmować katolicyzm, tj. każą im dla interesu stawać się »renegatami« [...]. Jeżeli tyle uwagi poświęciłem sprawie prozelityzmu współczesnego, to tylko dlatego, żeby podkreślić niemoralną i szkodliwą stronę tego jakoby najbardziej przekonującego świa-

¹⁹⁸ C. S. Heller, *On the Edge of Destruction...*, s. 196.

¹⁹⁹ M. Fuks, *Żydzi w Warszawie...*, s. 118.

dectwa prawomyślności polskiej, wymaganego przez »prawdziwych Polaków« od Polaków-żydów. Religia nie powinna być na usługach polityki; zmianę wyznania może usprawiedliwić tylko głębokie przekonanie religijne, co jak wiemy jest rzadko tylko spotykaną wśród neofitów pobudką. [...] neofici szkodzą zarazem sprawie polskiej, pozbawiając ogół żydowski elementu bądź co bądź kulturalniejszego, który właśnie mógłby i powinien byłby przyczynić się do uświadomienia mas żydowskich i do pozyskania ich dla polskości [...]. Mylą się ci neofici, którzy uważają, że ta całkowita, skrajna asymilacja sprowadzi rozwiązanie kwestii żydowskiej. [...] Licznějšíe rzesze kandydatów na »Polaków z jednej bryły« wywołałyby znów niechybnie »niechęć społeczeństwa« względem »mechesów«, która nie jednemu z nich znów całą przyjemność zdobytego narzecie »upodobnienia się« zatrąła²⁰⁰.

Za najbardziej prawdopodobne pobudki zmiany wyznania uważano dążenie do kariery, chęć pełnej asymilacji albo plany zawarcia małżeństwa z osobą ochrzczoneą. To ostatnie znalazło też odbicie w danych statystycznych – stosunkowo wysoka była liczba panien zmieniających wyznanie²⁰¹. O przyjmujących chrzest znanych osobach krążyło wiele anegdot, zawsze podkreślających, że zmiana wiary była jedynie pozorna. Powtarzano sobie powiedzenie jednego z profesorów Uniwersytetu Jagiellońskiego, który na pytanie, czy przyjął chrzest z przekonania odpowiedział: „Owszem [...] z najgłębszego przekonania, że lepiej zostać profesorem Uniwersytetu w Krakowie, aniżeli nauczycielem Talmudu w Mszanie Dolnej”²⁰². Jeden z autorów wspomina opowieść krążącą po Krakowie: „Pewnego dnia spotykam na ulicy Hemara. »Wracam z kościoła – powiada – Zostałem ochrzczoney«. »No i co?« pytam. »Nie przyjęło się«, odrzekł Hemar. W imię prawdy należy podkreślić, że Hemar zmienił wiarę nie dla kariery, którą bez tego zrobił, lecz z miłości, by móc poślubić aktorkę Marysię Modzelewską”²⁰³.

Niektórzy zwracają też uwagę, że przyjęcie chrztu było zaaprobowaniem stereotypu Polak-katolik. Jeden z krakowskich pamiętnikarzy przytacza opinię swego kuzyna, profesora UJ o przechrzczonych Żydach: „to są Żydzi z defektem polskim. Dlaczego? Bo można być dobrym Polakiem i dobrym Żydem jednocześnie. Tymczasem im się wydawało, że jak się nie przechrzczą, to nie mogą być dobrymi Polakami”²⁰⁴.

²⁰⁰ S. Rubinrot, *W imię prawdy...*, s. 40–41.

²⁰¹ W. Wierzbieniec, *Żydzi w województwie lwowskim...*

²⁰² R. F. Scharf, *Co mnie i tobie Polsko...*, s. 24.

²⁰³ H. Ritterman-Abir, *Nie od razu Kraków zapomniano...*, s. 76.

²⁰⁴ J. Bosak, [w:] A. D. Pordes, I. Grin, *Ich miasto...*, s. 110.

Warto zauważyć, że jeden motyw w pamiętnikach w ogóle nie występuje, choć ze statystyk wynika, iż był on dosyć powszechny. Tym motywem był strach, strach przed faszyzmem, hitleryzmem. Sądzono, że chrzest będzie istotny z punktu widzenia przynależności narodowej, że będzie bronił przed prześladowaniami. Nie jest chyba przypadkiem, że w województwie śląskim w ciągu ostatnich lat przed wojną „były dość liczne przypadki zmiany przez Żydów wyznania na wyznanie rzymskokatolickie, zwłaszcza w miastach i to szczególnie przez żydowską inteligencję”²⁰⁵.

Wierzbieniec zwraca również uwagę na jeszcze jeden motyw – dokonywano konwersji nie tyle w celu przyjęcia nowej religii, ile odcięcia się od dotychczasowego środowiska żydowskiego. „Trudno obecnie określić, na ile osoby wyrzekające się judaizmu jako swojej religii traciły więź z żydostwem i jaka była ich świadomość narodowa. Można jedynie przypuszczać, że poprzez zmianę religii przestawały utożsamiać się ze społecznością żydowską, a tym bardziej z żydowskimi dążeniami narodowymi”²⁰⁶.

Niemal nie wspomina się o powodach pozareligijnych i „pozamoralnych”, które mogły zaważyć na pozostaniu przy judaizmie. Na inne negatywne strony przyjęcia chrztu wskazuje polski pamiętnikarz, opisując rodzinę zasymilowanego adwokata: „Jak zdołałem się zorientować, Leuchterowie skłonni byłiby zmienić wiarę, powstrzymywała ich jednak obawa przed utratą żydowskiej klienteli, z której przecież czerpali dochody”²⁰⁷. To spostrzeżenie może wskazywać na zjawisko w innych pamiętnikach pomijane – odrzucenia zmiany wiary w obawie przed złamaniem dalszej kariery. Dla tych, którzy mieli klientów, pacjentów czy też współpracowników głównie w środowisku ortodoksyjnie żydowskim, chrzest mógł być końcem życia zawodowego. Nawet jeśli nie mieli oporów moralnych przed przyjęciem chrześcijaństwa lub chcieli to zrobić z przyczyn religijnych, musieli liczyć się z ostracyzmem środowiska, bez gwarancji, że ich kariera zawodowa przetrwa w środowisku polskim. A więc możliwe jest – oprócz chrztu dla kariery, również postawa przeciwna – wyrzeczenie się chrztu dla kariery. Jednak w pamiętnikach to drugie zjawisko może być zamaskowane innymi, bardziej akceptowanymi społecznie wyjaśnieniami lub w ogóle pomijane, jako że nie pociągało za sobą żadnych działań.

²⁰⁵ B. Reiner, *Wyznania i związki religijne w województwie śląskim 1922–1939 (wybrane zagadnienia)*, Opole 1977, s. 182.

²⁰⁶ W. Wierzbieniec, *Żydzi w województwie lwowskim...*, s. 33.

²⁰⁷ O. Czerniewicz, *U kresu...*, s. 18.

Chrzest a nawrócenie

Uderza w pamiętnikach niemal całkowity brak w nich osób, które zmieniły wiarę w wyniku autentycznego nawrócenia na katolicyzm. Chrzty jako wynik nawrócenia traktowane były raczej z niedowierzaniem albo jako rzadki wyjątek. Była to podstawa do wielu oskarżeń, związanych właśnie z założeniem, że chrzest nie miał podłoża religijnego. W gruncie rzeczy zazwyczaj nawet nie rozważano takiej możliwości²⁰⁸.

A zatem porzucano wiarę ojców, wyrzekano się rodziny dla osobistych korzyści. Ochrzczeni Żydzi nie mogli w tej sytuacji budzić sympatii. Rafael Scharf stwierdza, że postawa niechęci była w środowisku żydowskim powszechna: „odstępca pozostawał w oczach społeczności pogardzaną i odstręczającą postacią. Żaden Żyd nie wierzył, że zmiana wiary wynikała z prawdziwego przekonania – podejrzenia, które niezawodnie podzielała i druga strona. Powszechnie panował pogląd, że apostata, zobojętniały wobec własnej religii i symulujący przywiązanie do tej nowej, wdawał się w tę sprawę gwoli osobistej korzyści, takiej czy innej natury”²⁰⁹.

Jest to o tyle interesujące, że chrzty z przekonania, z powodu autentycznego nawrócenia, oczywiście miały miejsce. Dość wspomnieć o Laskach i siostrach zakonnych pochodzenia żydowskiego, które tam pracowały, a także o wielu innych osobach skupionych wokół księdza Władysława Kornilowicza²¹⁰. Pisząc o Zofii Landy, współpracownicy księdza Kornilowicza, publicystce „Verbum” i późniejszej siostrze Teresie, Maciej Demel stwierdził: „Zupełnie inną – choć równie trudną drogą – poszła [...] Zofia (1894–1972). Początkowo gorliwa socjalistka [...] stanie się później – co typowe dla konwertytów – równie gorliwą fideistką, działaczką ruchu tzw. Odnowy katolickiej”²¹¹.

Znanym przypadkiem nawrócenia była także poetka Franciszka Arnsztajnowa. Jej biograf uważa jednak: „Dla paru innych Żydówek, gorliwie garnących się do chrześcijaństwa Matka Boska była drogą do Boga. [...] Dla Franciszki Arnsztajnowej była drogą do polskości”²¹². Podobnie matka kolegi Krzysztofa Kamila Baczyńskiego z przedszkola zauważyła różne motywy, które skłaniały rodziców do ochrzczenia dzieci lub całej rodziny: „W przedszkolu było sporo

²⁰⁸ Rozmowa z Aliną Blady-Szwajger, [w:] A. Grupińska, *Po kole...*, s. 175.

²⁰⁹ R. F. Scharf, *Co mnie i tobie Polsko...*, s. 12.

²¹⁰ J. Turnau, *Zachciało się ślepej babie*, „Gazeta Wyborcza”, 6–7 XII 2003, s. 26.

²¹¹ M. Demel, *Aleksander Landy. Życie i dzieło*, Warszawa 1982, s. 32.

²¹² H. Krall, *Wyjątkowo długa linia*, „Duży format”, dod. do „Gazety Wyborczej”, 13 III 2003, nr 11, s. 21.

dzieci z rodzin żydowskich; niektóre wyznania rzymskokatolickiego. Manifestowało się to w różny sposób. Pamiętam, kiedyś moja matka relacjonowała ojcu rozmowę z panią Kobrynerową, matką kolegi z przedszkola, która uzasadniała decyzję zmiany wyznania jedynie chęcią asymilacji w środowisku polskim. Przeciwnością tej postawy była Stefania Baczyńska, której wiara – w opinii mojej matki – miała głębsze uzasadnienie²¹³. W tych pojedynczych wypadkach, gdy uznaje się autentyczne nawrócenie, wiele osób przyznaje, że wiara neofitów była bardzo głęboka. Siostra babki jednego z pamiętnikarzy przyjęła wiarę katolicką, aby poślubić nadinspektora policji: „po śmierci męża [...] ogarnęła ją najpierw dewocja, a potem szczerą i gorącą potrzebą czynienia dobra. Praktyczne swoje miłosierdzie wykonywała u boku Brata Alberta [...]”²¹⁴. Na gorliwość religijną matki skarżył się Antoni Słonimski: „Piotr Słonimski opowiadał mi, iż jego babka, matka Antoniego, w dzieciństwie zanudzała go Pismem Świętym i ilustracjami Gustawa Dorego”²¹⁵.

Nieufnie odnoszono się nawet do księży pochodzenia żydowskiego. Znana jest sprawa spoliczkowania przed ołtarzem księdza Pudra. Krążyła też jednak sympatyczna historyjka, opowiadana przez Jana Kotta: „Razem z księdzem Glasbergiem zostaliśmy zaproszeni do Skrzyszewskich na obiad. Ksiądz mówi po francusku jak po polsku – powiedziała przy serach pani ambasadorowa. – W jakim języku ksiądz myśli? – W jakim języku? – odpowiedział ksiądz Glasberg, [który] był już chyba wtedy papieskim prałatem i na tej swojej zatłuszczonej sutannie miał czerwoną wypustkę. – Oczywiście, że po żydowsku”²¹⁶.

Jednak we wspomnieniach tych autentycznych nawróceń jest bardzo niewiele, a jeśli już są wzmianki o takich wypadkach, widać, że otoczenie przyjmowało je dość nieufnie. Nie wierzono nawet w „dobre intencje” osób najbliższych, w jakąkolwiek możliwość, że chrzest nie ma być przepustką do kariery. Jak wspomina po wielu latach siostra osiemnastolatka, który chciał się ochrzcić: „Wśród asymilatorów wiele było wówczas rodzin ochrzczonych. [...] U nas w domu patrzono na to z niechęcią. Rodzice widzieli w tym wyraz karierowiczostwa i ośmieszali pięcie się w górę ochrzczonych Żydów. Pamiętam, z jakim przekąsem mówiło się u nas o pannie Goldfeder [...], która ochrzciła się, a następnie wyszła za mąż za hrabiego Skarbka, który jej posagiem podreperował upadającą rodową fortunę [...]. Matka moja nie cierpiała cech dorobkiewiczostwa i płaszczenia się przed kimkolwiek. Ojciec [...] powodował się w praktycz-

²¹³ W. Budzyński, *Miłość i śmierć Krzysztofa Kamila*, Warszawa 1992, s. 31.

²¹⁴ A. Ziemny, *Czasami pamięć nie kłamie...*, s. 63.

²¹⁵ A. Rudnicki, *Rogaty Warszawiak*, Kraków 1981, s. 80.

²¹⁶ J. Kott, *Przyczynek do biografii*, Londyn 1990, s. 22.

nych sprawach życiowych oportunistą [...]. Ale nigdy nie posuwał oportunistą do karierowiczostwa i myśl o chrzcie była mu obca²¹⁷. Wszyscy starali się więc chłopcu pomysł wyperswadować, a przede wszystkim siostra, która była nie mniej oburzona niż rodzice, mimo iż była już wtedy działaczką komunistyczną, dla której, przynajmniej w teorii, wszystkie religie były jednakowo obce, a kwestia narodowościowa nieistotna. Wspomina jednak: „Próbowałam odwieść brata od jego zamiaru, gdyż dopatrywałam się w nim ordynarnego wygodnictwa. Byłam w błędzie. Brat mój widział w katolicyzmie zbawczą ideologię”²¹⁸.

Powszechnie podważano autentyczność wiary Ludwika Hirszfelda, który „wchrzczył się tylko i wyłącznie dla kariery. Po prostu. Był to uczony światowej sławy i chciał zostać dyrektorem Zakładu Higieny. Powiedziano mu wyraźnie, że dyrektorem Zakładu Higieny może być tylko rzymski katolik. I on się dzisiaj wchrzczył, a jutro dostał nominację. Przed wojną nie można było być Żydem, żeby zostać dyrektorem. I dlatego Hirszweldowie nie byli lubiani na ulicy żydowskiej, a później w getcie. Widzi Pani, Żydzi w ogóle nie lubią wchrztów. Ale zrozumiała może być sytuacja, kiedy ktoś zmienia religię z przekonania”²¹⁹. Pewnym dowodem na to, jak podejrzliwie odnoszono się do osób zmieniających wyznanie, może być fakt, że niektóre z nich, rzeczywiście nawrócone i zafascynowane religią chrześcijańską, nie chcąc być posądzone o interesowność, przyjmowały chrzest dopiero na łożu śmierci. Prawdą jest, że jeden z czołowych propagatorów asymilacji, Wilhelm Feldman, „sam [...] pochodząc ze zubożałej rodziny chasydzkiej, zerwał z żydostwem i zajął się propagowaniem idei bezwzględnej asymilacji Żydów, włącznie z chrztem, z kulturą polską”²²⁰, ale też, że sam ochrzcił się dopiero na łożu śmierci. Filip Eisenberg, jego biograf, stwierdza: „Za dumny był za życia, aby dać się podejrzewać o frymarchenie sumieniem [...]”²²¹. Nie uniknął jednak – życzliwych wprawdzie – przypuszczeń, że nie uczucia religijne były faktycznie najważniejszym motywem tej decyzji. Inny jego biograf, w opublikowanej w tym samym dziele pracy przypuszcza, iż przyjęcie chrztu było dla Feldmana ostatecznym podkreśleniem przynależności narodowej: „W ostatniej godzinie życia przyjął religię katolicką, pragnąc, aby i ta ostatnia formalna różnica, wyznanie, przestała go dzielić od ogółu rodaków”²²².

²¹⁷ M. Kamińska, *Ścieżkami wspomnień...*, s. 190

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ Rozmowa z Aliną Błady-Szwajger, [w:] A. Grupińska, *Po kole...*, s. 173.

²²⁰ M. Śliwa, *Obcy czy swoi. Z dziejów poglądów na kwestię żydowską w Polsce w XIX i XX wieku*, Kraków 1997, s. 41.

²²¹ F. Eisenberg, *Wilhelm Feldman, szkic biograficzny*, [w:] *Pamięci Wilhelma Feldmana*, Kraków 1922, s. 33.

²²² A. Chołoniewski, *Jak on żyje w mojej pamięci*, [w:] *ibidem*, s. 58–59.

Interesujące jest tu późniejsze, już powojenne, spostrzeżenie Romana Brandstaettera. Uważa on, że nawet osoby, które skłonne byłyby zmienić wiarę z prawdziwego przekonania, wahały się, ponieważ nie wierzyły, że ich motywy zostaną właściwie zrozumiane: „wielu, wielu Żydów będących blisko chrześcijaństwa i pozostających pod urokiem osoby Chrystusa wzdraga się przed przyjęciem chrztu i ostatecznych konsekwencji pójścia za Chrystusem, bojąc się posadzenia o zdradę i niekonsekwencji”²²³.

Paradoksalnie, wielu pamiętnikarzy zgodziłoby się z opiniami czołowych katolików-antysemitów, na przykład księdza Józefa Kruszyńskiego, który stwierdził: „mogą się asymilować nieliczne tylko osoby przechodząc na chrześcijaństwo, aczkolwiek czynią to – jak dotychczas – w sposób werbalny i nieszczerzy”²²⁴. Podobnie zdanie wyrażał S. Kowalski, który ubolewał, że Polacy uznają ochrzczonych Żydów za Polaków, podczas gdy bycie Żydem to nie tylko przynależność religijna, ale i narodowa, rasowa. A więc zmiana religii nie zmienia narodowości. „Ta transformacja jest słuszna jednak tylko pod względem religijnym, ale nie narodowym. [...] Żyd (członek narodu żydowskiego, rasy) z racji przyjęcia chrztu, bynajmniej nie przestaje być nadal Żydem, synem swego narodu i nie przestaje należeć do swej rasy”²²⁵.

Stosunek do neofitów

O ile niewiele jest wspomnień dotyczących samego przyjęcia chrztu i ocen tego faktu, o tyle możemy dowiedzieć się o nich pośrednio, dzięki relacjom o stosunku rodziny i znajomych do osób ochrzczonych. Trzeba przy tym pamiętać, że te opinie wygłaszały tylko osoby zasymilowane i asymilujące się, ocena wierzących Żydów wobec zmiany wiary zawsze była jednoznacznie negatywna. Wydawałoby się, że w przypadku osób niewierzących lub o „letniej” wierze chrzest kogoś z rodziny czy znajomych nie powinien wzbudzać szczególnych emocji. Tymczasem stosunek do „wychrtów” czy „przechrtów” nawet ze strony w pełni lub częściowo zasymilowanych Żydów był zazwyczaj niechętny lub wręcz wrogi. Wynikało to chyba w dużej mierze z tradycji. Aleksander Hertz pisze, że chrzest wyprowadzał jednostkę z kasty, był zerwaniem z całą tradycją, dotychczasowym życiem, a przede wszystkim ze środowiskiem – wyparciem się wszystkich żydowskich ideałów i co więcej porzuceniem przynależności do

²²³ J. Góra, *Był jak przechodzień...*, s. 6.

²²⁴ Cyt. za M. Śliwa, *Obcy czy swoi...*, s. 121.

²²⁵ S. Kowalski, *Żydzi chrzczeni*, Warszawa 1935, s. 16.

narodu wybranego. Kwestia religii grała tu rolę drugorzędną, chrzest był traktowany po prostu jako całkowite wyparcie się żydowskości, co wywoływało niechęć nawet wśród osób, które już z tą żydowskością nic właściwie wspólnego nie miały. Tak więc „przechrzci” byli traktowani jako zdrajcy i pogardzani²²⁶. Widać wyraźnie, że taki sposób myślenia, anachroniczny w czasach asymilacji i laicyzacji części środowiska żydowskiego, pozostał jednak w świadomości nie tylko tradycyjnych środowisk żydowskich, ale i osób zasymilowanych. Jak wynika z powyższych rozważań, nie brano nawet pod uwagę autentycznych nawróceń, a więc rozpatrywano decyzje o zmianie wiary tylko w kategoriach karierowiczostwa.

Wobec tego, że niechęć do zmiany religii w środowisku właściwie już nią niezainteresowanym nie stanowiła powodu, dla którego zmiana wiary miałaby być niemożliwa, trzeba było znaleźć racjonalne argumenty, uzasadniające w pewnym sensie irracjonalną niechęć. Jasne jest, że najbardziej logiczny powód był nie do przyjęcia. Żaden autor nie wspomina, że osoby przechodzące na chrześcijaństwo potępiano, bo chrzest był odejściem od jedynej prawdziwej religii mojżeszowej. Osoby całkowicie niewierzące i niepraktykujące, łamiące nakazy religijne, nigdy nie były potępiane tak gorąco, jak te, które przyjęły chrzest. W dodatku wydaje się, że nie istniała żadna wyraźna korelacja między stopniem religijności rodziny, a niechęcią do „wychrztów”, choć mogłoby się wydawać, że nie do końca zasymilowani i utrzymujący pewne zasady religijne Żydzi powinni być znacznie bardziej oburzeni niż całkowicie niewierzący. Tak jednak nie było. W przypadku, gdy ktoś z rodziny zamierzał przejść na katolicyzm, podobne słowa potępienia mógł usłyszeć zarówno od dziadka-chasyda, jak i siostry-komunistki – przy czym zaskakuje nawet podobieństwo używanych argumentów.

Argumenty wysuwane przeciw chrztom zasymilowanych Żydów były dwójakiego rodzaju. Pierwszy, to oskarżenie o porzucanie dziedzictwa, kultury przodków, uciemiężonego i słabego narodu, drugi – to zarzucanie neofitom braku „kręgosłupa moralnego” – dążenie do kariery za wszelką cenę, wciskanie się podstępem do obcego środowiska, swoiste oszustwo.

Dla wielu osób, nawet ateistów, czynnikiem łączącym wszystkich Żydów była właśnie wspólna religia. Ona – a nie język czy poczucie przynależności narodowej – tworzyła Żyda. Zatem chrzest w oczach byłych współwyznawców, i to nawet zasymilowanych, był zdradą i to nie religii, ale narodu, tradycji, przeszłości. Potwierdza to wiele wspomnień. „Było to [wychrzczenie się] czymś więcej, niż zmianą wyznania [...]. Żydostwo było zjawiskiem integralnym, narodowość

²²⁶ A. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej...*, s. 120–121, 124.

i wyznanie łączyły się w całość. W totalności były już wyłomy, bundowcy i lewicowi syjoniści byli w konflikcie z religią, ale ich żydowskość była niepodważalna, jako że właśnie oni byli pionierami współczesnego poczucia narodowego. [...] Przyjęcie chrześcijaństwa było opcją wykluczającą żydostwo, było zerwaniem, odstępstwem²²⁷. Podobnie uważa Julian Strykowski: „Żydostwo jest ideą złożoną, bardziej niż polskość. Polak może wyznawać religie jakie chce, może być katolikiem, protestantem, nawet buddystą, ale nie traci narodowej tożsamości. Żyd ze zmianą religii przestaje być Żydem. [...] Religia i narodowość u Żydów to jedno [...]”²²⁸.

Wielość argumentów – nie zawsze w pełni logicznych, jeśli pamięta się, że ci, którzy je wysuwali, niewiele lub nic już nie mieli wspólnego ze środowiskiem żydowskim – świadczy, iż musiały istnieć w rodzinach żydowskich jakieś elementy wychowania, które umknęły uwadze pamiętnikarzy. Niemal nigdy nie piszą oni, aby rodzice czy dziadkowie wprost zakazywali zmiany religii – ten argument pojawia się nagle, wypływa „z niebytu” dopiero gdy ktoś z rodziny stwierdza, że ma zamiar się ochrzcić. Przeciwnie, w wielu rodzinach obchodzono święta katolickie, mówiono po polsku, poruszano się w kręgu polskiej kultury i to wszystko nie uchodziło za „zdradę”, „karierowiczostwo” czy „kłamstwo”. Takie negatywne uczucia budził dopiero chrzest. A więc gdzieś, w warstwie nieświadomionej, dzieci z większości zasymilowanych rodzin musiały mieć wpojone przekonanie, że granicą, której nie wolno przekroczyć, jest zmiana religii. Nie wolno było przyjąć chrztu ze względu na wielowiekową tradycję, czego w kategoriach racjonalnych nie dało się wytłumaczyć, stąd szukanie argumentów nie zawsze w pełni pasujących do sytuacji i nie zawsze do końca zrozumiałych. Wydaje się, iż chrzest był postrzegany jako ostateczne zerwanie, był bowiem jednorazową, nieodwracalną decyzją. Pozostałe elementy przynależności narodowościowej – język, kultura, obyczaje były w gruncie rzeczy płynne, nie stanowiły, tak jak chrzest, wyraźnej granicy. Po przyjęciu chrztu nie można już było argumentować, że należy się do obu narodów i kultur – nie uznawała tego wówczas żadna ze stron. Charakterystyczne jest, że dzieci z rodzin w pełni akulturowanych, ale uważających się za żydowskie, mają tu inne wspomnienia. Przypominają sobie, że uczono je, iż w żadnym wypadku nie wolno przyjąć chrztu. „Wiedziałam, że najgorszym, wprost niewyobrażalnym grzechem jest wychrzczenie się. Nawet pozycji klęknięcia nie wolno było przyjąć, choćby przez nieuwagę”²²⁹.

²²⁷ J. Lewandowski, *Moja Atlantyda...*, s. 89.

²²⁸ J. Strykowski, *Ocalony na Wschodzie...*, s. 71–72.

²²⁹ I. Kisielewska, z domu England, *W dziadku moje korzenie*, [w:] *Losy żydowskie...*, s. 10.

Czasem tę prawdę dobitnie wyjaśniano już małym dzieciom. Ośmiolatek zdradził dziadkowi (zresztą senatorowi II Rzeczypospolitej) swe marzenie: gdy dorośnie chce zostać oficerem. Dziadek tłumaczył, iż jest to niemożliwe, do podchorążówki przyjmują wyłącznie Polaków. I wtedy pada pytanie: „»No a... gdybym ja się wychrzczył?« Dziadek wziął laskę i zaczął mnie bić. O co mu szło rozumiałem dopiero po paru dniach tłumaczenia. Gdy najpierw matka, potem wujek, potem jeszcze raz matka w kółko mi wyjaśniali: można nie być religijnym, można nie chodzić do synagogi, można nawet nie świętować w szabas. Ale w y c h r z c i ć s i ę? Zmienić narodowość?! To jest niegodne. To jest wyparcie się samego siebie. To jest wyparcie się przodków”²³⁰. Uderza potraktowanie zmiany wyznania wyłącznie z punktu widzenia narodowości i tradycji, a nie wiary.

Stosowano tu dosyć skomplikowane rozumowanie. Wielu autorów przyznało, że byliby skłonni uznać racje osób zmieniających religię z przekonania, ale takich nie ma. Dowodem zaś na to, że nikt nie zmienia religii z powodu autentycznego nawrócenia jest fakt, iż ochrzczeni Żydzi mogą zajmować stanowiska niedostępne dla nieochrzczonych, a więc zyskują na tej zamianie – to jest zaś dowodem ich interesowności. „Z reguły Żydzi zmieniali wiarę dla kariery, dla ułatwienia sobie, czy dzieciom, życia. I dlatego Żydzi nie lubią wychrztów – można być niewierzącym, ale zmienić wyznanie dla kariery to po prostu paskudne oszustwo” – wspomina Alina Blady-Szwajger²³¹.

Kolejnym argumentem, który się przewija, jest właśnie oszustwo. Żydzi oskarżali neofitów, że przemocą wciskają się do środowiska polskiego, gdzie jako Żydzi nie byliby dobrze widziani. Taki wątek widoczny jest na przykład w twórczości I. B. Singera, gdzie chrzest prowadzi do zerwania ze społeczeństwem żydowskim, ale mimo ambicji konwertytów nigdy nie wprowadza ich do społeczeństwa polskiego. W powieściach Singera: „Wszystkich konwertytów przedstawiono jako społecznie niezintegrowanych z Polakami”²³².

Uważano też, że chrzczeni Żydzi często „odcinają się” od społeczności żydowskiej, nie chcą mieć nic wspólnego nie tylko z dawną religią, ale także ze znajomymi, a nawet rodziną. Pojawiały się nawet oskarżenia o antysemityzm. Jeden z autorów pisał: „To co mnie razi u niektórych neofitów (bo o to z reguły idzie), polega na przeginaniu pałki. Zauważyłem, że człowiek, który na przykład pragnie zataić swe pochodzenie, uniknąć zarzutu filosemityzmu, nierzadko popada w krańcowość przeciwną; usiłując tłumić w sobie naturalne odruchy

²³⁰ *A jednak czasem miewam sny...*, s. 17.

²³¹ Rozmowa z Aliną Blady-Szwajger, [w:] A. Grupińska, *Po kole...*, s. 175.

²³² C. Shmeruk, *Świat utracony. O twórczości Isaaca Bashevisa Singera*, red. M. Adamczyk-Garbowska, Lublin 2003, s. 138.

rdzenności, nie osiąga przez to obiektywizmu, lecz staje się subiektywnym *à rebours*²³³. A w innym miejscu stawia sprawę znacznie ostrzej: „odmianą psycho-degradacji jest »majufes« czyli szczególnie wstrętna żydowska forma antysemityzmu. Mowa o podlizywaniu się do przedstawicieli narodu panującego, wchodzeniu z nimi w spółkę dla załatwienia interesów kosztem innych Żydów. Na linii takiego postępowania leży m.in. chrzest Żydów, którego pobudki są najzupełniej jasne”²³⁴.

Motywy przechodzenia na pozycje antysemickie, wrogości nowo ochrzczonych osób wobec środowiska żydowskiego pojawiał się też w literaturze i sztukach żydowskich okresu międzywojennego. Żydzi nieochrzczeni, zarówno tradycyjni, jak i zasymilowani, uznawali zatem chrzest nie tylko za zmianę religii, ale za przejście na pozycje „wroga”, stawanie się potencjalnym nieprzyjacielem – i to nieprzyjacielem, który zna wszystkie tajemnice i może je zdradzić, który w dodatku będzie się chciał wkupić za wszelką cenę do nowego, także niechętnego mu środowiska, kosztem swoich dawnych współbraci. Adolf Rudnicki tak pisze o przedstawianiu „wyrzutek” w teatrach żydowskich: „Gdy zjawia się »meszumed«, teatr zmienia język, staje się on śmiertelnie poważny, chodzi »o kogoś wygnanego ze wszystkich światów i skazanego na wieki wieków«. Ten ktoś opuścił szereg, przeszedł na stronę wroga, przyjął jego wiarę i wzgardził własną. Uniósł ze sobą tajemnice obyczajów, wykpi je, będzie im złorzeczył. Potwierdzi wszystko, co zechce mieć potwierdzone wróg, od zatrutych studzien do krwi niemowląt na mace. [...] Nawrócony, sprzedany będzie strzelał do swoich jak do wściekłych psów. Stąd żałoba po apostacie jak po umarłym. [...] Żałoba to jednak inna, apostata nigdy nie zmartwychwstanie, nie ma i nie może być dlań litości”²³⁵.

Jeszcze dalej szedł w swoich powieściach Singer, który uważał chrzest za dzieło demonów. „Przechrzty” zawsze ponosiły karę, nigdy nie udało im się osiągnąć zamierzonego celu – szczególnie jeśli etapem tej drogi było właśnie przyjęcie chrztu. „Problem konwersji wielokrotnie pojawia się w utworach Baszewisa. Szczególnie interesująco wygląda tam, gdzie przyjęcie chrztu nie jest rezultatem postępującej asymilacji czy chęci zawarcia małżeństwa, lecz stanowi wynik działania demonicznych sił. [...] Pcha ich do tego nadmiar pychy i brak usatysfakcjonowania z możliwości, jakie im stwarza własna społeczność. W obu wypadkach konwersja kończy się tragicznie”²³⁶.

²³³ M. Stawski, *Deszcz pada wszędzie...*, s. 78.

²³⁴ *Ibidem*, s. 133.

²³⁵ A. Rudnicki, *Teatr zawsze grany*, Warszawa 1987, s. 100.

²³⁶ M. Adamczyk-Garbowska, *Polska Isaaca Bashevisa Singera. Rozstanie i powrót*, Lublin 1994, s. 77.

O ile w pamiętnikach nie da się znaleźć elementów świadczących o antysemityzmie neofitów, to jednak w kilku wypadkach znajdujemy świadectwa o zupełnym zerwaniu ze środowiskiem żydowskim. Niektóre dzieci z mieszanych małżeństw rodzina informowała o ich pochodzeniu dopiero w momencie wejścia wojsk niemieckich. Jedna z takich dziewczynek pisała: „Narodową tożsamość dyktowała religia. Ja byłam Polką i katoliczką. Z moją klasą przyjmowałam komunię, bierzmowanie, dostawałam dobre stopnie z religii”²³⁷. Dopiero w czasie wojny matka powiedziała córkom, że jest rosyjską Żydówką, a przyjęła chrzest, aby poślubić ich ojca – polskiego oficera. Zmieniła imię i ochrzciła obie córki. Trudno jednak powiedzieć, co wpłynęło na całkowite zerwanie z żydowskim otoczeniem – czy chęć wychowania córek na „stuprocentowe” Polki, czy też może, jak to często bywało, wyrzucenie neofitki poza nawias rodziny. Niektórzy uważają, że wzrost antysemityzmu przyczynił się w dużym stopniu do zrywania więzi z żydowskimi rodzinami. Jeden z adwokatów w stosunkowo liberalnym Krakowie mógł widywać swych wnuków wyłącznie w parku, a dzieci nie wiedziały nawet, że to ich dziadek²³⁸.

Fakt zrywania nie tylko z tradycjami, ale nawet z sentymentami żydowskimi odnotowywali czasem i polscy pamiętnikarze. Jak pisał jeden z nich: „Sentyment, jaki ludzie stojący o krok od przejścia na drugą stronę odczuwali do dawnych obyczajów i języka, wyciskający łzy podczas słuchania starej piosenki, urywał się natychmiast z chwilą przyjęcia wiary chrześcijańskiej, czemu towarzyszyła często zmiana nazwiska, ustępując ostentacji w wykonywaniu praktyk religijnych”²³⁹.

W innych wypadkach, choć zazwyczaj ze strony polskiej, pojawiają się też oskarżenia przeciwne – ochrzczeni Żydzi nie potrafili zerwać ze swoimi byłymi współwyznawcami. Te dwa sprzeczne ze sobą zarzuty, o zrywanie i niezrywanie ze społecznością żydowską, musiały funkcjonować i funkcjonują nadal równolegle, skoro Marian Fuks pisał: „Ci, co chrzcili się jako dorośli, często nie byli w stanie zerwać z byłymi współwyznawcami, nie mogli oderwać się od genetycznych [sic!] korzeni. Dzieci neofitów, chrzczone w dzieciństwie [...] łatwiej zatracaly świadomość przynależności genetycznej do żydostwa”²⁴⁰. Widać tu przekonanie, że niezależnie od chrztu Żyd pozostaje – genetycznie! – Żydem na wieki.

²³⁷ B. Kronicz, *Córka kapitana*, [w:] *Czarny rok... Czarne lata...*, s. 66.

²³⁸ H. Vogler, *Wyznanie możeszowe...*, s. 108.

²³⁹ O. Czerniewicz, *U kresu...*, s. 20.

²⁴⁰ M. Fuks, *Żydzi w Warszawie...*, s. 118.

Rzadko w pamiętnikach – chociaż zapewne znacznie częściej w życiu – pojawiał się argument związany z przynależnością partyjną. Dla komunistów przyjęcie jakiegokolwiek religii było źle widziane. Dla członków KPP ten argument był rozstrzygający. Adam Schaff, którego Stanisław Vincenz namawiał, aby ochrzcił się i tym samym ułatwił sobie życiowy start, odmówił: „Na drodze stały jednak różne imponderabilia, nie kryję, że dla mnie na pierwszym miejscu stała jako przeszkoda przynależność do partii komunistycznej, z której za samo »kumanie się« z religią – wyrzucono by mnie natychmiast”²⁴¹.

Osoby, które się ochrzciły, traktowano jako mniej wartościowe z punktu widzenia ogółu społeczeństwa. Obie strony, i żydowska, i polska, dosyć często nimi pogardzały. Panowała tu pełna zgoda między przedstawicielami obu wyznań. Jak stwierdził Józef Lewandowski: „Żadne społeczeństwo nie lubi odstępów, nie lubili ich również Żydzi”²⁴². Inny z autorów, wyznania mojżeszowego, wspomina swoją rozmowę w szkole z księdzem-katechetą, którego bardzo lubił i cenił. Rozmowa zesłała na pewnego kolegę z klasy, który niedawno przyjął chrzest. Autor nie zapomniał przez kilkadziesiąt lat reakcji księdza na tę wiadomość: „»Powiem ci, co ja o tym myślę – rzekł ksiądz – moim zdaniem, synagoga gównem straciła, a kościół gównem zyskał«. Bardzo mnie to ubawiło, a szacunek mój i przywiązanie do księdza jeszcze wzrosły” – wspomina autor²⁴³.

Nawet w pamiętnikach Korczaka można znaleźć fragmenty świadczące o jego niechęci do zmieniających wyznanie Żydów. Pisze on o kilku Żydówkach, „które drogą gładkich słówek, ba – nawet chrztu, wciskały się przemocą, bezwstydnie do polskiego towarzystwa, do domów i rodzin, by tam reprezentować Żydów. Wielokrotnie i bezskutecznie tłumaczyłem entuzjastce, pani Stefanii [Sempolowskiej], że być nie może i nie powinno ani porozumienia, ani luźnego nawet kontaktu między kanalią żydowską i elitą duchową, moralną Polaków”²⁴⁴. Podobnie Tuwim w wywiadzie z 1935 r. wyrażał się z niechęcią o ochrzczonych Żydach: „Nie wyrzekam się żydowskiego pochodzenia, ani przynależności do rasy żydowskiej. Postępowanie przechrztów uważam za absurdalne”²⁴⁵.

W stosunkowo licznych pamiętnikach autorzy podkreślają, że zostanie katolikiem ułatwiłoby im objęcie pożądanego stanowiska, a mimo to nie zdecydowali się na chrzest. Powody ku temu były bardzo różne. Irena Krzywicka (która zresztą jako dorosła ochrzciła się, by wziąć ślub) tak tłumaczyła racje, dla któ-

²⁴¹ A. Schaff, *Pora na spowiedź*, Warszawa 1993, s. 20–21.

²⁴² J. Lewandowski, *Moja Atlantyda...*, s. 89.

²⁴³ M. Urban, *Polska... Polska...*, Warszawa 1998, s. 23.

²⁴⁴ J. Korczak, *Pamiętnik...*, s. 18.

²⁴⁵ *Rozmowy z Tuwimem...*, s. 53.

rych nie przejdzie na wiarę katolicką, przełożonej pensji, która ją na to gorąco namawiała: „że po pierwsze – jestem niewierząca, więc nie wypada mi urządzać komedii w stosunku do czegoś tak szanowanego jak religia, po drugiej – jestem Żydówką i wcale się tego nie wstydzę, po trzeciej – nie opuszcza się słabszego, a Żydzi są w pozycji słabszego w społeczeństwie, po czwartej – żadna decyzja człowieka, który się szanuje, nie może mieć na celu korzyści”²⁴⁶.

Odmowę przyjęcia chrztu tłumaczono też dumą. Maria Orwid wspomina swego całkowicie zasymilowanego wuja, który odmówił, gdy zaproponowano mu stanowisko dyrektora elektrowni w Przemyślu pod warunkiem zmiany wyznania²⁴⁷. Leopold Infeld natomiast wysuwał inny argument. Stwierdził, że wobec tego, iż wszelka religia była mu obca, zmiana wyznania byłaby zwykłym kłamstwem. „Mogłem się wychrzcić, jak radzili mi niektórzy profesorowie. Ale zdawałem sobie sprawę, że takie kłamstwo raz popełnione wypaczy mój charakter na resztę życia”²⁴⁸. Jednak taki argument, że nie godzi się przyjmować religii, której wyznawcą się nie jest, wysuwany był bardzo rzadko. Jeszcze rzadziej jako powód podawano niechęć do Kościoła katolickiego. Ojciec jednego z pamiętnikarzy stwierdził, że choć czuje się i Żydem, i Polakiem, chce pozostać przy wierze przodków, „gdyż niegodne byłoby zmieniać religię jedynie dla wygody życiowej, on zaś z katolicyzmem nie ma nic wspólnego; co więcej Kościół ten, rozpolitykowany po stronie skrajnej prawicy, wręcz odpycha go”²⁴⁹.

Najbardziej dramatycznie w pamiętnikach przedstawione są relacje osób ochrzczonych z pozostającą przy starej wierze rodziną. Fakt chrztu najmocniej przeżywali dziadkowie i rodzice, rodzeństwo i dalsza rodzina pozostawali często niechętni, lecz obojętni. Trudno dziś nawet wyobrazić sobie, do jakich dramatów dochodziło, a niektóre wręcz kończyły się tragicznie. Nierzadko uznawano neofitę za zmarłego, takie zresztą były wymagania religii możeszowej. Rodzina przywdziewała żałobę, przez tydzień siedziała pokutując po zmarłym, po czym zazwyczaj „wykreślano” go z rodziny. Tak postąpił ojciec braci Mühlsteinów: „obaj bracia Mühlsteinowie w rezultacie wyboru polskości, zostali przez swego ojca uznani za synów nieżyjących!”²⁵⁰. Chodziło tu wprawdzie nie tylko o przyjęcie chrztu, ale także zmianę imion i nazwiska, rezygnację z religijnego wykształcenia i kariery rabinów, ale wydaje się jednak, że elemen-

²⁴⁶ I. Krzywicka, *Wyznania gorszytelki...*, s. 44.

²⁴⁷ M. Orwid, *Przeżyć... i co dalej?...*, s. 11–12.

²⁴⁸ L. Infeld, *Kordian, fizyka i ja...*, s. 180.

²⁴⁹ S. Morawski, *Kto-m zacz?*, [w:] *Losy żydowskie...*, s. 87.

²⁵⁰ R. Jarocki, *Żyd Piłsudskiego...*, s. 21.

tem decydującym był chrzest²⁵¹. Trzeba przy tym pamiętać, iż w opinii środowiska żydowskiego hańba zmiany wyznania przez jednego z jej członków obciążała całą rodzinę: „rzucali na rodzinę cień ciemniejszy niż przestępcy”²⁵². Jeśli chciało się pozostać w kręgu starych znajomych, należało podjąć często drastyczne decyzje, nie zawsze zgodne z własnymi odczuciami.

Nie zawsze zerwanie odbywało się tak dramatycznie. Czasami następowała, przynajmniej w niektórych rodzinach, powolna ewolucja. Niewiele to jednak w rezultacie zmieniało. Wprawdzie nie było już demonstracji, wyklinania i żaloby, ale faktycznie sytuacja niewiele się różniła. Mimo pozornej obojętności czy akceptacji stosunkowo często i tak w końcu dochodziło do zerwania kontaktów – jak wynika z pamiętników, raczej z inicjatywy osób pozostających przy religii mojżeszowej niż ochrzczonych. Neofici znikali z rodziny, ich imiona zostawały zatarte do tego stopnia, że dzieci nie tylko nigdy nie stykały się z często bardzo bliskimi krewnymi, ale nawet nie były informowane o ich istnieniu. „Kiedyś wyklinano ich [...]. Nadal natomiast zrywano z nimi stosunki. O tym, że kuzyni matki [...] są wychrzczeni, dowiedziałem się po wojnie i to przypadkowo”²⁵³. Mimo pozornego spokoju dramatycznie brzmi relacja Arnolda Mostowicza: „Dla babki wychrzczenie się syna było wielkim nieszczęściem. Moja matka traktowała to spokojniej, niemniej o tym wujku więcej się w mojej rodzinie nie mówiło”²⁵⁴. Warto przy tym dodać, że Mostowicz opisuje rodzinę swoich dziadków jako religijną, ale bardzo liberalną.

Nie potępiano jednak, z pojedynczymi wyjątkami, przyjmujących chrzest tylko za to, że robią przykrość rodzinie, narażają na odtrącenie ze strony społeczności żydowskiej pozostających w niej krewnych, co zdarzało się wcale nierzadko.

W pamiętnikach widać też, jak argumenty i stosunek do osób nowo ochrzczonych zmieniały się w czasie. Po I wojnie światowej i w latach dwudziestych przyjęcie chrztu rzeczywiście uznawano za przepustkę do kariery. Adam Schaff wspomina: „w owym czasie [...] można się było, będąc Żydem, wychrzczić. Jakies z tym związane wierzenia religijne mało kogo obchodziły. Szło o zerwanie z jedną społecznością (społeczność żydowska sama dbała o to, by to zerwanie było do końca skonsumowane – gorszy od Żyda-wychrty był

²⁵¹ O dramatycznych sytuacjach związanych z zerwaniem rodziny z osobą przyjmującą chrzest więcej w rozdziale *Związki mieszane*.

²⁵² J. Lewandowski, *Moja Atlantyda...*, s. 90.

²⁵³ *Ibidem*, s. 89.

²⁵⁴ *Moja polskość jest polskością innej próby...* [rozm. z Arnoldem Mostowiczem], [w:] B. Engelking, *Na łące popiołów...*, s. 13.

tylko, wedle żydowskiego porzekadła, Żyd-dureń) i przejście tym samym do drugiej, polskiej. A ta przyjmowała do swego grona, choć z czasem coraz mniej życzliwie. [...] Ale jeszcze w okresie międzywojennym chrzest oznaczał nobilitację społeczną i narodową [...]; ileż osób żydowskiego pochodzenia było wśród legionistów, iluż w ówczesnej czołówce intelektualnej, również katolickiej, ba, nawet czołowa postać endecji przedwojennej – Stanisław Stroński, był z pochodzenia Żydem²⁵⁵.

Stopniowe zmniejszanie się w obu społeczeństwach roli religii i wzrost popularności teorii rasistowskich spowodowały, że do chrztu zaczęto przywiązywać coraz mniejsze znaczenie. To co wcześniej było aktem przełomowym, teraz stawało się pustym, dla obu stron niezbyt istotnym gestem. Stanisław Vincenz, który zwrócił uwagę na to zjawisko, wspomina: „W czasach bardziej religijnych niż dzisiejsze znaczenie chrztu było potężne, rzekłbym – cudotwórcze. Pamiętam dokładnie z mojego dzieciństwa, że w wypadku pewnej Żydówki w naszym mieście, która przyjęła chrzest przy zamążpójściu i weszła do rodziny mieszczkańsko-urzędniczej, polskiej i katolickiej, ta zmiana wydała się ogółowi tak gruntowna, że nigdy nikomu potem nie śniłoby się nazwać jej Żydówką. Natomiast w czasach późniejszych słyszało się nieraz tak dewaluujące powiedzenie: »Pokropił się«²⁵⁶.

W późnym okresie lat trzydziestych Henryk Markiewicz miał już nie tylko moralne opory przed przyjęciem chrztu, ale wątpił także, czy jest on nawet z narodowego punktu widzenia opłacalny²⁵⁷: „Wobec narastających nastrojów antysemitycznych droga naukowa dla mnie była mało realna. Przyjęcie katolicyzmu ułatwiłoby sytuację, nie wchodziło ono jednak w rachubę; traktowano je w naszym domu jako przejaw moralnie nagannego karierowiczostwa. Zresztą – w ostatnich latach przed wojną antysemityzm nabierał charakteru rasistowskiego i przyjęcie chrztu niewiele by pomogło²⁵⁸. Uderza tu jeszcze jeden, może w wielu wypadkach decydujący argument. W latach trzydziestych, a szczególnie w ich drugiej połowie, chrzest przestał być przepustką do polskiego społeczeństwa. Stał się balastem, oddzielającym neofitę od jego znajomych i rodziny, a nie ułatwiał wejścia do środowisk polskich. Przestał się zatem opłacać, nawet z punktu widzenia ewentualnej przynależności narodowej i kariery.

²⁵⁵ A. Schaff, *Pora na spowiedź...*, s. 20–21.

²⁵⁶ S. Vincenz, *Tematy żydowskie...*, s. 67–68.

²⁵⁷ W przeciwieństwie do niego Jan Pieszczachowicz stwierdził, że przyjęcie chrztu bardzo ułatwiłoby mu przyjęcie na polonistykę. J. Pieszczachowicz, *Żywoć człowieka rozważnego*, „Gazeta Wyborcza”, 6–7 XII 2003, s. 24.

²⁵⁸ H. Markiewicz, *Mój życiorys polonistyczny...*, s. 49.

Z drugiej strony jednak, w wielu zasymilowanych rodzinach dzieci właśnie w latach trzydziestych były mniej negatywnie nastawione do przyjęcia chrztu, niż ich rodzice. Może wiązało się to z rosnącą niechęcią środowisk zasymilowanych do Żydów i ich wiary, odrzucaniem zasymilowanych przez środowiska polskie, do których ta młodzież czuła się już całkowicie przynależna. Jedna z pamiętnikarek z całkowicie zasymilowanej rodziny przypomina sobie swoje uczucia z tym związane. Ojcu przyjaciółki, kierownikowi szkoły powszechnej: „Przyjaciele chcieli [...] ułatwić dalszą karierę, pod warunkiem, że się ochrzczi. Edward Brandwajn czuł się Polakiem i ateistą. Ale odmówił, by nie ranić swych rodziców. [...] Pewnego razu Stefa, jego córka, powiedziała, że nawet gdyby wiedziała, że wyzwoli wszystkich z piętna żydostwa za cenę poświęcenia swego ojca, nie zgodziłaby się na to. »A ja bym się zgodziła« – odparłam. »Gdybym tylko wiedziała, że nikt już więcej nie usłyszy obelgi: parszywy Żydzio!«”²⁵⁹.

Oczywiście, chrzty nie zawsze łączyły się z potępieniem rodziny i znajomych. Akceptowali je – co chyba oczywiste – katolicy wywodzący się z rodzin żydowskich. Tu można zauważyć nawet pewne zdziwienie, że niektórzy zasymilowani Żydzi w obecnych czasach, w Europie, pozostają przy starej religii. Hirszfeld tłumaczył: „zasymilowana inteligencja żydowska [...] widząc, że pojęcie Polaka wyznania mojżeszowego stało się pojęciem pustym, przyjmowała chrzest”²⁶⁰.

Czasem akceptowano sytuację, gdy chrzest przyjmowano w celu pogłębienia asymilacji, uważając to za pewien logiczny, końcowy jej etap. „Ja i moje dwie siostry byliśmy, tak jak rodzice, mocno związani ze środowiskiem polskim, młodsza siostra przyjęła nawet w latach trzydziestych chrzest i stała się katoliczką. Niemniej jednak całkowicie oderwać się od korzeni nie pozwalały choćby dalsze powiązania rodzinne”²⁶¹. Co jednak uderza w tym zdaniu, to przesądzenie, że chrzest powinien oznaczać całkowite zerwanie ze środowiskiem żydowskim.

Nie wszyscy podzielali pogląd, że chrzest jest zdradą. W niektórych rodzinach osoba ochrzczone, szczególnie jeśli chrzest był koniecznością, spotykała się ze zrozumieniem lub aprobatą. Występuje tu wyraźna gradacja. Z wyrozumiałością niektórzy przyjmowali konieczność chrztu celem zawarcia małżeństwa (choć oczywiście byli i tacy, którzy wyklinali ochrzczone dzieci)²⁶². Ta sytuacja wydawała się bowiem wielu osobom albo romantyczna, albo wymuszona przez absurdałne prawo cywilne, do którego, chcąc nie chcąc, obywatele

²⁵⁹ S. Zylbersztajn, *A gdyby to było wasze dziecko?...*, s. 17–18.

²⁶⁰ L. Hirszfeld, *Historia jednego życia*, Warszawa 1946, s. 347.

²⁶¹ H. Vogler, *Wyznanie mojżeszowe...*, s. 14–15.

²⁶² Patrz rozdz. *Małżeństwa mieszane*.

byli zmuszeni się dostosować. Rodzice Ireny Krzywickiej, choć w zasadzie przeciwni przyjmowaniu chrztu, zaakceptowali zmianę religii, gdy ich córka zamierzała wyjść za mąż za chrześcijanina. Stwierdzili, że jest to jedyny wypadek, gdy są gotowi uznać tę decyzję, bowiem wobec głupiego prawa ludzie są bezbronni²⁶³. Jedna z autorek wspomina, że gdy miała dziewięć lat jeden z jej braci ochrzcił się i ożenił z chrześcijanką: „W rodzinie dużo się o tym mówiło, przeważnie szeptem. Nie pamiętam, bym później często widywała Władka. Upłynęły dwa lata, gdy odwiedziliśmy go po raz pierwszy [...]”²⁶⁴. Rodzina, jak widać, przyjęła ten fakt z dosyć mieszanymi uczuciami, ale stosunki rodzinne po pewnym czasie wróciły do normy. Jednak dwa lata później, gdy drugi brat również chciał się ochrzcić, ale dla kariery, stanowisko ojca było znacznie bardziej nieprzejednane. Ten brat został surowo skarcony. Ojciec stwierdził, że chrzest będący wynikiem miłości do innej osoby może zrozumieć – ani go nie popiera, ani nie potępia. Jednak chrzest dla kariery jest wykluczony, to strojenie się w cudze piórka, brak wszelkiej godności.

W pojedynczych wypadkach rodzice namawiali dzieci na przyjęcie chrztu. Wynikało to głównie z chęci ułatwienia im życia w niechętnym środowisku. Część osób uważała, że każdy, kto widzi dla siebie przyszłość w Polsce, powinien w jak najpełniejszy sposób zintegrować się ze społeczeństwem, w którym przyszło mu żyć. Tak rozumował na przykład ojciec Juliana Aleksandrowicza. Tłumaczył synowi, że wprawdzie nie widzi przyszłości dla dzieci w Polsce, ale „jeśli zdecyduję się tu pozostać, to powinienem przyjąć wiarę katolicką. Pamiętam jego słowa: »Społeczeństwo jest katolickie, dlaczego ty się masz wyłamywać. Ja już jestem stary, tobym tego nie zrobił, ale ty w przyszłości powinieneś...«”²⁶⁵. Jest to tym bardziej osobliwe, że w rodzinie Aleksandrowicza, wprawdzie nie specjalnie wierzącej, przestrzegano jednak żydowskich obyczajów i świąt.

Podobnie rozumował ojciec Jana Kotta. W rodzinie tej już od pokoleń zdarzały się chrzty. Ojciec zdecydował się ochrzcić syna w 1918 r., kiedy Polska odzyskała niepodległość. „Ojciec kazał mnie ochrzcić, kiedy wybuchła Polska, bo uważał, że inaczej chłopiec nie będzie miał żadnej przyszłości wśród Polaków. Sam się nie ochrzcił, ale wymógł na mojej matce, żeby się ochrzciła wraz z synem. Chłopiec musi mieć w domu przynajmniej jedno z rodziców nowej wiary. [...] Ojciec nigdy nie miał wątpliwości, że dobrze zrobił, kiedy kazał mnie ochrzcić”²⁶⁶.

²⁶³ I. Krzywicka, *Wyznania gorszycielki...*

²⁶⁴ J. Bauman, *Zima o poranku...*, s. 12.

²⁶⁵ J. Aleksandrowicz, E. Stawowy, *Tyle wart człowiek...*, s. 17.

²⁶⁶ J. Kott, *Przyczynek do biografii...*, s. 14–15.

Nie zawsze jednak rodzina pozostawała zgodna. To co było hańbą i czynem niewybaczalnym dla jej starszych członków, w oczach młodszych bywało już usprawiedliwione. Nie zawsze więc godzono się na całkowite zerwanie, czasem nieustępliwi rodzice miękli pod wpływem argumentów pozostałych dzieci lub z pewną ulgą dawali się im przekonać. Kształcony w Talmudzie, brat babki jednego z autorów porzucił studia, ochrzcił się, ożenił, a co najgorsze, uczynił to wszystko na oczach mieszkańców małego miasteczka. Posunął się nawet do tego, że w Boże Ciało brał udział w uroczystej procesji. „Wokół rynku Żydzi z odrazą odwracali się od zaprzańca, który kroczył teraz dumnie, prowadząc pod rękę księdza. Rodzice [...] przeżyli wtedy nieopisaną tragedię, ponieważ zgodnie z wiarą mojżeszową przyjęcie chrztu przez Żyda równoznaczne było dla rodziców i rodziny z jego śmiercią, po prostu nieistnieniem. Ojciec odmawiał więc codziennie Kadisz, opłakując »zmarłego« syna. Wśród Żydów był teraz tym, który nie uchował pierworodnego w wierze ojców. Nic więc dziwnego, że stracił poprzedni autorytet, ba – odwracali się od niego. Znajomi ze współczuciem kiwali głowami, dziękując Bogu, że zaoszczędził im takiego nieszczęścia. Co czuła matka wychrztzy, żadne pióro nie opisze”. Żałoba trwała tak długo, póki z Łodzi nie przyjechały z wizytą do rodziców dwie dorosłe córki. „Ujrzawszy, co się dzieje, Marysia już od progu odezwała się dość brutalnie: – Czego tak jęczycie i w ogóle, co to za cyrk! Aleksander jest dorosły, wie co czyni [...]. Gdy nieco ochłonęła, dodała: – Może ta demonstracyjna forma była niepotrzebna, ale to wina ojca. To reakcja na despotyzm, za zniewolenie, za manipulowanie młodym człowiekiem, gwoli zaspokojenia własnych ambicji. Słusznie zrobił wrywając się z będkowskich opłotków i tyranii rodzica”²⁶⁷.

Wobec tego, że wielu znajomych zrywało znajomości z ochrzczonymi Żydami, w niektórych wspomnieniach dzieci chwalą rodziców za tolerancyjność, którą było właśnie utrzymywanie kontaktów z osobami, które przeszły na inną wiarę. Jeden z pamiętnikarzy opisuje swoją matkę jako osobę wprawdzie wierzącą, ale światłą i tolerancyjną. Dowodem na to ma być właśnie jej przyjaźń z dawną koleżanką, która przyjęła chrzest. Matka: „Nie odwracała się od osób innej wiary i przekonań. Dobitym przykładem tego była przyjaźń z Olgą F., bliską kuzynką ojca, która przeszła na katolicyzm i wyszła za mąż za Polaka”²⁶⁸.

Niektórzy rodzice wprawdzie nie wyklinali dzieci i utrzymywali nadal przyjacielskie kontakty z ochrzczonej linią rodziny, ale pilnowali, by jednak wnuki były Żydami – opowiadali o tradycjach żydowskich, zapraszali na niektóre

²⁶⁷ M. Piasecki, *Z Tomaszowa do Magnitogorska...*, s. 16.

²⁶⁸ J. Bukowski, *Opowieść o życiu*, Warszawa 2002, s. 20.

święta. Najzabawniejszą historię z tym związaną opisuje jedna z autorek. Jedna z sióstr jej matki: „Regina wyszła za mąż za austro-węgierskiego lekarza wojskowego, Żyda z pochodzenia, który stacjonował w Lublinie podczas pierwszej wojny światowej. Na mocy Traktatu Wersalskiego tereny, z których pochodził, zostały wcielone do Polski i w ten sposób stał się obywatelem polskim. Zerwał z judaizmem i przeszedł na katolicyzm. Zwykł być mówić: »Być Żydem to nie wstyd, to nieszczęście«. Kiedy narodził mu się syn, nie chciał go obrzezać. Wtedy jego ojciec i teść, czyli mój dziadek, wprowadzili się do jego warszawskiego mieszkania i rozpoczęli strajk głodowy, aby skłonić go do zmiany decyzji. Musiał w końcu ustąpić i syn został obrzezany”²⁶⁹.

Nieliczne rodziny nie przywiązywały do chrztu większej wagi i nie zmieniały swojego stosunku do jej ochrzczonych członków. Krewna Brunona Schulza wspomina: „Mój brat starszy, Wilhelm, był inżynierem i w roku 1938 ożenił się z Elżbietą Godlewską [...]. Ślub ich odbył się w kościele ewangelickim w Warszawie i Brunio też był na ślubie. Piszę o tym dlatego, aby zaznaczyć, że nie mielibyśmy za złe, gdyby Brunio rzeczywiście przeszedł na katolicyzm”²⁷⁰. Trzeba jednak dodać, że sam Schulz absolutnie nie chciał przyjąć chrztu, mimo że ułatwiłoby mu to wzięcie ślubu z katolicką narzeczoną. Wspominał o tym wielokrotnie. „Moja narzeczona jest katoliczką [...]. Ja zaś nie chcę przyjąć chrztu. Dla niej zrobiłem to ustępstwo, że wystąpiłem z gminy żydowskiej. W tych warunkach możliwy jest ślub tylko według ustawy niemieckiej, obowiązującej w byłym zaborze pruskim [...]”²⁷¹. Podobnie dla laickiej rodziny Jerzego Holzera, która w ogóle nie przywiązywała wagi do przekonań religijnych, sprawa wyznania nie była istotna. Byli tam zarówno wyznawcy religii mojżeszowej, jak i katolicy czy ewangelicy – ale nie stanowiło to żadnego problemu²⁷².

Widać tu zatem paradoks – z jednej strony większość Polaków i duża część Żydów w okresie międzywojennym skłonna była przyznać, że warunkiem całkowitej asymilacji jest chrzest, z drugiej zaś obie strony były przekonane, że intencje zmieniających religię są co najmniej podejrzane, iż są oni ludźmi „drugiej kategorii”, których nie potrafi w pełni zaakceptować żadne ze społeczeństw. W rezultacie okazywało się, że sprawa chrztów Żydów była niemal tak samo widziana przez środowiska żydowskie – nawet te zasymilowane, jak przez

²⁶⁹ M. M. Acher, *Niewłaściwa twarz...*, s. 18.

²⁷⁰ B. Schulz, *Listy, fragmenty. Wspomnienia o pisarzu*, zebrał i oprac. J. Ficowski, Kraków 1984, s. 59.

²⁷¹ Idem, *Księga listów*, zebrał, oprac. J. Ficowski, Kraków 1975, s. 81.

²⁷² *Nie przeżyłem rewizjonizmu* [rozm. z prof. Jerzym Holzerem], [w:] M. Bajer, *Blizny po ukąszeniu...*, s. 52.

antysemitów ze stronnictw nacjonalistycznych. Obie strony uznawały, iż chrzest przyjmuje się bez przyjęcia prawdziwej wiary, że jest on tylko pozorny – dla kariery czy doraźnych korzyści, a nie niesie za sobą prawdziwego nawrócenia. Uważały więc chrzest za swoiste oszustwo, karierowiczostwo i, co więcej, za „bezcelne” wpychanie się w sposób nieuprawniony do środowiska polskiego, w którym – jak przyznawała jedna strona z dumą, a druga z żalem – nikt naprawdę Żydów nie potrzebuje. Był to dawno zakorzeniony pogląd: „Powstałe już w początkach XVII stulecia przysłowie porównywało »chrzczonego Żyda« do nobilitowanego chłopa oraz chowanego w domu wilka; wszyscy oni bowiem w równie niewielkim stopniu zmieniają swą prawdziwą naturę”²⁷³.

Kolejny paradoks, to sposób postrzegania chrztu przez obie strony. Chrzestowanie, wbrew doktrynie religijnej, nie widzieli w tym akcie żadnej bariery czy granicy. Żyd pozostawał Żydem niezależnie od wyznawanej religii. Natomiast taką mistyczną granicą był chrzest dla społeczności żydowskiej. Dla niej każdy, kto ją przekroczył, sam stawiał się poza tą społecznością. W rezultacie ochrzczeni Żydzi nie byli akceptowani w pełni przez żadną ze stron – nadal byli Żydami dla Polaków, natomiast nie byli już Żydami dla Żydów – ale nawet w ich oczach nie stawali się „prawdziwymi” Polakami.

Może najlepszą puentą będzie zdanie Stanisława Kani przytoczone przez Kazimierza Kąkola: „Jak Żyd się wychrzci [...] to liczba chrześcijan na pewno zwiększy się o jednego, ale też na pewno nie zmniejszy się liczba Żydów na świecie”²⁷⁴.

²⁷³ J. Tazbir, *Obraz Żyda w opinii polskiej XVI–XVIII w.*, [w:] *Mity i stereotypy...*, s. 97.

²⁷⁴ „Nie wyrzucaj mnie z Biblii. Kąkol śni o papieżu”. Z Kazimierzem Kąkolem rozmawia T. Torańska, „Duży Format”, dod. do „Gazety Wyborczej”, 6 III 2003, nr 10, s. 12.

Rozdział V

Towarzystwo

Jednym z najbardziej interesujących problemów asymilacji jest kwestia utrzymywania stosunków towarzyskich z osobami ze środowisk polskiego i żydowskiego. Wybór dokonywany przez osoby zasymilowane i asymilujące się może świadczyć o tym, w jakim środowisku czuły się najlepiej, najswobodniej, „u siebie”. Jest to też wskazówka, do jakiej społeczności aspirowali, kim byli – lub kim chcieli się stać. Oczywiście, trzeba też pamiętać, że ten wybór nie był całkowicie swobodny. Zasymilowani Żydzi mogli obracać się tylko w kręgach – zarówno polskich, jak i żydowskich – które były skłonne zaakceptować ludzi o niejasnej przynależności narodowej.

Miasto i wieś

Wiele zależało od miejsca zamieszkania. Wydaje się, że na terenie byłej Galicji, gdzie w okresie zaborów przyzwyczajono się do społeczeństwa wielonarodowego, stosunki między Żydami a Polakami były bliższe niż w pozostałych regionach. Tam też zdarzało się, że dzieci z żydowskich domów przynależały do polskich organizacji i były „tolerowane” przez ich członków nie-chrześcijań w swoim gronie. Urodzony w 1917 r. pamiętnikarz, wychowany w stosunkowo tradycyjnym domu dziadków, pisze: „Obracałem się wśród Polaków, w kręgu Sokoła [...]. Jakoś znosili tego Żyda. Może nie dawałem po sobie poznać, że mnie tak dużo dzieli od nich, a może byli tacy grzeczni... Tolerowano mnie i byłem jednym z nich. Nawet jak chodziłem na basen do YMCI, to nie pytano, czy jestem Żydem”¹. Podobna sytuacja była w Łodzi. Wielonarodowa społeczność tego miasta jeszcze w okresie zaborów stosunkowo łatwiej akceptowała Żydów. Szczególnie dotyczyło to wielkiej burżuazji, wśród której, jak się wydaje, podziały

¹ *To, co dostałem od życia i od Boga, to jest akurat...* [rozm. z Józefem Sewerynem], [w:] B. Engelking, *Na łące popiołów...*, s. 71.

w ogóle były słabo zauważalne. Oprócz tego niezbyt liczna w Łodzi inteligencja także utrzymywała ze sobą kontakty. Już w 1904 r. Stefan Górski pisał, że między inteligencją polską pochodzenia żydowskiego a Polakami utrzymuje się towarzyska zażyłość, przy czym, jak stwierdzał, zasymilowani inteligenci czuli się w Łodzi całkowicie „u siebie”².

Tymczasem na przykład w Wilnie kontaktów między Polakami a Żydami niemal nie było. Dwie społeczności żyły w tym samym mieście, ale oddzielnie: „w naszym mieście zabrakło pomostu pomiędzy dwiema grupami. Wspólnoty katolicka i żydowska żyły w tych samych murach [...], ale jakby na dwóch odrębnych planetach. Kontakt ograniczał się do codziennych interesów, ale w rodzinie przestrzegano innych obyczajów, czytano inne dzienniki, porozumiewano się innymi słowami. [...] Silniej niż dyskryminacja, do jakiej niektórzy nauczyciele byli skłonni, działała wzajemna nieprzenikalność środowisk. Każdy w Wilnie chodził do »swojej« szkoły” – wspominał Czesław Miłosz³. Na Śląsku i w Poznańskim, gdzie Żydów było mało, Polacy często w ogóle ich nie znali. „Na Śląsku praktycznie Żydów nie było. Nie miałem w szkole żadnego kolegi pochodzenia żydowskiego i znałem tylko jednego Żyda, który prowadził mały sklepik spożywczy”⁴.

Całkowita separacja od społeczeństwa polskiego, którą możemy spotkać w pamiętnikach ludzi wychowanych w mieście, nigdy – sądząc ze wspomnień – nie istniała na wsi. Tam Żydzi żyli w rozproszeniu, często we wsi była tylko jedna rodzina żydowska. Sąsiadami byli Polacy, spotykało się ich na co dzień, nie było zresztą alternatywy, skoro środowiska żydowskie nie istniały. Irena Kowalska stwierdza, że pewnym elementem wspólnoty była taka sama, wykonywana w podobny sposób i w tych samych terminach praca: „Rolnicy żydowscy być może dlatego, że praca na roli zbliżała i równała wszystkich chłopów we wsi, nigdy na co dzień nie izolowali się od reszty wsi”⁵. Autorka ta wspomina wprawdzie, że separacja pojawiała się w czasie świąt, nie widać tego jednak w innych wspomnieniach. Matka jednego z pamiętnikarzy, która utrzymywała przyjacielskie kontakty z mieszkańcami wsi, częstowała wszystkich ciastkami na Purim⁶. Okazuje się, że na wsi rodziny utrzymujące kontakty towarzyskie z sąsiadami potrafiły nawet ominąć pułapkę niekoszernych posiłków. Konieczność jedzenia

² S. Górski [M. Nałęcz], *Łódź społeczna*, Łódź 1904, s. 25–26.

³ C. Miłosz, *Rodzina Europa...*, s. 96.

⁴ T. Binek, *Śląsk – Wojna – Kresy – Wrocław – Nowa Huta. Wspomnienia 1930–1960*, s. 15.

⁵ I. Kowalska, I. Merżan, *Rottenbergowie...*, s. 66.

⁶ M. Rudawski, *Mój obcy kraj?...*, s. 25.

tylko specjalnych potraw była akceptowana przez polskich znajomych. „Gdy babcia musiała gdzieś pójść czy pojechać [...] zostawiała mnie u najbliższych sąsiadów, Mazurków. Przyjaźniłem się z ich synami. Jeśli pobyt u Mazurków miał być dłuższy, babcia zostawiała mi koszerne jedzenie, albo naczynia, w których pani Mazurkowa gotowała dla mnie mleczne potrawy [...]. Dobrze pamiętam, że Mazurkowie stosowali się do wskazówek babci. Nakazywali swoim dzieciom, żeby mnie niczym, poza świeżymi owocami, nie częstowały”⁷. Wydaje się, że konieczność przestrzegania zasad religijnych, nawet jeśli chodziło o obcą wiarę, była na wsi o wiele bardziej oczywista, niż w mniej religijnym społeczeństwie miejskim. Michał Rudawski uczestniczył we wszystkich zabawach swych nieżydowskich kolegów, nie przeszkadzały mu też przezwiska „parszywy Żyd”, „bejlis”, „gudłaj”, ponieważ wszyscy we wsi mieli obraźliwe przezwiska, wynikające z ich pochodzenia lub innych okoliczności.

W wypadku dzieci wiejskich łączyły je nie tylko wspólne zabawy i ganieanie po polach, ale także wspólna szkoła – dzieci żydowskie wysyłano zazwyczaj do najbliższej szkoły powszechnej, która była oczywiście polska. Autor wspomnień z Palestyny tak opisuje dzieciństwo swego bohatera, pochodzącego ze wsi na Śląsku Cieszyńskim – bohatera, którym niewątpliwie był on sam: „Póki uczęszczał do wiejskiej szkółki, [...] uganiał za chłopską dzieciarnią, niewiele się troszcząc o pochodzenie i religię, pojęcia najzupełniej mu obce. Nawet gdy rodzice sprowadzali na wakacje żydowskiego studenta, żeby uczył synów «iwre», nie przypisywał sobie jakiejś odrębności; jego najlepszym kolegą był Franek [...], a największą przyjaciółką Jewka, kolejarzowa córka. Matka opowiadała mu, jak mając siedem lat wrócił do domu z płaczem i pytaniem: mamó, co to je Żyd?”⁸.

Podobnie – choć nie zawsze – sprawa wyglądała w niektórych małych miasteczkach, gdzie inteligencja była nieliczna. Jak pisze Michał Głowiński, w miejscowości, w której mieszkali jego dziadkowie, na placu spotykały się przed wojną koleżanki – zarówno Polki, jak i Żydówki. Wyjątek stanowiła jedynie panna z endeckiej rodziny, która uważała, że to jej „nie przystoi”. „Żadne podziały narodowe, etniczne, religijne w grę nie wchodziły, w przyjaźniach nie przeszkadzały – i to obydwu stronom”⁹. Jednak bardzo wiele małych miasteczek wyraźnie dzieliło się na część „żydowską” i „polską”, której także częściowo zasymilowane rodziny nie przekraczały. W Białymstoku w pamięci ludzi pozostał wyraźny podział. „Żydzi stanowili środowisko całkowicie odizolowane, w każdym

⁷ *Ibidem*, s. 13.

⁸ J. Kornblum, *Ziemia przeobiecana*, Kraków 1993, s. 197.

⁹ M. Głowiński, *Historia jednej topoli...*, s. 13.

razie w naszym mieście, a chyba też w małych miasteczkach. Ja na przykład pierwsze znajomości z nie-Żydami zawarłam dopiero w Moskwie [...]” – wspomina córka inteligentnej żydowskiej rodziny¹⁰. Zupełnie idyllicznie rysuje się kwestia kontaktów w innym małym miasteczku nad Narwią. „Pokoleniami żyli obok siebie, czasem przez sień tylko, albo przez ścianę, Brzostowscy, Józwiccy, Wichowiczowie obok Rozenblumów, Zylbergów i Waldmanów. Ich dzieci bawiły się razem i chodziły do tej samej siedmioklasowej szkoły. Na gruncie koleżeństwa i sąsiedztwa wyrastały przyjaźnie i sympatie. [...] Częstoowano się czasem przysmakami swoich dwóch kuchni. Żydówki wносиły koleżankom swoich córek »cymes« w spodeczkach na pokosztowanie i uczyły sąsiadki przyrządzania faszerowanej ryby i karpia »po żydowsku«. Polskie dzieci przynosiły do szkoły swoje kanapki z kiełbasą, do ściśle potajemnego zjedzenia ich przez żydowskich kolegów, albo do wymiany na macę. [...] Zdarzało się, że wyzywano kogoś od Żydów, nawet parszywych, zyskując w rewanżu równoważne epitety, z chamem lub gojem w ich sednie. [...] Dopiero na krótko, może na dwa lata przed wybuchem II wojny coś zaczęło zmieniać się i mącić w zgodnym życiu mieszkańców osady. Z miasta powiatowego, a może i ze stolicy przyjeżdżali młodzi ludzie z programem politycznym w teczkach. [...] Po ich wyjeździe pełno było wszędzie porozrzucanych ulotek różnej treści, głównie »Nie kupuj u Żyda«. Co młodszy może i przejęli się tą propagandą [...]. Ale jak tu nie kupować u Żydów, kiedy mieli w sklepach to, czego właśnie potrzebowano?”¹¹.

Przyczyny dystansu

To, czy nawiązywano znajomości i przyjaźnie z Polakami, nie było uzależnione jedynie od stopnia asymilacji. Inna sprawa była tutaj zasadnicza. W tym przypadku dosyć często czynnikiem decydującym były przepisy religii mojżeszowej, nakazujące zachowanie specjalnej koszernej kuchni. Kwestia ta dotyczyła w pierwszym rzędzie kontaktów między dziećmi polskimi i żydowskimi. W żydowskich religijnych rodzinach obawiano się nie tyle samych kontaktów towarzyskich, ile wynikającej z nich możliwości złamania zasad koszerności posiłków. Zaprzyjaźnione dzieci bywały w swoich domach, częstowały się nawzajem, tymczasem dzieciom z żydowskich rodzin nie wolno było niczego jeść u katolickich kolegów. Trudno było liczyć na przestrzeganie tego zakazu, dlatego

¹⁰ E. Gessen, *Drogi, których nie wybieramy...*, s. 9–10.

¹¹ K. Modrzewska, *Pamiętam jeszcze*, Lublin 2000, s. 35–36.

też po prostu zabraniano kontaktów towarzyskich. Często znajomości z polskimi kolegami sprowadzały na żydowskie dzieci surowe kary, co jednak niektórym zupełnie nie przeszkadzało w dalszym utrzymywaniu kontaktów. „Przed wojną mieszkaliśmy w Mińsku Mazowieckim w kamienicy, w której sąsiadami naszymi byli Izbrechtowie, polska rodzina [...]. Najmłodsza z nich miała na imię Józka i ja się ciągle z nią bawiłam, mimo że babka biła mnie za to do krwi. Babka nie pozwalała mi bawić się z Józką, bo Józka była Polką i babka bała się, że jak pójdę do jej domu, mogę zjeść coś z wieprzowiny” – wspomina jedna z pamiętnikarek¹². Bardzo podobne wspomnienia z dzieciństwa na wsi ma Henryk Grynberg: „Kiedy byłem mały, w żaden sposób nie mogłem zrozumieć, dlaczego nie wolno mi było jeść chłopskiego jedzenia. Biegałem do sąsiadów, gdy tylko poczułem barszcz, kapustę i zapach skwarek, a oni chętnie mnie częstowali. [...] Ojciec dawał mi lanie. To od tamtej pory mam słabość do chłopskiego jedzenia”¹³.

Dlatego też – o ile dzieci w ogóle bawiły się ze sobą, to na podwórku, na polu, w lesie, unikano jednak odwiedzania się w domach: „kontakty dzieci częściej ograniczały się do wspólnych zabaw na neutralnym gruncie. Wzajemne odwiedziny w domach należały do rzadkości i [...] miały miejsce pod nieobecność osób starszych”¹⁴.

Trzeba jednak powiedzieć, że zasymilowane rodziny rzadko bywały religijne, a co za tym idzie przestrzeganie koszernej kuchni nie miało dla nich większego znaczenia. Kontakty, wizyty stawały się łatwiejsze, były też mniej przez rodziców nadzorowane. Jednak istniały pewne bariery dla tych dzieci, które wywodząc się z religijnych, żydowskich rodzin, chciały w szkole lub na podwórku nawiązywać kontakty z polskimi rówieśnikami. Wspólne zabawy były przecież okazją nie tylko do gry w piłkę czy rozmowy, ale także mogły prowadzić do poważniejszej wymiany poglądów na tematy związane z religią, narodowością czy rodziną. Wtedy najczęściej obie strony – zarówno żydowska, jak i polska – przerywały kontakty: „Parę tygodni spotykałam się regularnie z Tereską, córką dozorczy w domu babci Sary. [...] Pokazała mi obrazek swojej patronki, świętej Teresy. [...] Nasza przyjaźń została odkryta. Matki doszły do wniosku, że nie jesteśmy dla siebie odpowiednie. Przestałam odwiedzać podwórko i znowu byłam sama”¹⁵.

¹² E. Kurek, *Żydzi, Polacy czy po prostu ludzie...*, Lublin 1992, s. 74.

¹³ H. Grynberg, *Ojczyzna*, Warszawa 1999, s. 222.

¹⁴ B. Kopczyńska-Jaworska, *Swój czy obcy – rodzaje dystansu kulturowego*, [w:] *Polacy – Niemcy – Żydzi...*, s. 356.

¹⁵ M. Slowes, *Moje trzy życia...*, s. 11–12.

Oczywiście religia nie była jedynym wyznacznikiem stopnia kontaktów. Niektórzy rodzice, szczególnie z mniej zasymilowanych rodzin, patrzyli niechętnie na przyjaźnię z Polakami, nie uzasadniając, dlaczego są im przeciwni, traktując społeczeństwo polskie jako „obcych”, których trzeba się wystrzegać¹⁶. Obie strony – i polska, i żydowska nie były zachwycone takimi znajomościami. „Ja znałam trochę młodzieży polskiej. Spotykaliśmy się na Plantach, w końcu miejsca zabaw i spotkań były te same. Ale było to dla nas krępujące: zarówno na nich patrzono złym okiem, jak na nas – nasi krewni i znajomi”¹⁷.

Nawet niemal pełna asymilacja nie musiała automatycznie oznaczać nawiązywania kontaktów ze społeczeństwem polskim. Zaskakujący może wydać się fakt, że wiele dzieci, nawet z rodzin zasymilowanych, z domów, w których używano się wyłącznie języka polskiego, w ogóle nie miało okazji spotykać się z Polakami. Młodzież i dorośli stykali się z nimi w miejscu pracy, w szkole, w sklepach, ale dzieci wychowywane w domu często nie miały jakiegokolwiek styczności z polskim społeczeństwem, wśród którego żyły. Dziewczynka z całkowicie zasymilowanego domu, mówiąca wyłącznie po polsku i uczęszczająca do polskiej szkoły – ale w której przewagę miały dzieci żydowskie – nie przypomina sobie kontaktów z polskimi rówieśnikami. Inna, z zasymilowanego polsko-niemieckiego domu (matka była z pochodzenia Niemką), nietowarzyska z natury, przypomina sobie z dzieciństwa tylko jedną koleżankę i jednocześnie kuzynkę – Żydówkę¹⁸.

Przyczyną mogło być między innymi zamieszkiwanie w dzielnicy żydowskiej. Oprócz ukochanej niani i stróżki Polaków niemal nie widywała. Matka utrzymywała wprawdzie z nimi zawodowe kontakty, czasem nawet przychodzili z wizytą. Także babka, mieszkająca na prowincji, miała znajomych Polaków, ale byli to dorośli. Nie miała natomiast żadnych koleżanek-Polek¹⁹. W innej rodzinie, religijnej, ale – jak twierdzą córki – całkowicie spolonizowanej, także nie było żadnych kontaktów towarzyskich z Polakami. Jedna jedyna wizyta polskiego małżeństwa zapamiętana została jako ewenement, do którego matka – gospodyni domu, szczególnie starannie się przygotowywała. „Żeby pokazać, że jesteśmy kulturalnymi ludźmi, że nie jesteśmy takimi, za jakich nas mają”²⁰.

Polacy byli więc często nieznanym społeczeństwem, dzieci opierały się tylko na stereotypowych wyobrażeniach. Pamiętnikarz ze Lwowa, ze stosunkowo

¹⁶ S. Lewin-Lax, [w:] *Pamiętam każdy dzień...*

¹⁷ M. Gubernik (M. Fraenkel), [w:] A. D. Pordes, I. Grin, *Ich miasto...*, s. 137.

¹⁸ S. Müller-Madej, *Oczami dziecka. Wspomnienia z dzieciństwa w getcie i obozach koncentracyjnych*, Kraków 1991, s. 8.

¹⁹ S. Adler (R. Kührneich), [w:] A. D. Pordes, I. Grin, *Ich miasto...*, s. 19.

²⁰ M. Akavia (M. Weinfeld), L. Shinar (L. Weinfeld), [w:] *ibidem*, s. 53.

zasymilowanej rodziny, wspomina: „W naszym domu poza gosposiami nie pojawiali się Polacy. Znałem ich jedynie na odległość i wyobrażenia, jakie sobie na ich temat kształtowałem, musiałem od czasu do czasu rewidować”²¹. Podobnie pisze o swoim dzieciństwie Rafael Scharf, wywodzący się z Krakowa. Mimo że jego rodzina szybko się zasymilowała, dzieci między sobą mówiły już tylko po polsku, imiona zmieniano na polsko brzmiące, jednak ciągle jeszcze towarzysko byli od Polaków odseparowani. Polacy ani nie bywali w domu rodziców, ani nikt z rodziny nie bywał w polskim domu – był to najwyraźniej całkiem inny, nieznaną świat. „Przez całe moje życie w Krakowie, aż do wyjazdu tuż przed wojną, nie byłem nigdy w polskim domu, którego zapach pochwycony przelotnie, przez uchylone drzwi, był jakiś dziwnie inny, obcy. Nie pamiętam też, by w naszym domu, często pełnym gości, przejezdnych, interesantów, kiedykolwiek powstała noga »goja« – poza jednym sąsiadem i stróżem [...] i oczywiście służącą, mieszkającą w kuchni”²².

Inny pamiętnikarz, wywodzący się z zasymilowanego, choć utrzymującego pewne tradycje religijne domu, też wspomina dystans, dzielący towarzysko Polaków od Żydów. Zapraszanie Polaków wydawało mu się czymś sztucznym, krępującym w gruncie rzeczy dla obu stron. Nie było więc mowy o żadnych spontanicznych znajomościach i przyjaźniach. „U nas w domu Polacy właściwie nie bywali. Mimo że ojciec znał wielu, bo jako kierownik gospodarczy żydowskiego szpitala na Czystym miał z Polakami liczne służbowe kontakty. To, że do domu ich nie zapraszał nie wynikało oczywiście z niechęci ojca. Przeciwnie, ojciec był bardzo otwarty, ale kontakty z Polakami byłyby dla nas czymś nienaturalnym. To by wyglądało tak, że zapraszamy Polaków tylko dlatego, że są Polakami. A taki Polak mógł nie chcieć, mógłby się z nami źle czuć”²³. Widać wyraźnie, że ta rodzina – na pewno nie jedyna – obawiała się antysemityzmu w kontaktach z Polakami, wolała sama się odseparować, niż być narażona na odmowę. A była to rodzina, w której jeden z dziadków był senatorem z ramienia Agudy! Nie pozwolono też dziecku bawić się na wakacjach z polskim chłopcem poznanym w pociągu, motywując to właśnie ewentualną niechęcią jego rodziców do takiego towarzystwa. Autor zresztą próbuje sobie wytłumaczyć zachowanie dorosłych, którego, jak twierdzi, nie da się prosto wyjaśnić lękiem przed antysemityzmem. Jest raczej zdania, że kontakty towarzyskie z Polakami wymagały – nawet od zasymilowanych Żydów – dużego wysiłku kulturowego. Nie szłoby tu więc o niechęć, ale o obcość odczuwaną wzajemnie przez obie

²¹ M. Anstadt, *Dziecko ze Lwowa...*, s. 129.

²² R. F. Scharf, *Co mnie i tobie Polsko...*, s. 29.

²³ *A jednak czasem mieszam sny...*, s. 8–9.

strony. Przyrównuje to do swej obecnej sytuacji w Stanach Zjednoczonych, gdzie, nie będąc rasistą, nie ma jednak przyjaciół-Murzynów. I konstatuje wreszcie: „Dla mnie zawsze było oczywiste, że Polacy są inni. Że jakoś inaczej żyją. Oni mnie ciekawili i pociągali, ale czułem, że ich sposób życia i zachowania jest mi trochę obcy”²⁴.

Są również i tacy wśród pamiętnikarzy, którzy brak kontaktów tłumaczyli niechęcią strony polskiej, wręcz pogardą wobec Żydów. „Miałem wielu kolegów na uniwersytecie, mieliśmy też wielu klientów w kancelarii adwokackiej, ale stosunki towarzyskie z reguły nie istniały. Różne były ku temu przyczyny, ale jedną z głównych była ta, że Polacy nie uważali Żydów za równych sobie ludzi, patrzyli na nich z poczuciem wyższości”²⁵.

Nieodwiedzające się w domach obie strony – polska i żydowska – czuły wobec siebie obcość, często nawet niechęć. „Ojciec kupował u Polaków i sprzedawał do polskich browarów, ale żaden Polak do nas nie przychodził. Mieszkaliśmy w polskiej części miasta i mówiliśmy tylko po polsku, ale nie mieliśmy polskich kolegów – nawet chłopcy, co chodzili do polskich szkół – i czuliśmy izolację i niezyczliwość” – wspomina Adam Bromberg swoje dzieciństwo w Lublinie²⁶.

Szkolne przyjaźnie

Jednym z najistotniejszych miejsc, gdzie zawiązywały się – lub nie – kontakty towarzyskie między narodowościami, była szkoła. Jest jasne, że separację narodowościową musiało zakończyć rozpoczęcie nauki szkolnej, o ile rodzice wybrali dla dziecka szkołę polską. Ale i wówczas nie zawsze zniesienie fizycznej separacji przynosiło efekty. Nawet przyjaźń czy koleżeństwo w szkole mogło nie wychodzić poza jej mury. Nie zawsze też dobre stosunki w szkole, gdzie wszyscy uczniowie traktowani byli tak samo, przekładały się na dalsze kontakty koleżeńskie po zakończeniu lekcji. Warto zwrócić uwagę na wspomnienia dziewczynki z Przemyśla, która chodziła do polskiej szkoły, miała w niej bliskie koleżanki i rzadko spotykała się z antysemityzmem. Jednak na zakończenie tego idyllicznego opisu dodaje: „Nie widywałam się raczej z tymi dziewczynkami poza szkołą, nie wiem dlaczego”²⁷. Czasem pamiętnikarze odczuwali tę izolację

²⁴ *Ibidem*, s. 10.

²⁵ R. F. Scharf, *Co mnie i tobie Polsko...*, s. 86.

²⁶ H. Grynberg, *Memorbuch...*, s. 34–35.

²⁷ G. Krebs-Seifer, [w:] *Pamiętam każdy dzień...*, s. 88.

po lekcjach, gdy nagle koledzy stawali się ludźmi obcymi, jako bardzo dotkliwą. Dzieci z zasymilowanych rodzin, mieszkające w polskich dzielnicach, często po zakończeniu lekcji pozostawały same, wyizolowane ze środowiska, które nie chciało ich zaakceptować. Działo się tak szczególnie w tych miejscowościach, gdzie mieszkało niewielu Żydów i kontakty z nimi nie były rzeczą codzienną, a stanowiły przedmiot zainteresowania sąsiadów. „Hirsbergowie byli jedyną żydowską rodziną w kamienicy. Początkowo Jurek chodził do szkoły na Noskowskiego. To było dość daleko, więc wkrótce rodzice przenieśli go do podstawówki w pobliżu ich domu. Jurek pamięta, że gdy dzieci mówiły: »Święta Teresko, módl się za nami«, to on nie musiał powtarzać tych słów. Miał kilku kolegów, Polaków. Czasem szli razem do szkoły. Ale przed drzwiami chłopcy zostawiali go samego. Nie chcieli, by mówiono o nich, że są zażydzeni” – wspomina mieszkaniec przedwojennego Poznania²⁸.

Tak czy inaczej szkoła była elementem niezwykle istotnym. Mogła przyczynić się zarówno do zacieśnienia, jak i do rozluźnienia kontaktów. Dzieci i młodzież ze szkół polskich, która nie spotykała się z antysemityzmem, na ogół miała kolegów, a czasem nawet przyjaciół nie-Żydów. „Moja najbliższa koleżanka była Polką” – wspomina była uczennica polskiej szkoły w Lublinie²⁹. Najbliższą przyjaciółką dziewczyny z rodziny niereligijnej, ale dopiero zaczynającej się asymilować, była katoliczka, której udzielała korepetycji. Odwiedzała ją w domu, nie tylko z okazji dawanych lekcji, ale także przychodziła zapraszana na podwieczorki przez babcię uczennicy. Jak pisała w 1939 r. autorka wspomnień, ta przyjaźń, mimo że dzieliło je wszystko – religia, światopogląd, a potem także miejsce zamieszkania – przetrwała³⁰. Inna dziewczynka wspomina, że całkowicie żyła w polskim świecie (choć w domu czasem jeszcze rodzice mówili w jidysz), a spośród jej szkolnych przyjaciółek z polskich szkół tylko jedna była Żydówką³¹. Zarówno T. Kowalski, autor monografii Państwowego Gimnazjum Żeńskiego im. Klaudyny Potockiej w Pułtuskach, jak i Czarna Zielińska, absolwentka tej szkoły, wspominają, że przyjaźń między uczennicami polskimi a żydowskimi była tam rzeczą absolutnie normalną, codzienną³². Trzeba powiedzieć, że chyba najwięcej takich wspomnień – o wspólnych kontaktach, zabawach,

²⁸ Z. Pakuła, *Siwe kamienie...*, s. 121.

²⁹ R. Winograd, *Na Lublin patrzę oczami trzynastoletniej dziewczynki*, [w:] *Ścieżki pamięci...*, s. 39.

³⁰ G. S., [w:] *Awakening lives...*, s. 267.

³¹ Rozmowa z Lubą Gawisar, [w:] A. Grupińska, *Po kole...*, s. 149.

³² Omówienie pracy T. Kowalskiego i relacji Czarnej Zielińskiej (znajdującej się w zbiorach autora) pochodzą z pracy: J. Szczepański, *Spółczesność żydowska Mazowsza w XIX–XX wieku*, Pułtusk 2005, s. 377.

o braku dystansu – lub bardzo niewielkim – pochodzą ze wspomnień młodzieży uczęszczającej do szkół średnich na prowincji. Może wypływa to z niewielkiej liczebności inteligencji i poczucia większej niż w dużym mieście wspólnoty, wynikającej z chodzenia do elitarnych szkół?

Do kontaktów towarzyskich dochodziło czasem nawet wtedy, gdy w szkole dzieci żydowskie czuły się w pewien sposób dyskryminowane. Jedna z dziewczynek wspomina, że w szkole podstawowej była jedną z dwóch Żydówek w klasie i inne dziewczynki wytykały ją palcami. Mimo to, te właśnie koleżanki-Polki: „Przychodziły do mnie do domu i bawiłyśmy się razem lalkami”³³.

Bliższe kontakty z polskimi uczniami zawiązywały nie tylko dzieci z rodzin zasymilowanych. Dziewczynka, wywodząca się z pobożnego, żydowskiego domu, która nauczyła się biegle polskiego dopiero czytając polskie książki, stwierdza, że stosunki między nią a koleżankami-Polkami w klasie były przyjazne. Choć Polki miały czasem poglądy antysemitki (wzmacniane przez lekcje religii) nie przekładało się to na kontakty towarzyskie. „Żyłam z katoliczkami b[ardzo] dobrze. Ilekroć przynosiłam im coś np. przed »Purim« albo Wielkanocą (»Pesach«), to chętnie wszystko przyjmowały, mimo że w macach miała rzekomo znajdować się krew chrześcijańska”³⁴. Okazuje się zatem, że dziewczyna z religijnej, mało zasymilowanej rodziny, mogła być czasem atrakcyjniejsza towarzystwo dla polskich dziewcząt, niż osoby z rodzin zasymilowanych. Tamci wyróżniali się spośród kolegów swoim pochodzeniem – byli tacy sami, a jednak obcy. Żydówka z rodziny religijnej była inna, częściowo egzotyczna i jako taka mogła być, paradoksalnie, łatwiej zaakceptowana.

Nie zawsze różnice narodowościowe w szkole uznawane były za istotne, a wręcz nie zawsze były dostrzegane. Pamiętnikarze podkreślają „jednolitość” klasy: „Charakterystyczną cechą moich lat gimnazjalnych 1921–1929 było takie życie się naszej klasowej gromadki, że wszelkiego rodzaju różnice – wśród nich także narodowościowe, religijne, rasowe [...] – nie odgrywały na ogół większej roli [...]” – wspomina ówczesny gimnazjalista z Krakowa³⁵.

Częściej jednak, gdy w klasie byli i Żydzi, i Polacy, zasymilowani Żydzi wybierali towarzystwo uczniów-Żydów. Czasami ze względu na narodowość, czasami dlatego, że mieszkali w tej samej części miasta czy na tej samej ulicy, razem po lekcjach wracali do domu, łatwiej było odwiedzać się wzajemnie. „Z Elą chodziłam do tej samej klasy w szkole im. Królowej Jadwigi w Tarnowie,

³³ I. J., D. J., [w:] A. D. Pordes, I. Grin, *Ich miasto...*, s. 183.

³⁴ „Gina” (R. Glaser), *Życie współczesne młodego Żyda (młodej Żydówki)*, [w:] *Ostatnie pokolenie...*, s. 381.

³⁵ H. Vogler, *Autoportret z pamięci...*, s. 29.

ale dopiero gdzieś od piątej klasy, kiedy przeniosła się z Urszulanek. Zmarł jej ojciec, nie stać ich już było na chesne. [...] W szkole nie byliśmy szczególnie blisko. Połowa klasy to były Żydówki, większość mieszkała niedaleko i z tymi miałam bliższe kontakty³⁶. Zaskakujące może być to, że wybierając przyjaciół młodzież nie zawsze zdawała sobie sprawę, iż kieruje się względami narodowymi. Dziewczyna kończąca gimnazjum polskie w Krakowie pisze, że w jej klasie było sporo Żydówek, choć zdecydowanie przeważały Polki. Mimo że w szkole nie zwracała, jak się jej zdaje, uwagi na różnice narodowościowe, jednak: „Po latach zorientowałam się, że my [Żydówki] jednak trzymałyśmy się we własnym gronie”³⁷. Przy wybieraniu najbliższych przyjaciół względy narodowościowe grały już znaczną rolę: „Najściślejsze węzły, prawdziwie przyjacielska, można powiedzieć: braterska niemal zażyłość łączyła mnie wtedy głównie z czterema kolegami. Wszyscy byli Żydami i być może ten właśnie element spajał nas ciepłym, pobratymczym związkiem. Ale, oczywiście, nie tylko on był decydującym” – pisze, przechodząc od wizji idealistycznej do konkretnych, wspomniany w poprzednim akapicie gimnazjalista³⁸. Nie ma w tym jednak aż takiej sprzeczności, jak można by się spodziewać. Problem z nawiązywaniem i utrzymywaniem znajomości w obrębie szkół, do których chodziły dzieci różnych narodowości, polegał na tym, że istniał bardzo wyraźny podział między grupami towarzyskimi polskimi i żydowskimi. Nie oznaczało to jednak, że nie nawiązywały się poszczególne, jednostkowe przyjaźnie. Osoby wywodzące się z polskiej i żydowskiej rodziny mogły siedzieć razem w ławce i być najbliższymi przyjaciółmi, ale zazwyczaj kręgi ich dalszych przyjaciół i kolegów nie pokrywały się. „W gimnazjum i żeńskim seminarium nauczycielskim nawiązywały się bliskie przyjaźnie między niektórymi Polakami i Żydami, ale na ogół obie grupy trzymały się osobno”³⁹. Niektórzy wspominają też, że w miarę upływu czasu coraz bardziej zamykały się kręgi towarzyskie – Żydzi, choć początkowo mieli kolegów i Polaków, i Żydów, zaczęli utrzymywać stosunki towarzyskie tylko z tymi ostatnimi. „Z biegiem lat było to coraz bardziej kółko Żydów. Ale cały czas miałem również kolegów Polaków. Był Kaziu Kowalski i jeszcze jeden [...], ale to było wyjątkowe, raczej spotykaliśmy się jako grupa Żydów osobno”⁴⁰.

Niektórzy autorzy podkreślają, że choć przyjaźnili się z polskimi kolegami, to jednak na tej przyjaźni ciążył fakt, że nie byli postrzegani jako Polacy: „dla

³⁶ G. Fudem, *Majn szejfele – moja owieczko...*, [w:] *Czarny rok... Czarne lata...*, s. 43.

³⁷ M. Melchior, *Zagłada a tożsamość...*, s. 75.

³⁸ H. Vogler, *Autoportret z pamięci...*, s. 52–53.

³⁹ S. Redlich, *Razem i osobno...*, s. 95.

⁴⁰ D. Aleksandrowicz (R. Aleksandrowicz), [w:] A. D. Pordes, I. Grin, *Ich miasto...*, s. 69.

moich polskich przyjaciół byłem przede wszystkim Żydem, a nie Polakiem” – wspomina uczeń z zasymilowanej rodziny z Tyczyna⁴¹. Przypomina sobie także drobne, ale dokuczliwe przejawy antysemityzmu ze strony uczniów i nauczycieli.

Jak widać, narodowość była – niezależnie od składanych deklaracji – sprawą istotną w wypadku wyboru kręgu towarzyskiego. Nieczęsto pamiętnikarze stwierdzają, że nie miało to dla nich najmniejszego znaczenia. „Dobierałem sobie przeważnie kolegów bez względu na ich narodowość, takich, którzy podobnie jak ja lubili przyrodę”⁴². Bardzo rzadko dzieci nie orientowały się w narodowości swoich przyjaciół. Do wyjątku należy relacja autora, który aż do wybuchu wojny (a miał wówczas 25 lat) słabo interesował się, jakiej narodowości są jego i jego rodziców znajomi. Najwyraźniej nie było to dla niego istotne. „Utrzymywaliśmy do wojny stałe kontakty towarzyskie i zawodowe zarówno z Żydami, jak i Polakami [...]. Nieraz nie wiedzieliśmy dokładnie, czy ludzie z którymi się stykaliśmy i nawet przyjaźniliśmy byli Żydami, czy nie. W getcie parę razy byliśmy zaskoczeni spotkaniem ze znajomymi, których nigdy nie podejrzewaliśmy, że są Żydami. Utrzymywaliśmy ściśle kontakty z licznymi Polakami-aryzcykami w miejscach pracy [...]. Byliśmy blisko zaprzyjaźnieni z wielu Polakami, klientami naszego przedsiębiorstwa. Mieliśmy wreszcie wielu przyjaciół jeszcze z czasów dzieciństwa (zarówno moi rodzice jak i ja ukończyliśmy szkoły średnie, w których uczyli się zarówno Polacy, jak i Żydzi)”⁴³.

Trochę osób wspomina, że w klasie, w której Żydzi byli nieliczni, lub w ogóle oprócz nich Żydów nie było, czuli się osamotnieni i wyobcowani. Ale nie wszyscy są zgodni, że rzeczywiście wina leżała jedynie po stronie polskich kolegów. Niektórzy pamiętnikarze wspominają, że sami odczuwali pewien dystans wobec polskiej młodzieży. Bywało jednak i tak, że zetknięcie się z antysemityzmem w szkole powodowało niechęć do nawiązywania kontaktów ze stroną polską, zarówno w szkole, jak i poza nią.

Kontakty między uczniami polskimi i z rodzin żydowskich znacznie lepiej i bardziej idyllicznie przedstawiają pamiętnikarze polscy. Tu prawie nie ma wzmianek o segregacji w klasie czy braku kontaktów po lekcjach. Przeciwnie, wiele osób przypomina sobie własne lub rodzeństwa koleżanki i kolegów z rodzin żydowskich, że siedziało w ławce z kolegą-Żydem⁴⁴. W przeprowadzonym wywiadzie przedwojenny mieszkaniec Radoszyny na Mazowszu przypomina sobie swoją szkołę i żydowskich kolegów, a raczej koleżanki: „Bo była szkoła,

⁴¹ G. L. Salton, A. Salton Eisen, *The 23rd Psalm, A Holocaust Memoir*, Wisconsin 2002, s. 6.

⁴² B. Szatyn, *Na aryjskich papierach...*, s. 80.

⁴³ S. Chaskielewicz, *Ukrywałem się w Warszawie...*, s. 18–19.

⁴⁴ R. R. Lewicki, *Album wspomnień*, Hove, Sussex 1998, s. 31.

kiedyś powszechna się mówiło [...]. No i była tam Tejga, Rywka, Itka, to były znajome Żydówki i myśmy towarzyszyli, a nawet i... jak to młodzi⁴⁵. Jednak i tu znacznie częściej znajomości rozpoczynały się na „szczeblu” rodziców i przechodziły na dzieci, niż wynikały z kontaktów między dziećmi. „Państwo Rajgrodzcy [Żydzi] mieszkali w naszym sąsiedztwie na Sadybie Oficerskiej przy ulicy Okrężnej. Moja siostra Lili przyjaźniła się z ich córką Wisią, koleżanką gimnazjalną. Kontakty rodzin były dość zażyłe⁴⁶. Wiele osób wspomina, że konfliktów nie było żadnych, nie tylko między Polakami a Żydami, ale i z innymi narodowościami. „Rozmawialiśmy ze sobą po przyjacielsku, nikt od nikogo nie stronił, panowała między nami wzorowa harmonia i koleżeństwo⁴⁷. Nie zawsze nawet dobrze orientowano się w stosunkach narodowościowych w klasie. Jedna z dziewcząt, mieszkająca w Wilnie, wspomina, że dopiero w szkole dowiedziała się o istnieniu Żydów. „Przed lekcjami odmawiałyśmy na korytarzu głośno modlitwę, w której wiele dziewcząt nie brało udziału. Tę sprawę trzeba było wyjaśnić w domu i wtedy dowiedziałam się, że wśród moich koleżanek są dziewczynki różnych wyznań i narodowości [...]. W ten sposób dowiedziałam się, że moje dwie przyjaciółki [...] są Żydówkami. Nie zmieniło to w niczym naszych wzajemnych kontaktów. Dalej odwiedzałyśmy się i spędzałyśmy wiele czasu razem⁴⁸.”

Niewielu polskich znajomych miały dzieci uczęszczające do szkół żydowskich, nawet jeśli były to szkoły z polskim językiem wykładowym, przeznaczone dla dzieci z zasymilowanych rodzin. Uczennica lubelskiej szkoły żydowskiej, z językiem wykładowym polskim, ale bez lekcji w soboty, pisze: „Dlatego też nie miałam specjalnie kontaktu z polskimi dziewczętami. Nie miałam polskich koleżanek również na podwórku, bo kamienica, w której mieszkaliśmy z rodzicami [...] była żydowska [...]”⁴⁹. Bardzo typowe i charakterystyczne w tym wypadku było to, że rodzice dziewczynki utrzymywali wiele kontaktów towarzyskich z Polakami, ojciec miał wielu polskich przyjaciół. Wysłanie dziecka do szkoły żydowskiej było spełnieniem oczekiwań dziadka, ale, jak się wydaje, rodzicom nie zależało szczególnie na tym, by córka poznała także środowisko polskie. Wynika z pamiętników, że podobne sytuacje – gdy rodzice mieli polskich przyjaciół, a ich dzieci już nie – były dosyć typowe.

⁴⁵ H. Grynberg, *Dziedzictwo*, Londyn 1993, s. 11.

⁴⁶ I. Daniszewska-Froelich, *Z tej strony muru*, [w:] *Czarny rok... Czarne lata...*, s. 36.

⁴⁷ T. Nowak Ciepłak, *W cieniu historii. Wspomnienia*, Olsztyn 2003, s. 11.

⁴⁸ A. Niemczykowa, *Żydzi w moich wspomnieniach*, [w:] *Świat NIEpożegnany. Żydzi na dawnych ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej w XVIII–XX wieku*, praca zbiorowa pod red. K. Jasiewiczza, Warszawa 2004, s. 88.

⁴⁹ I. Gewerc-Gottlieb, *Mój Lublin szczęśliwy i nieszczęśliwy*, [w:] *Ścieżki pamięci...*, s. 23.

Nie zawsze nawet niechęć między Żydami i Polakami chodzącymi do tej samej szkoły powodowała zamykanie się w kręgu przyjaciół własnej narodowości. W miasteczku pod Łodzią, gdzie mieszkał jeden z autorów wspomnień, były dwie szkoły. Do jednej uczęszczali głównie Żydzi, do drugiej Polacy. Rodzice wysłali chłopca do szkoły z przewagą dzieci polskich, w której często wybuchały bójki między Polakami a Żydami. Mimo to: „Moim najlepszym przyjacielem z lat szkolnych był Mirek Kuczkowski. Nie był Żydem”⁵⁰. Rodzice obu chłopców akceptowali przyjaźń, a matka Mirka często nawet przygotowywała drugie śniadanie dla przyjaciół, uwzględniając wymóg koszerności.

Dzieci z zasymilowanych rodzin, które w szkole spotykały się niemal wyłącznie z Żydami, miały kłopoty z własną identyfikacją i przynależnością narodową. Nie zawsze musiały się ze społeczeństwem żydowskim identyfikować. Powstała wtedy bardzo trudna sytuacja – aspirując do przynależności do społeczeństwa polskiego, nie znały Polaków. Często jedyny kontakt z polskością stanowiły lekcje literatury i historii w szkole. Leopold Infeld pisał: „Po mnie – sądziłem, a właściwie byłem tego pewny – zostanie sława wielkiego poety polskiego, chociaż pojęcia nie miałem, jakie jest owo polskie społeczeństwo. Pochłaniałem jedynie jego literaturę i byłem nią na wskroś przesiąknięty”⁵¹.

Na uniwersytetach w latach dwudziestych zawiązywały się przyjaźnie polsko-żydowskie, czasem nawet zadziwiające z punktu widzenia i narodowego, i politycznego. Taką była przyjaźń Lidii Ciołkoszowej z Tadeuszem Bieleckim, która przetrwała nawet w latach trzydziestych⁵². Zazwyczaj jednak, jeśli nawet narodowość nie miała większego znaczenia, to poglądy polityczne – tak, „Z młodzieżą endecką nie utrzymywałem żadnych kontaktów. Miałem kolegów zacnych, demokratycznie myślących, z którymi przyjaźń zachowałem na całe życie” – pisał Julian Aleksandrowicz⁵³.

Tu jednak nie ma zgody między pamiętnikarzami. Jedni wspominają swych przyjaciół-Polaków, inni stwierdzają autorytatywnie: „Jak daleko moja pamięć sięga, studenci Żydzi zawsze byli odseparowani od studentów-Polaków”⁵⁴. Trzeba podkreślić, że tych drugich jest znacznie więcej. Wiele osób obserwowało, jak studentów różnych narodowości oddzielały ścisłe granice wrogości i obojętności. „Trzymaliśmy się, żydowscy studenci, razem, jako jedna, zwarta grupa, oddzielona murem jawnej nienawiści – z małymi wyjątkami – od studentów

⁵⁰ F. Majewski, *Pustelnik*, Warszawa 2002, s. 13.

⁵¹ L. Infeld, *Kordian, fizyka i ja...*, s. 125.

⁵² L. Ciołkoszowa, *Spojrzenie wstecz...*

⁵³ J. Aleksandrowicz, E. Stawowy, *Tyle wart człowiek...*, s. 40.

⁵⁴ S. Rogoziński, *Moje szczęśliwe życie...*, s. 60.

polskich i murem zimnej obojętności – od studentów ukraińskich” – stwierdzał student Politechniki Lwowskiej, który rozpoczął tam naukę pod koniec lat dwudziestych⁵⁵.

Także Irena Krzywicka źle się pod tym względem czuła na Uniwersytecie Warszawskim. „Byłam Żydówką, więc nie miałam prawa należeć do Bratniaka. Odzwyczajwszy się w szkole od antysemityzmu, nie mogłam z początku pojąć, dlaczego moi koledzy [...] poza zajęciami odpowiadali półgębkiem, rozmawiali ze sobą ponad moją głową”⁵⁶. Inna z pamiętnikarek stwierdza, że istniała „szklana ściana” pomiędzy polskim Bratniakiem a Wzajemną Pomocą Studentów Żydów Politechniki Warszawskiej⁵⁷.

Miejsce zamieszkania

Bardzo istotne – oprócz szkoły – wydaje się też być miejsce zamieszkania. Jest oczywiste, że dzieci, szczególnie te z mniej zamożnych rodzin, utrzymywały kontakty przede wszystkim z najbliższymi sąsiadami. Liczyło się więc, jakie rodziny zamieszkiwały kamienicę i najbliższe domy. A zasymilowani Żydzi mieszkali z reguły poza dzielnicami żydowskimi, mieli więc znacznie więcej sąsiadów-Polaków. Widać to wyraźnie na przykładzie podwarszawskiego Otwocka. Podczas gdy większość społeczności żydowskiej mieszkała w południowej części miasta, zamożni, zasymilowani Żydzi mieli mieszkania w dzielnicy sanatoryjnej lub domy w dzielnicy willowej⁵⁸.

Sporo można znaleźć wspomnień o kolegach z podwórka – szczególnie wówczas, gdy zamieszkiwano w dzielnicy, albo jeszcze częściej w domu, gdzie lokatorzy byli zarówno polscy, jak i żydowscy. Wtedy między dziećmi zawiązywały się przyjaźnie, nie zawsze popierane przez dorosłych. Przyjaźniła się, a nawet chodziła na święta do swoich polskich sąsiadów mała mieszkanka Kołomyi⁵⁹. Z katolicką sąsiadką bawiła się dziewczynka z Makowa – we dwie chodziły do kościoła! „W podwórku domu, w którym mieszkaliśmy, był dozorca Moździenki Jan. [...] Od małego przyjaźniłam się z ich średnią córką Marysią. Byłyśmy prawie nierozłączne. Razem biegałyśmy do kościoła na śluby

⁵⁵ H. Reiss, *Z deszczu pod rynnę...*, s. 33.

⁵⁶ I. Krzywicka, *Wyznania gorszycielki...*, s. 81.

⁵⁷ *Ciekawa jestem, co będzie dalej...* [rozm. z Michaliną Prokopczuk], [w:] B. Engelking, *Na łące popiołów...*

⁵⁸ M. Kalinowski, *Żydzi otwocky...*, s. 49–50.

⁵⁹ R. Wermuth, *Spotkałam ludzi...*

i pogrzeby, razem czytałyśmy książeczki, które Marysia przynosiła od księdza – szalenie fascynowała nas święta Genowefa – no i razem z Marysi rodziną robiłyśmy łańcuchy na choinkę⁶⁰. Pamiętnikarz z Białegostoku, wywodzący się z niezbyt religijnej rodziny, w której jednak cała trójka dzieci uczęszczała do świeckich szkół żydowskich, wspomina: „Miałem tam wielu kolegów Polaków, ponieważ okolica była zamieszkaana przez ludność polską i żydowską”⁶¹. Jeszcze bliższe kontakty zawiązywały się tam, gdzie dzieci, nawet z mało zasymilowanych rodzin, wychowywały się w dzielnicach zamieszkałych przede wszystkim przez Polaków. „Ponieważ w okolicy mało miałem żydowskich rówieśników, moimi kolegami byli przeważnie Polacy. Przychodzili do mnie do domu, graliśmy w piłkę, chodziliśmy pływać nad Wisłę. Potem, kiedy byłem już uczniem, zdarzało się, że chłopaki napadały żydowskie dzieci w drodze do i od szkoły. Wtedy ja zorganizowałem je w grupy i razem czuliśmy się bezpieczniej” – wspomina mieszkaniec Czerniakowa⁶². Jednak charakterystyczne jest, że w przypadku konfliktu chłopiec wyraźnie opowiedział się po stronie swoich żydowskich kolegów, choć bardziej zaprzyjaźniony był z polskimi.

Jest to o tyle zaskakujące, że wypływa z tego zadziwiający wniosek – często dzieci z rodzin mniej wykształconych, mniej zasymilowanych miały większą styczność z kolegami polskimi, niż dzieci z zasymilowanych, inteligentkich rodzin, nawet te chodzące do szkół polskich. Te dzieci, nad którymi rodzice i bony nie roztaczały stałej opieki, miały znacznie więcej swobody, bawiły się na podwórkach i w parkach, a tam znacznie mniej interesowano się narodowością kolegów. Tak więc z wielu pamiętników wynika, że całkowicie niezasymilowani Żydzi utrzymywali czasem bliższe kontakty towarzyskie z Polakami, niż ci, którzy uważali się za Polaków – szczególnie na terenach mieszanych narodowościowo. Pamiętnikarz wywodzący się z Grodna, z niezasymilowanej rodziny, przygotowujący się przed wojną do zawodu rabina, wspomina swoje i rodziców bliskie przyjaźnie z Polakami. Stwierdza, że miał przyjaciół i wśród Żydów, i wśród Słowian, a jego ojciec miał kolegę – polskiego dorożkarza, który mówił w jidysz tak biegle, że nie można go było odróżnić od Żyda, czytał nawet po hebrajsku⁶³.

W polskich dzielnicach zawiązywały się czasem dziwne przyjaźnie. Jedna z dziewcząt, ze zdecydowanej żydowskiej i nawet niezbyt zasymilowanej rodziny,

⁶⁰ Z. Kagan, *W Makowie przed wojną*, [w:] *Żyli wśród nas...*, s. 43.

⁶¹ S. Kizelsztejn, *Głos ocalonego*, [w:] *Białostoccy Żydzi...*, s. 79.

⁶² S. Rotem „Kazik”, *Wspomnienia bojowca ŻOB*, Warszawa 1993, s. 12–13.

⁶³ J. Bojarski, *Moje Grodno*, [w:] *Europa NIEprowincjonalna*, pod red. K. Jasiewiczza, Warszawa 1999, s. 233–239.

wspomina, że nigdy sama nie spotkała się z antysemityzmem, a raz nawet jeden z kolegów, znany ze swych antysemickich przekonań, zaprosił ją do kina. Z wyprawy nic nie wyszło, bowiem nad kinem widniał napis: „Żydom wstęp wzbroniony”. Nie weszła więc, mimo nalegań⁶⁴.

Tam, gdzie ludność była mieszana, kontakty między dziećmi zawiązywały się w sposób naturalny. Te dobre stosunki kończyły się często po przekroczeniu granic własnego terenu. „Bawiliśmy się razem z polskimi chłopakami, graliśmy w piłkę, podchody. Wszyscy dla siebie byliśmy jak swoi i na Wieniawie nikt z rówieśników nie dokuczał mi ani z powodu żydowskiego pochodzenia, ani wyznawania innej religii. Inaczej było gdy wychodziłem poza swoją dzielnicę [...]. Chłopcy polscy zaczepiali mnie prawie zawsze i nierzadko uderzali”⁶⁵. Podobnie Aleksander Wat, mimo że w domu przyjaźnił się z Polakiem – synem stróża i bawił z kolegami z podwórka (choć czuł nad nimi wyższość), źle wspomina kontakty z polskimi dziećmi w parkach i ogródkach. „W Ogrodzie Saskim, w ogródku Reya chodziłem na szczudłach, ale chłopcy bojkotowali mnie: brunet z blaskiem bardzo ciemnych, melancholijnych oczu, odstające uszy. Żydek”⁶⁶.

Inaczej było z dziećmi, które mieszkały w dzielnicach żydowskich. To pogłębiało izolację. Nie było Polaków ani na podwórku, ani w pobliskiej szkole. Jeden z autorów wspomina, że w dzieciństwie bawił się tylko z jednym polskim kolegą – synem ślusarza mieszkającym w tym samym domu, bo reszta rodzin była żydowska. W sąsiedztwie nie było innych polskich chłopców⁶⁷. W tym wypadku izolacja nie wypływała z przekonań, ale była efektem jednolitego narodowo sąsiedztwa, swoistego zamknięcia we własnym kręgu. Jednak rodziny zasymilowane stosunkowo rzadko mieszkały w czysto żydowskich dzielnicach.

Jeśli chodzi o dzieci – a często i dorosłych – i ich kontakty z rówieśnikami, trzeba brać pod uwagę możliwość, że byli oni szczególnie wyczuleni na sprawy narodowościowe. Wszelkie odrzucenie, izolacja, niechęć do nawiązywania kontaktów czy też zerwanie znajomości mogło być interpretowane właśnie w kategoriach narodowościowych, a nie zwykłych towarzyskich. Niewiele osób zastanawia się, czy to przypadkiem nie pochodzenie, a indywidualne cechy charakteru były przyczyną braku kontaktów⁶⁸. Czasem dzieci polskie chętnie bawiły się i odwiedzały niektórych kolegów z żydowskich domów, innych zaś

⁶⁴ M. Czapska, *Gwiazda Dawida...*, s. 12.

⁶⁵ M. Hanelnman, *Z Lublina, Wieniawy... Fotografie pamięci*, [w:] *Ścieżki pamięci...*, s. 81.

⁶⁶ A. Wat, *Dziennik bez samogłosek...*, s. 188.

⁶⁷ S. Rogoziński, *Moje szczęśliwe życie...*

⁶⁸ J. Bauman, *Zima o poranku...*

odrzucały. „Gdy byłam jeszcze mała, bawiłam się razem z polskimi dziećmi, które zawsze do mnie przychodziły i żadna zabawa nie mogła zacząć się beze mnie. Te same dzieci, mówiąc o innej żydowskiej dziewczynce, używały wyzwiska »żydówka«” – wspomina nieco wcześniejsze czasy Ida Kamińska, wywodząca się przecież z domu, w którym asymilacja nie była daleko posunięta⁶⁹.

Kontakty sąsiedzkie nie tylko były powszechne, ale w pewnych wypadkach stanowiły nawet wstęp do asymilacji. „Moimi towarzyszami zabaw są dzieci dozorczy – Broniek i Edek. [...] Dzieci z podwórka, głównie Broniek i Edek, nauczyły mnie mowy polskiej, drugiego języka, który uzupełniał macierzysty jidysz”⁷⁰.

Pokolenia

W wypadku kontaktów towarzyskich między Żydami a Polakami bardzo wiele zależało też od wieku. Z pamiętników wynika, że im zasymilowany człowiek był starszy w okresie międzywojennym, tym większe było prawdopodobieństwo nawiązywania bliskich kontaktów i przyjaźni z Polakami. Opisując środowisko kieleckie, Jerzy Jerzmanowski wspomina wiele rodzin spolonizowanych jeszcze przed odzyskaniem niepodległości. Charakterystyczne było to, że w pierwszych latach niepodległej Polski można było obracać się w obu kręgach – polskim i żydowskim – jednocześnie. Adolf Mauerberg, jak pisze Jerzmanowski, wywodzący się z ortodoksyjnej rodziny żydowskiej, ale całkowicie już niemal spolonizowany, przebywał wyłącznie w towarzystwie Polaków, a jednocześnie był prezesem Stowarzyszenia Właścicieli Żydów Dobroczynnego Banku Żydowskiego⁷¹. Niektórzy wspominają też, że ich ojcowie, przedstawiciele małomiasteczkowej inteligencji, jeszcze przed odzyskaniem przez Polskę niepodległości utrzymywali kontakty wyłącznie z nie-Żydami. Jak się wydaje, ważniejsze w tym wypadku były wykształcenie i zawód, pewna ogłada, niż pochodzenie narodowościowe. Bronisław Grosser pamięta, że w jego rodzinnym domu przyjmowano okoliczną szlachtę i księży, natomiast nie przychodzili Żydzi⁷². Jerzy Holzer wspomina lwowskich znajomych ojca – byli nimi zarówno zasymilowani Żydzi, często konwertyci, jak i nieżydowscy, szkolni koledzy ojca. Nie uważa jednak tego za absolutnie typowe, przeciwnie: „Z perspektywy widzę je jako jedno z mniej

⁶⁹ I. Kamińska, *Moje życie...*, s. 16.

⁷⁰ M. Piasecki, *Z Tomaszowa do Magnitogorska...*, s. 51.

⁷¹ J. Jerzmanowski, *W starych Kielcach*, Łódź 1984, s. 125–126.

⁷² B. Grosser, *Z Polaka Żyd...*, s. 28.

licznych w Warszawie, niż we Lwowie środowisk otwartych zarówno w stronę żydowską, jak i polską⁷³.

Natomiast w kolejnych latach wielu takich przykładów już nie znajdziemy. Najgorzej te kontakty przedstawiają się wśród osób, które wchodziły w dorosłość w latach trzydziestych, bowiem właśnie ten okres stanowi przełom. Znikało zjawisko mieszania się środowisk, często stare przyjaźnie zostały zerwane. Czasem wynikało to z niechętniej postawy Polaków, czasem z mniej lub bardziej świadomego opuszczenia przez zasymilowanych Żydów środowiska, w którym byli „źle widziani” lub za takich się uważali. A przede wszystkim różnice narodowościowe stały się coraz bardziej dostrzegane, nie sposób już było przejść nad nimi do porządku dziennego. Najlepiej tę przemianę opisuje Wojciech Wasiutyński: „Julek należał do moich najbliższych kolegów. Poszedł na dentystrykę i nie widzieliśmy się przez kilka lat. Spotkałem go u Stefka. Rozmowa zeszła, jak wtedy niemal zawsze i wszędzie, na kwestię żydowską. Nie pamiętam, co powiedziałem, ale Julek popatrzył na mnie intensywnie i powiedział: »nie zapominaj, że ja także jestem Żydem«. Musiałem mieć głupią minę, bo się roześmiał. »Wiesz – powiedziałem – że nigdy o tym nie myślałem«. I co najdziwniejsze, była to prawda. [...] Bywałem u niego w domu. Przypominam sobie jego babkę i wydaje mi się, że nosiła perukę. Nie przypominam sobie, żebyśmy kiedykolwiek przez te długie lata szkolne mówili o pochodzeniu Julka⁷⁴.

Młody człowiek, urodzony w 1912 r. w Zakopanem – miejscowości, gdzie Żydzi w zasadzie się nie osiedlali, całe dzieciństwo spędził z polskimi rówieśnikami: „od pierwszych moich samodzielnych kroków życie moje upływało wśród chłopców góralskich, którzy prawie nigdy nie wykazywali mi mojej obcości, wręcz przeciwnie, traktowali mnie jako jednego ze swego otoczenia, tem tylko się różniącego, że zamiast chodzić w niedziele i święta do kościoła, chodziłem w ważniejsze święta do bożnicy⁷⁵. Chłopiec nie tylko przebywał wyłącznie wśród polskich rówieśników, ale także zazdrościł im wolności i czasu, który on sam musiał spędzać ucząc się żydowskiego, modlitw, tego wszystkiego, co powinien mieć żydowski chłopiec. W rezultacie z nauki przedmiotów judaistycznych nic nie wyszło – zbyt głęboka była do nich niechęć ucznia. Tak więc kontakty w najmłodszych latach z polskimi chłopcami pogłębiły asymilację. Później zapisał się do organizacji syjonistycznej i choć – jak stwierdza –

⁷³ *Nie przeżyłem rewizjonizmu* [rozm. z prof. Jerzym Holzerem, [w:] M. Bajer, *Blizny po ukąszeniu...*, s. 52.

⁷⁴ W. Wasiutyński, *Prawą stroną labiryntu*, oprac. i red. W. Turek, Gdańsk 1996, s. 71.

⁷⁵ Zyg. Hior., *Moja autobiografia*, [praca przeznaczona na konkurs Żydowskiego Instytutu Naukowego JIVO w Wilnie], [w:] *Ostatnie pokolenie...*, s. 488.

oprócz syjonizmu nic go z żydostwem nie łączyło, organizacja spowodowała odwrót od przebiegającej szybko asymilacji. Może też – o czym autor wspomina z goryczą – do tego odwrótu przyczyniło się pogorszenie stosunków z polską młodzieżą: „widziałem objawy antysemityzmu, czułem, że [polscy] koledzy, z którymi wyrosłem na jednym podwórku, uważają mię za kogoś obcego, dlatego tylko, że jestem Żydem”⁷⁶.

Badacz dziejów Bydgoszczy stwierdza wręcz, że w tym mieście w latach trzydziestych był bojkot towarzyski osób porozumiewających się z Żydami⁷⁷. Był to jeden z aspektów nasilającego się w tym okresie zjawiska dysymilacji. Rodzice, a często i starsze rodzeństwo mieli jeszcze znajomych Polaków, podczas gdy ci, którzy dorastali później, obracali się już tylko w środowisku żydowskim. „Jako chłopak lubiłem grywać z żydowskimi kolegami w szmacianki i palanta – nie miałem wtedy kontaktów z Polakami, chyba że sporadyczne. Nie znałem nawet języka polskiego, ale moi starsi bracia i siostry – tak”⁷⁸. Niektórzy wspominają też, że przed 1935 r., przed śmiercią Piłsudskiego mieli polskich kolegów, nawet odwiedzano się wzajemnie, ale w momencie wzrostu antysemityzmu kontakty już się nie zawiązywały. Zaczęły się konflikty, bójkі, prześladowania⁷⁹.

W tym czasie pojawiło się też narastające zjawisko ograniczania kontaktów poprzez odgórne, antyżydowskie zarządzenia. Dość wspomnieć tu o atmosferze na uniwersytetach i getcie ławkowym, które utrudniało, jeśli wręcz nie uniemożliwiało, kontakty towarzyskie na uczelniach. Czasem segregację wprowadzano również w szkołach. Jedna z uczennic żeńskiej szkoły powszechnej w Białymstoku wspomina, że do 1937 r. stosunki między uczennicami polskimi i żydowskimi były dobre, potem wprowadzono segregację, stworzono klasy wyłącznie żydowskie. Píše z żalem: „Oddaliły się od nas dawne koleżanki”⁸⁰.

Jak wspomina ówczesny student Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego: „Krótko trwała moja przyjaźń z rdzennym Polakiem, który po paromiesięcznej bliskiej zażyłości ukazał się w holu uczelni w mundurze [...] ONR [...]. W wyniku powstałej sprzeczki pobiliśmy się i zostaliśmy obaj ukarani przez komisję rektorską”⁸¹.

Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że nie wszyscy wspominają lata trzydzieste jako kres studenckich przyjaźni. Harry Berlin, z całkowicie zasymilowanej

⁷⁶ *Ibidem*, s. 497.

⁷⁷ Z. Biegański, *Mniejszość żydowska w Bydgoszczy*, Bydgoszcz 1999, s. 60.

⁷⁸ D. Efrati, [w:] E. Isakiewicz, *Ustna harmonijka...*, s. 199.

⁷⁹ T. Schenirer, [w:] A. D. Pordes, I. Grin, *Ich miasto...*, s. 277.

⁸⁰ C. Lin-Kizelsztejn, *Z pokolenia na pokolenie*, [w:] *Białostoccy Żydzi...*, s. 24.

⁸¹ E. Bialski, *Patrząc prosto w oczy*, Montreal 2002, s. 24.

rodziny, przypomina sobie zupełnie dobre kontakty z polskimi studentami stomatologii. „Jeżeli chodzi o polskich studentów, to na ogół żyli oni z kolegami-żydami w stanie wzajemnej tolerancji i często nawet przyjaźni. Jedyne studenci spod znaku endecji [...] urządzali antysemitki ekscesy [...]”⁸².

Często młodzi ludzie dopiero wchodząc w wiek dorosły spotykali się z polskim społeczeństwem. „Aplikacja sądowa była też dla mnie wyborną szkołą życia. Brzmi to może nieprawdopodobnie, ale właściwie dopiero w sądzie spotkałem się po raz pierwszy z Polakami. Co prawda służące [...], pracujące u moich rodziców, były przeważnie Polkami, ale nie miałem z nimi żadnego kontaktu. W olbrzymim domu [...] gdzie wychowałem się, poza dozorcą i ślusarzem Matusiakiem reszta lokatorów to byli Żydzi. Także w czasie studiów, które były praktycznie zaoczne, nie miałem szerszego kontaktu ze studentami. Muszę tu nadmienić, że w czasie dziewięciu lat szkolnych przebywałem wyłącznie wśród Żydów. [...] Świat polski był mi znany przeważnie z literatury i teatru. Historię i język polski znałem dość dobrze [...]” – wspomina autor, który przez okres dzieciństwa i studiów nie miał żadnych kontaktów z polską młodzieżą⁸³.

Niewątpliwie, więcej kontaktów z Polakami mieli ludzie dorośli, często rodzice dzieci całkowicie odseparowanych od społeczeństwa polskiego. Musieli oni, choćby podejmując pracę, z konieczności stykać się ze środowiskiem polskim. „Stosunki z Polakami były normalne, zarówno w kamienicy, jak i w mieście. Ojciec miał wielu znajomych Polaków” – wspomina autor, uczeń szkoły syjonistycznej⁸⁴. Sporo spotykamy wzmianek o bardzo bliskich kontaktach czy wręcz przyjaźniach w gronie rodziców. Ci, szczególnie w Galicji, mieli najczęściej polskich znajomych, a bywało, że i bliskich przyjaciół. Bardzo często można napotkać podobne uwagi: „Kolegami i znajomymi ojca w większości byli Polacy, nie Żydzi”⁸⁵. „Ojciec miał wielu przyjaciół zarówno wśród katolików, jak i Żydów”⁸⁶. Czasem pamiętnikarze wspominają, że rodzice utrzymywali kontakty z oboma środowiskami, nie zwracając uwagi na narodowość, podkreślają przy tym postępowość rodziców. Przyjmowanie w domu nie-Żydów było pewną deklaracją niezależności myślenia, szerokich poglądów, zerwania z obyczajami poprzednich pokoleń. „Byliśmy tak zwaną rodziną asymilowaną, ale z tradycjami żydowskimi. Przychodzili do nas do domu i Żydzi, i chrześcijanie. Byli tak samo przyjmowani jedni jak i drudzy, bez żadnej różnicy. Słowo »goy«

⁸² H. Berlin, *Nie sposób zapomnieć. Wspomnienia*, Tel Aviv 1991, s. 8–9.

⁸³ S. Rogoziński, *Moje szczęśliwe życie...*, s. 77.

⁸⁴ M. Opatowski, *Zapamiętajcie, co przeżyłem*, [w:] *Ścieżki pamięci...*, s. 74.

⁸⁵ S. Wolkowicz, [w:] E. Isakiewicz, *Ustna harmonijka...*, s. 184.

⁸⁶ Z. Przygoda, *Niezwykłe przygody...*, s. 22.

w naszym domu nigdy nie padło. A na przykład dziadek Adler, chasyd, nie wpuszczał do domu nie-Żyda, czyli goya. Ojciec mój był światłym człowiekiem. [...] Miał przyjaciół Żydów i nie-Żydów. Gdy byłam mała, nie wiedziałam, co to znaczy antysemityzm”⁸⁷.

Można jednak żywić pewne wątpliwości co do pełnej wiarygodności tych wspomnień. Zdarza się bowiem zastanawiająco często – i tak jest także w tym przypadku – że deklaracja o przyjmowaniu w domu wszystkich, niezależnie od narodowości, kłóci się z faktem, że opisane osoby, wymieniane z nazwiska, były wyłącznie Żydami lub osobami pochodzenia żydowskiego. Można by więc sądzić, że te osoby bywały w domu rodziców częściej, były bardziej zaprzyjaźnione, one bowiem tylko zostały zapamiętane. Możliwe jest i to – o czym pisze Jerzy Urban – że Polacy, nawet zaprzyjaźnieni, byli jednak w niektórych domach postrzegani jako „inni”, a kontakty towarzyskie, choć istniały, nie były tak zażyłe: „Stosunki towarzyskie z rdzennymi Polakami były rzadsze i miały posmak egzotyczny. Zawsze byli to ludzie nie-swoi”⁸⁸.

W niektórych wspomnieniach, i to z liberalnego Krakowa, można znaleźć potwierdzenie, że choć rodzice spotykali się z Polakami na gruncie zawodowym, na ogół nie przekładało się to – może poza środowiskiem inteligenckim – na kontakty towarzyskie. A i to nie jest oczywiste. Choć w Warszawie inteligencja, a szczególnie elity intelektualne na pewno się spotykały, w Krakowie najwyraźniej nie było to takie proste. Córka literatki, dziennikarki, która prowadziła dom otwarty i wydawała „obiady czwartkowe”, przypomina sobie, że gośćmi byli niemal sami Żydzi, może jeden–dwóch Polaków: „między Polakami a Żydami nie było żadnej linii stycznej, tylko w pracy. Na gruncie towarzyskim dominowała segregacja. Burżuazja krakowska pod żadnym pozorem nie pijała herbaty z Żydami”⁸⁹. Jak wspomina Natan Gross, „jakkolwiek na bazie interesów utrzymywano bardzo ściśle i szerokie kontakty z Polakami, to nie przekładało się to na kontakty towarzyskie. [...] nie pamiętam, żeby znajomi Polacy moich rodziców, mojej matki w szczególności, przychodzili do domu”⁹⁰.

Niektórzy Polacy przyjmujący w domu Żydów także czuli swoją postępowość. Niekiedy nawet zastanawiali się, jaki był cel Żydów w nawiązywaniu z nimi kontaktów. Jeden z polskich pamiętnikarzy uważa, że Żydzi, utrzymując przyjacielskie stosunki z niżej od nich postawionymi Polakami, chcieli w ten sposób łatwiej wejść do środowiska polskiego. „Na jakiej zasadzie zawiązywały

⁸⁷ L. Ulrych, *Naprawdę widzę...*, s. 81.

⁸⁸ J. Urban, *Jajakobyty...*, s. 203.

⁸⁹ G. Stendig-Lindberg, [w:] A. D. Pordes, I. Grin, *Ich miasto...*, s. 286.

⁹⁰ N. Gross, [w:] *ibidem*, s. 160.

się te przyjaźnie z ludźmi starszymi przecież ode mnie, żyjącymi na znacznie wyższym poziomie? Żadna ze stron nie miała w tym interesu w sensie materialnym [...]. Interes wchodził tu w sferę ponadmaterialną. Utrzymywanie stosunków towarzyskich ze mną, małym urzędnikiem, dawało im szansę na drodze do dalszej asymilacji, gdyż na to, aby uczynić ostatni krok, potrzebowała akceptacji ze strony środowiska większości, z którym chcieli się zespolic. A mnie darzyli sympatią dlatego, że nigdy, w żadnej sytuacji, nie dałem im odczuć, że cokolwiek nas dzieli, że traktuję ich jak ludzi z innego środowiska⁹¹. To wspomnienie urzędnika z Łucka jest o tyle interesujące, że świadczy o tym, jakie trudności mieli Żydzi w nawiązywaniu kontaktów towarzyskich z Polakami „równymi” im zamożnością, stanowiskiem, wiekiem. Musieli zatem przyjaźnić się z osobami, z którymi Polacy na ich stanowiskach nie mieli ochoty się zadawać. We wspomnieniach pamiętnikarki z Krakowa można znaleźć jeszcze jeden, osobliwy rys kontaktów towarzyskich polsko-żydowskich. Rodzice mieli znajomych Polaków, którzy byli zapraszani do domu i sami zapraszali do siebie. „Ale jak rodzice do nich szli z wizytą, to nie był już zapraszany nikt ze znajomych Polaków, to pamiętam, bo się o tym mówiło. Tak że to wszystko było jakby w konspiracji, tamci nie chcieli, żeby o wizycie Żydów wiedzieli ich polscy przyjaciele”⁹².

Nawet przy stosunkowo bliskich kontaktach kwestia narodowości pozostawała tematem rozmów. Nie zawsze mówiono o tym w towarzystwie, ale w kręgu domowym jednak rozróżniano, kto jest Polakiem, a kto Żydem „z pochodzenia”, niezależnie od tego, za kogo uważali się znajomi. Jak wspomina ówczesna dziewczynka jedną ze znajomych swoich rodziców: „Panią Zofię poznałam będąc jeszcze dzieckiem i chyba właśnie na jej przykładzie dowiedziałam się jak wygląda Żydówka. [...] Ten nos zdradzał jej pochodzenie. Tak właśnie: zdradzał, bo zawsze mi się zdawało, że woli o tym nie pamiętać, że urodziła się Żydówką. [...] nie zdarzyło się, żeby wspomniała o swoim pochodzeniu lub żeby ten temat wypłynął jakoś w rozmowie. Wszyscy go pomijali taktownie i dopiero po wyjściu od nich rodzice wymieniali uwagi, które uświadomiły mi stan rzeczy”⁹³. A więc ani chrzest, ani perfekcyjna znajomość języka i kultury, ani nawet polskie poczucie narodowe nie przeszkadzały, by wyróżniać wśród znajomych osoby pochodzenia żydowskiego.

Czasem jednak przyjaźnie i kontakty wydają się wręcz zaskakujące. „W naszej rodzinie nie obchodzono Sylwestra, ale gdy byliśmy w Krakowie, koleżanki mamy, chcąc podtrzymać ją na duchu, postanowiły zrobić jej niespodziankę

⁹¹ O. Czerniewicz, *U kresu...*, s. 18–19.

⁹² I. J., D. J., [w:] A. D. Pordes, I. Grin, *Ich miasto...*, s. 187.

⁹³ K. Usarek, *Drzewko Sprawiedliwych*, [w:] *Czarny rok... Czarne lata...*, s. 120.

i urządzić przyjęcie 1 stycznia 1935, w dniu trzydziestych piątych urodzin mamy. [...] Mama była bardzo zaskoczona obecnością wielu dawnych koleżanek, z którymi nie widziała się już od lat. [...] W całym tym polskim hałaśliwym towarzystwie, znalazłem sobie w kącie jakiś wygodny fotel [...]” – wspomina syn⁹⁴. A jego matka była wywodzącą się z rabinackiego rodu żoną rabina. A zatem i w takich wypadkach zdarzały się polskie przyjaciółki, a co więcej – odwiedzanie domów chrześcijańskich, w których kuchnia na pewno nie była koszerna.

Żydzi obracali się czasem w najwyższych kręgach towarzyskich. Jedną z pamiętnikarek wspomina swą ciotkę: „Grała świetnie w brydża i była bardzo dobrze widziana w różnych sferach towarzyskich Krakowa, w domach jakichś »radców« [...] i innej arystokracji herbowej miasta; nazwisk nie wspomnę, by mnie nie posądzono o snobizm”⁹⁵.

Środowiska

Nie ulega wątpliwości, że osoby z niektórych kręgów towarzyskich – dotyczy to przede wszystkim zamożnej inteligencji i środowisk twórczych – obracały się w towarzystwie mieszanym, polsko-żydowskim, z pozoru niewielką zwracając uwagę na pochodzenie swoich przyjaciół i znajomych i w obu kręgach czując się dosyć swobodnie. Wydaje się, że kontakty z elitą intelektualną, a nawet z arystokracją, nie były wcale tak rzadkie, jak to może wydawać się z dzisiejszej perspektywy. Autor, wywodzący się z zasymilowanej krakowskiej rodziny, pisze o swym ojcu: „Ojciec, gorliwy słynny syjonista, dumny Żyd, dzięki swoim cechom nieskazitelnego charakteru był radcą prawnym większości elity intelektualnej [...] oraz najwyższej arystokracji polskiej, utrzymując z nimi – arcyzradkie na owe czasy! – stosunki towarzyskie, będąc z wieloma z owej arystokracji przedstawicielami »na ty«”⁹⁶. Inny autor wspomina, że jego matka prowadziła dom otwarty, do którego przychodziło wiele znanych postaci, m.in. Juliusz Kaden-Bandrowski, Julian Tuwim, Wojciech Stpicyński, gen. Leon Berbecki, Walery Przyborowski. „Mama moja działała aktywnie w Kole Pań, które opiekowało się sierocińcem dla dzieci żydowskich przy ulicy Krochmalnej. [...] Mama współpracowała też z panią Piłsudską, która pomagała sierocińcowi na Bielanych dla dzieci katolickich”⁹⁷. Antoni Słonimski wspomina, że w domu

⁹⁴ N. Lau-Lavie, *Zraniony lew...*, s. 51.

⁹⁵ I. Rothberg-Bronner, *Ciocia Giza, [w:] ...i pozostała tylko legenda...*, s. 66.

⁹⁶ I. Feldblum, A. Gurycka, *A skąd pan właściwie jest...?*, Warszawa 2004, s. 19.

⁹⁷ Z. Przygoda, *Niezwykłe przygody...*, s. 23.

bywali Polacy, a raz na kawie był nawet ksiądz. Ojciec, zasymilowany lekarz, który nie znał słowa po żydowsku, w obecności gości, „żeby zademonstrować swą laicką postawę i śródziemnomorski rodowód, wołał mnie ostentacyjnie głośno: »Tolek, chodź na lekcję żydowskiego!«”⁹⁸.

Podobnie wspomina swoje i rodziców znajomości córka znanego warszawskiego ginekologa. Znajomymi – zarówno rodziców, jaki i jej – byli wyłącznie Polacy. Jest to o tyle zaskakujące, że ojciec był syjonistą marzącym o wyjeździe do Palestyny, przed czym powstrzymał go wyłącznie zdecydowany opór żony i córki⁹⁹.

Inteligencja utrzymywała kontakty z Polakami, choćby ze względów zawodowych. Jej przedstawiciele spotykali się w teatrach, kabaretach, bibliotekach. Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że większość osób, które obracały się w środowisku polskim, nie miała pełnej możliwości wyboru znajomych. Jak zauważyła Alina Błady-Szwajger: „A jeśli mieliśmy kontakty z Polakami, to z tymi, którzy te kontakty chcieli z nami mieć”¹⁰⁰.

Szyja Bronsztejn uważa, że w zasadzie stosunki między intelektualistami i liberalną, nieżydowską inteligencją a intelektualistami żydowskimi układały się przyjaźnie¹⁰¹. Jednak przykłady, które podaje, pochodzą wyłącznie z „wyższych sfer” intelektualnych.

Kręgi narodowe, bardzo katolickie, endeckie, niechętnie widziały wśród swych znajomych osoby pochodzenia żydowskiego. Pozostawały więc kręgi postępowej inteligencji polskiej. Jak pisał Ludwik Hirszfeld: „Pochodzę z rodziny całkowicie zasymilowanej. Przebywałem w gronie postępowych Polaków i zasymilowanych Żydów, nie czując pomiędzy nimi zasadniczych różnic”¹⁰².

Wśród wspomnień znajdujemy wiele wzmianek, często anegdotycznych, świadczących o tym, że narodowość nie była postrzegana jako istotna lub wręcz zapominano o tej różnicy. Ola Watowa wspomina swoją rozmowę z Iwaszkiewiczem: „Jarosław głosem raczej rozżalonym powiedział mi, że jest świetny introligator na Świętokrzyskiej, którego poleciła mu Irena Krzywicka, ale niestety nie może do niego iść, bo to Żyd” – a więc po prostu zapomniał, kogo pytał o radę i do kogo mówi¹⁰³.

⁹⁸ A. Słonimski, *Alfabet wspomnień...*, s. 208.

⁹⁹ M. Melchior, *Zagłada a tożsamość...*, s. 90.

¹⁰⁰ Rozmowa z Aliną Błady-Szwajger, [w:] A. Grupińska, *Po kole...*, s. 172.

¹⁰¹ S. Bronsztejn, *Stosunki polsko-żydowskie przed Holocaustem we wspomnieniach okresu międzywojennego*, [w:] *Z historii ludności żydowskiej...*, s. 135.

¹⁰² L. Hirszfeld, *Historia jednego życia...*, s. 345.

¹⁰³ O. Watowa, *Wszystko, co najważniejsze*, Warszawa 1990, s. 21.

W nie mniejszym stopniu kontakty towarzyskie z osobami innych narodowości utrzymywali żydowscy ziemianie, szczególnie z terenów mieszanych narodowościowo, z tym że głównie w pierwszych latach XX w., jeszcze przed odzyskaniem niepodległości. W tym wypadku podstawą do znajomości i przyjaźni był, jak się wydaje, w większym stopniu fakt wywodzenia się z podobnych kręgów – ziemiaństwa i inteligencji – niż narodowość. Na wsiach nie było wielu przedstawicieli inteligencji, trzymali się więc we własnym gronie, odrzucenie ludzi innej narodowości byłoby często równoznaczne z całkowitą towarzyską separacją. W okolicach Drohobycza, w rodzinie żydowskiego ziemianina, gościem bywał ksiądz kanonik, dom odwiedzał także ksiądz greckokatolicki, a nawet siostry zakonne¹⁰⁴. Wydaje się, że w wielu wypadkach te przyjaźnie i znajomości przetrwały także w II Rzeczypospolitej, czego dowodem mogą być wspomnienia Ireny Kowalskiej.

Wydaje się jednak, iż sporo racji ma Jerzy Urban stwierdzając, że choć kontakty inteligencji żydowskiej i polskiej istniały, to: „Życie toczyło się w narodowych enklawach. Rodzice, chociaż całkowicie spolonizowani, obracali się w środowisku zasymilowanej burżuazji i inteligencji żydowskiej. Kontakty towarzyskie, małżeństwa, interesy, skandale – wszystko zamknięte było w tym światku oddzielnym także od społeczności realnie żydowskiej”¹⁰⁵. Z nielicznych wspomnień osób, które w okresie międzywojennym były dorosłe, wyłania się podobny obraz. Przede wszystkim rodziny obracały się w kręgach najbardziej do siebie zbliżonych – a więc głównie zasymilowanych Żydów. Niektóre osoby, wówczas dorastające, też przypominają sobie, że kontakty rodziców z Polakami były raczej rzadkie i niezbyt bliskie. Jak pisze Stefan Morawski: „W kręgu ojca kolegów i współpracowników większość stanowili bądź żydowscy inteligenci pierwszego pokolenia, bądź żydowscy biznesmeni, ale byli też znajomi Polacy. regularnie nas odwiedzający [...] W sumie jedna grupa towarzyska była wyznaczona wyznaniowo, reszta to typowe wyjątki od reguły”¹⁰⁶. Wywodząca się z całkowicie zasymilowanej rodziny lekarka współpracowała przede wszystkim z organizacjami żydowskimi (Centos), prowadzonymi głównie przez zasymilowanych Żydów. Choć nie pisze o tym wprost, z nazwisk wymienianych we wspomnieniach osób można wywnioskować, że zasadnicza większość przyjaciół i współpracowników wywodziła się właśnie spośród tej grupy¹⁰⁷.

¹⁰⁴ O. Kofler, *Żydowskie dwory...*

¹⁰⁵ J. Urban, *Jajakobyty...*, s. 8.

¹⁰⁶ S. Morawski, *Kto-m zacz?*, [w:] *Losy żydowskie...*, s. 88.

¹⁰⁷ Z. Szymańska, *Byłam tylko lekarzem...*

Chyba dobrym podsumowaniem sytuacji wielu asymilujących się rodzin będzie tu zdanie napisane przez wnuka senatora z Agudy, wychowanego już w całkowicie spolonizowanej rodzinie. Tak opisuje on miejsce zasymilowanej inteligencji w społeczeństwie: „To była cała społeczność: nie-polska, nie-żydowska, tylko – społeczność Żydów zasymilowanych. Ja świetnie pamiętam tych żydowskich adwokatów, doktorów, profesorów, matematyków. Świeccy, wykształceni, mówiący wyłącznie po polsku i – trzymający się razem”¹⁰⁸.

Do podobnych wniosków dochodzi Zygmunt Bauman opisując zasymilowanych Żydów niemieckich. Stwierdza on, że tylko we własnym domu mogli oni naprawdę czuć się Niemcami, poza domem spotykali się z niechęcią. W rezultacie zamykali się bardziej lub mniej świadomie we własnym kręgu towarzyskim¹⁰⁹.

Na zakończenie warto jeszcze dodać, że prawdopodobnie w rzeczywistości utrzymywanie stosunków towarzyskich polsko-żydowskich, nawet w sferze zasymilowanej inteligencji, przedstawiało się dużo gorzej, niż wynika to z pamiętników. Trzeba bowiem pamiętać, iż największe szanse na przeżycie Zagłady mieli właśnie ci, którzy przed wojną mieli polskich przyjaciół i znajomych, dużo zaś mniejsze ci, którzy nikogo wśród Polaków nie znali, nie mieli się do kogo zwrócić po pomoc. Pamiętniki spisali zaś tylko ci, którzy przeżyli. O tym, że jednak rzadko utrzymywano kontakty, może świadczyć przedwojenne badanie przeprowadzone przez profesora Mariana Małowista wśród uczniów. „Kiedy już byłem nauczycielem, zrobiłem w porozumieniu z kolegą arykcykiem ankietę wśród naszych uczniów. Żydów pytaliśmy: jakich znasz Polaków, jakie znasz polskie ulice? Polaków pytaliśmy analogicznie. Okazało się, że moje uczennice Żydówki nie znają żadnego Polaka poza dozorcą [...]. Zupełnie identycznie wypadło po stronie polskiej”. Według Małowista było to zjawisko absolutnie powszechne. Wszak nawet na tak elitarnych seminariach uniwersyteckich jak prowadzone przez profesorów Marcelęgo Handelsmana i Stefana Czarnowskiego Żydzi i nie-Żydzi nie utrzymywali ze sobą żadnych stosunków towarzyskich¹¹⁰.

¹⁰⁸ *A jednak czasem miewam sny...*, s. 14.

¹⁰⁹ Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna...*

¹¹⁰ „Res Publica”, 1988, nr 7, s. 43–52, cyt. za A. Żbikowski, *Postowie*, [w:] S. Willenberg, *Bunt w Treblince*, Warszawa 2004, s. 183.

Żydzi tradycyjni

Nie dla wszystkich zasymilowanych Żydów środowisko polskie stało się ich własnym, jednak dla większości z nich środowisko żydowskie takim być przestało. Asymilacja to nie tylko decyzja o zbliżeniu się do środowiska polskiego, ale zwykle także o zerwaniu ze środowiskiem żydowskim. Taki proces zachodził jeszcze przed okresem międzywojennym, jak wspomina swoją rodzinę z przełomu wieków Tadeusz Zygmunt Epsztejn: „Jednocześnie z przyjmowaniem kultury polskiej systematycznie odcinano się od przeszłości żydowskiej i związków z ówczesnym ortodoksyjnym światem żydowskim”¹¹¹. Te rodziny, które asymilowały się wcześniej, już od paru pokoleń nie miały więc kontaktów z tradycyjnymi Żydami. Szczególnie dotyczyło to kręgów ortodoksyjnych Żydów, którzy dla większości zasymilowanych byli innym światem, obcym, nieznanym, egzotycznym, a nawet wrogim. Dużą rolę odgrywała tu tendencja wielu rodzin, przede wszystkim inteligenckich, do odcinania się od żydowskiej religii, szczególnie w jej najbardziej tradycyjnej formie, do której żywiono wyraźną niechęć. Ta tendencja przejawiała się wyraźnie jeszcze przed I wojną, gdy dzieci z rodzin zasymilowanych nie tylko nie czuły żadnej więzi z tradycyjnymi Żydami, ale przeciwnie – wstydzili się ich, uważały żydowskie obrzędy za prymitywne. Apolinary Hartglas, wychowany w Białej Podlaskiej, gdzie około 50% ludności stanowili Żydzi, pisze wprost: „nie podobali mi się Żydzi, nie podobały mi się żydowskie obyczaje: będąc dzieckiem byłem antysemitą”¹¹².

W wielu rodzinach zasymilowanych nikt już nie wyznawał tradycyjnej religii, nie chodził w tradycyjnym stroju. Dzieci uczęszczały do szkół polskich lub żydowskich z polskim językiem wykładowym, przeznaczonych dla zasymilowanych Żydów – nie miały więc okazji spotkać się z Żydami w tradycyjnych ubiorach, mówiących w obcym dla nich języku. Dla wielu pierwsze spotkanie było wręcz szokiem. Większym niż dla dzieci polskich, dla których było jasne, że chasyd w tradycyjnym stroju jest osobą obcą, wyznającą inną wiarę, innej narodowości, nie ma więc nic dziwnego w tym, że różni się od osób dotychczas znanych, od własnej rodziny. Dzieci z zasymilowanych rodzin reagowały nie miłym zdziwieniem na wiadomość, że ci dziwacznie ubrani, mówiący niezrozumiałym językiem ludzie byli tej samej narodowości i wyznania co one. Wydaje się też, że wbrew pozorom dzieci polskie miały chyba więcej okazji, aby zobaczyć dzielnicę żydowską, niż dzieci żydowskie, które od tego świadomie

¹¹¹ T. Z. Epsztejn, *Historia mojej rodziny*, oprac. i przyp. T. J. Epsztejn, [w:] *Spółczesność polskie...*, s. 263.

¹¹² A. Hartglas, *Na pograniczu...*, s. 31.

izolowano. Jedna z pamiętnikarek z Warszawy, gdzie przecież społeczność żydowska była ogromna, wspomina, że dopiero na wakacjach w podwarszawskiej miejscowości po raz pierwszy spotkała Żydów i ubogie dzieci żydowskie. „Odmiennosc, obcość tych ludzi, którzy podobnie jak my byli Żydami, niepokoiła i zadziwiała mnie od najwcześniejszych lat. [...] Bałam się ich, a może też trochę pogardzałam nimi, jak to bywa z dziećmi, gdy napotkają ludzi, których mowa jest śmieszna, a wygląd odmienny. Ale przede wszystkim zachodziłam w głowę, dlaczego my i oni mamy ze sobą coś wspólnego, a mianowicie nazwę »Żydzi«, podczas gdy inni ludzie, nawet tak bliscy i kochani jak Ciozia Mania, Żydami nie są, i nie mogą być, choćby nawet chcieli”¹¹³.

Podobne wspomnienia ma Maria Orwid, wywodząca się z zasymilowanej rodziny, w której jednak świadomość żydowska była dość silna. Rodzice zawsze podkreślali, że są polskimi Żydami, utrzymywali też kontakty z ortodoksyjną częścią rodziny. Przy tym jednak „rodzice z pewną niechęcią traktowali Żydów ortodoksyjnych. W dzieciństwie nawet nie wiedziałam, że dwieście metrów od mojego domu znajduje się dzielnica żydowska. Nigdy mnie tam nie zabrano, bo dla mojej rodziny był to obcy świat”¹¹⁴.

Nawet osoby dorosłe z trudem przyjmowały do świadomości fakt, że Żydzi zasymilowani i tradycyjni stanowią ten sam naród. Warto może przytoczyć dramatyczny okrzyk Zuzanny Ginczanki, której pokazano dzielnicę żydowską w Warszawie. „Przeżona dzielnicą żydowską pytała »To ma być mój naród?!«”¹¹⁵.

Szczególnie dzieci wychowane w miastach, gdzie nie było wielu Żydów, reagowały ogromnym zdziwieniem na widok pobratymców w tradycyjnych strojach. „Kiedy Olek Abramowicz pojechał z matką na wakacje do Krynicy, musiał przesiąść się na dworcu w Krakowie. Wtedy na peronie, po raz pierwszy w życiu, zobaczył dużą grupę dzieciaków ubranych na czarno. Pobiegł do matki, by powiedzieć jej o dziwnych ludziach, noszących na głowie »rondelki«. [...] Inną przygodę miał Adek, po przyjeździe do Izraela. W autobusie zobaczył dziwnie ubranego Żyda. Spod jego marynarki wystawały jakieś »frędzelki«. Adek myślał, że to jakaś bielizna osobista”¹¹⁶. Nieprzestrzeganie zasad religijnych powodowało, że wiele dzieci reagowało strachem lub zdziwieniem na widok Żydów w strojach modlitewnych. Część z nich nigdy w życiu nie zetknęła się osobiście z ortodoksyjnymi Żydami, wiele się ich bało lub po prostu żywiło wobec nich

¹¹³ J. Bauman, *Zima o poranku...*, s. 10.

¹¹⁴ M. Orwid, *Przeżyć... i co dalej?...*, s. 299.

¹¹⁵ A. Araszkiewicz, *Wypowiadam wam moje życie...*, s. 32.

¹¹⁶ Z. Bauman, [w:] Z. Pakuła, *Siwe kamienie...*, s. 183.

niechęć. „Nie bez pogardy i uczucia wyższości patrzyłem na chłopców żydowskich, mówiących po polsku z akcentem, pochodzących z ortodoksyjnych i niezasymilowanych rodzin” – wspomina Aleksander Hertz¹¹⁷. Nawet dla dzieci z rodzin zasymilowanych, ale nadal religijnych, przestrzegających zasad kucharzki kuchni, gdzie część rodziny była ortodoksyjna, tradycyjni Żydzi pozostawali osobami zupełnie obcymi – charakterystyczne jest właśnie podkreślanie braku jakiegokolwiek poczucia wspólnoty narodowej. „Kiedy chodziłam do szkoły przez Planty i czasem szedł taki Żyd z Kazimierza, z brodą i pejsami, to nie bardzo się z nim solidaryzowałam. [...] Wolałam nie przyznawać się do tego, że to jest »mój« człowiek. Nie czułam, że to jest »mój« człowiek” – wspomina Miriam Akavia¹¹⁸.

Zasymilowani Żydzi byli dumni ze znajomości języka polskiego, bardzo przestrzegali poprawności językowej. Tym bardziej drażnił ich fakt, że ortodoksyjni Żydzi języka nie rozumieją, że kaleczą polski. To także wzmagало poczucie obcości i niechęci, choć, jak twierdzą niektórzy, to poczucie zmniejszało się wraz ze wzrostem antysemityzmu: „było początkowo takie poczucie obcości. Nawet pewnego zakłopotania, dlatego, że oni nie umieli po polsku, a u nas było to uważane za bardzo ważne [...]. I wstydziliśmy się łamanego języka, którego oni używali, albo śmialiśmy się z tego. Z biegiem lat, jak antysemityzm robił się coraz silniejszy, bardziej odczuwaliśmy wspólnotę”¹¹⁹.

Ale przede wszystkim tradycyjnych Żydów nie znano. Często wyrażano się z pogardą czy wyższością: „U nas w domu o Żydach ortodoksyjnych mówiło się »kapatowi Żydzi«, to była zupełnie inna sfera niż ta, do której należała moja rodzina”¹²⁰. Dochodziło do tego, że dzieci z nawet niezbyt spolonizowanych rodzin na widok Żyda w tradycyjnym chałacie reagowały wstrętem i wypowiedziami najwyraźniej antysemickimi. Jak wspomina Horacy Safrin: „W czwartym roku życia pojechałem z rodzicami do Czerniowiec. Gdy wyszliśmy z gmachu dworcowego, ojciec skinieniem palca przywołał dorożkę. Na koźle tego jednokonnego pojazdu siedział brodaty Żyd w kuczynie. Zmierzyłem pogardliwym spojrzeniem niechlujną odzież współwyznawcy i zacząłem protestować krzykiem, płaczem i wierzganiem nóżkami: – Ja nie chcę jechać z tym parszywym Żydem!”¹²¹.

¹¹⁷ A. Hertz, *Wyznania starego człowieka...*, s. 47.

¹¹⁸ M. Akavia (M. Weinfeld), L. Shinar (L. Weinfeld), [w:] A. D. Pordes, I. Grin, *Ich miasto...*, s. 63.

¹¹⁹ D. Aleksandrowicz (R. Aleksandrowicz), [w:] *ibidem*, s. 74.

¹²⁰ *Ciekawa jestem, co będzie dalej...* [rozm. z Michaliną Prokopczuk], [w:] B. Engelking, *Na łące popiołów...*, s. 89.

¹²¹ H. Safrin, *Ucieszne i osobliwe historie...*, s. 27.

Dzieci z żydowskich, zasymilowanych lub częściowo zasymilowanych rodzin, nawet mające w rodzinie tradycyjnych Żydów, nie identyfikowały się z Żydami ortodoksyjnymi, posługującymi się jidysz. Nie były nawet szczególnie zainteresowane ich światem i obyczajami, które przynajmniej w części powinny były uznać – ale nie uznawały – za własne. „Po prawdzie, chociaż chodziłem do szkoły hebrajskiej i wychowywałem się wśród Żydów, raził moje uszy język żydowski i – delikatnie powiedziawszy – nie aprobowałem tradycyjnego stroju Żydów z Kazimierza. [...] Ta niechęć do »Żydów z Kazimierza«, choć byli oni podobni do moich dziadków, których w każdym razie szanowałem [...] spowodowała także raczej małe zainteresowanie historią Żydów krakowskich”¹²². Wiele osób odczuwało pewną wewnętrzną niedogodność, uświadamiając sobie, że należą do tego samego narodu, co ortodoksyjni, ubrani w chałaty i nieznający języka polskiego Żydzi, którzy byli i swoi, i całkowicie obcy. Pewna niechęć i pogarda dla nich była jednocześnie pogardą dla własnego narodu, a to – paradoksalnie – zwiększało dystans między tradycyjnymi Żydami a tymi, którzy chcieli zerwać z tradycją. Z pewnym przerażeniem musieli przyznać oni, że, niezależnie od chęci i deklaracji, mają jeszcze coś wspólnego ze środowiskiem, które było dla nich równie obce i tajemnicze co dla Polaków, choć powinno być stosunkowo bliskie, własne. „Żydzi stanowili dla mnie w swoistym sensie fascynację, jak zapewne wówczas, w sensie odmiennym, byli fascynacją dla antysemitów. Dziś sądzę, że stanowili jakiś przewrotny, perwersyjny niemal składnik mego istnienia, rodzaj fermentujących drożdży [...]. Byłem z nimi nierozzerwalną jednością, należałem do mistycznej wspólnoty, czułem, jak przenikała nas, przepływała przez nas ta sama mętna, brunatna ciecz. Ale równocześnie byli mi obcy, nie znałem już ich języka, nie rozumiałem ich wiary, nie posiadałem ich talentów i sprytu; owa obcość pojawiająca się czasem między członkami jednej rodziny – wydawała się tym samym pogwałceniem praw natury. Za to nienawidziłem ich i lękałem się”¹²³.

Podobnie Rafael Scharf, wywodzący się z rodziny niewątpliwie ciągle jeszcze żydowskiej, na progu asymilacji, absolutnie nie utożsamiał się z ortodoksyjnymi Żydami. Tu barierą była ich religijność, niezrozumiała dla chłopca z niereligijnego domu. „Żydostwo ortodoksyjne było mi i pozostaje tak odległe, jak jakaś inna cywilizacja. Jestem żarliwie i głęboko niewierzący”¹²⁴. W innym miejscu stwierdza, że ten świat był mu obcy i nie dziwi go, że był też obcy i podejrzany dla polskiego społeczeństwa. „To była wyraźna grupa. Wyobrażam sobie, że

¹²² N. Gross, *Kim pan jest...*, s. 37–38.

¹²³ H. Vogler, *Autoportret z pamięci...*, s. 12–13.

¹²⁴ R. Scharf, *O dwóch najsmutniejszych narodach...*, s. 128.

normalny Polak widział chałaciarzy, z brodami, z pejsami, szwargocących w dziwnym języku, i pewnie podejrzewał, że Żydzi coś knują. Była to również społeczność, która konkurowała, bardzo ostro, w handlu, w przemyśle, w wolnych zawodach. Były obiektywne powody do jakiejś wrogości. Ja nad tym boleję, ale się temu nie dziwię¹²⁵.

Zadziwiające jest natomiast, że dla dzieci z szybko asymilujących się rodzin, w których jednak zachowywano tradycje żydowskie, chasydzi pozostawali obcy. Aleksander Wat, którego ojciec był chasydem, ale nie próbował w tym duchu wychowywać dzieci, wspomina: „Żydów widziałem tak, jak ich widzą antysemita, w chałatach brudnych i jako kupców – pieniądź. Dzieciństwo miałem właściwie antysemita. Potem dopiero za czasów studenckich poczułem się solidarny¹²⁶. Chłopiec ze wsi, którego dziadek był chasydem, regularnie spotykał się z ortodoksyjnym Żydem Kornem, który często przychodził do jego domu. Matka, której gość przypominał ojca, mełameda i rzezaka, żywiła dla niego głęboki respekt. Natomiast syn, wychowywany w wiejskiej szkole, razem z polskimi dziećmi, miał już zdecydowanie inne uczucia: „malca Dawida Korn napawał strachem przez swój czarny strój, a w wyrostku Dawidzie budził śmiech, zwłaszcza w upalne dni, gdy chłopiec ganiał w krótkich portkach¹²⁷. Obyczaje żydowskie dla szybko asymilujących się dzieci z tradycyjnych rodzin stawały się obce.

Zaskakujące może być, że sporo dzieci spotykało się nie tylko z negatywną oceną strojów i obyczajów żydowskich, ale także „żydowski wygląd” oceniany był przez starszych jako gorszy. Jak wspomina jeden z pamiętnikarzy: „Kiedy szedłem z matką ulicą [...] zauważyłem człowieka, który zdecydowanie przyciągnął moją uwagę. Miał wyraziste, śródziemnomorskie oczy, kędzierzawe włosy. – Patrz, jaki piękny mężczyzna! [...] – powiedziałem z zachwytem do matki. – Piękny? Nie jest piękny. Przecież ma taką żydowską twarz!¹²⁸. Matka tego pamiętnikarza bardzo pilnowała, aby syn w niczym nie przypominał Żyda: „ciągle mnie strofowała, że za bardzo gestykuluję, czy mam złe maniery, czułem że w podtekście tych uwag jest: »Nie zachowuj się tak jak Żyd, nie mów głośno tak jak Żyd«¹²⁹. Nawet w rodzinach niezbyt zasymilowanych „polski” wygląd uważano za lepszy, szczycono się nim. „Dzięki Bogu! [...] nasza Esterka niczym się nie różni od dzieci »puryców«, a nawet jest od nich piękniejsza¹³⁰ – powta-

¹²⁵ *Ibidem*, s. 133.

¹²⁶ A. Wat, *Mój wiek...*, s. 218.

¹²⁷ J. Kornblum, *Ziemia przeobiecana...*, s. 57.

¹²⁸ *A jednak czasem miewam sny...*, s. 5.

¹²⁹ *Ibidem*, s. 7.

¹³⁰ H. Szereszewska, *Józef i Hana...*, s. 144.

rzano córce w stosunkowo jeszcze religijnej rodzinie, w której rodzice rozmawiali ze sobą po żydowsku, choć dzieci mówiły już tylko po polsku.

Niektórzy rodzice świadomie izolowali swoje dzieci od żydowskich kolegów. Powody mogły być bardzo różne – od chęci zaakcentowania własnej polskości, aż do uznania, że Żydzi stanowią niebezpieczeństwo dla wykształcenia i czystości języka dziecka. „Rodzice moi zwracali wielką uwagę na czystość naszej polszczyzny i, żeby się nie popsowała, nie chcieli byśmy słyszeli język »zanieczyszczony« akcentem żydowskim. Z tej przyczyny, wszystkie nasze służące i wychowawczynie były Polkami chrześcijankami”¹³¹.

Nie da się ukryć, że w niektórych wypadkach niechęć do tradycyjnych Żydów niezauważalnie przekształcała się w pewną formę antysemityzmu. Wnuk senatora Agudy opisuje swoje szkolne wypracowanie, w którym opisał Żyda. „Mój Żyd miał być śmieszny, śmiesznie, niegramatycznie mówić, mieć śmieszną, żydowską kapotę, nosić śmieszne pejsy. Wypracowanie mi się udało. [...] od moich żydowskich nauczycieli dostałem piątkę [...]. I tylko ciotka Mania [...] – zauważyła to, co potem i dla mnie stało się oczywiste: »Trzymając się pewnej konwencji, doszedłeś do antysemityzmu«”¹³². Zresztą autor przyznaje się, że i on, i matka – nieuważająca się zresztą za Polkę – mieli uprzedzenia i żywili niechęć wobec tradycyjnych Żydów.

Dla wielu osób pierwsze zetknięcie z ortodoksyjnymi Żydami nastąpiło w getcie. Jak wspomina mieszkaniec Bielska, gdzie jego zdaniem istniała cała dzielnica ortodoksyjnych Żydów, pierwszy raz Żyda w kapocie zobaczył podczas ucieczki z getta. Przed wojną: „Dla mnie była to odległa galaktyka, niedostępna dla dzieci z rodzin świeckich”¹³³. Dziewczyna ze stosunkowo pobożnej, choć zasymilowanej rodziny pisze: „Z wieloma sprawami zetknęłam się dopiero w getcie. Nawet zagadnienia wiary mojżeszowej nie były mi gruntownie znane. Określenie »chasyd« łączyło mi się jedynie z zewnętrznym wyglądem brodatego Żyda w czarnym ubiorze, ale pojęcia nie miałam na czym polegała jego wiara”¹³⁴.

Niektóre osoby pragnące wejść do środowiska polskiego demonstracyjnie odcinały się od społeczności żydowskiej. Osoby stosunkowo niedawno zasymilowane, szczególnie te, które weszły do polskiego społeczeństwa poprzez małżeństwo i chrzest, zrywały kontakty nawet z dawnymi przyjaciółmi, a czasem i z najbliższą rodziną. Na ile było to dobrowolne, na ile wymuszone – trudno dociec. Nie ulega wątpliwości, że wiele polskich czasopism i publicystów, szcze-

¹³¹ D. B. Weissberg, *Zbudził mnie gwizd parowozu...*, s. 27.

¹³² *A jednak czasem miewam sny...*, s. 21.

¹³³ R. Frister, *Autoportret z bliźną...*, s. 21.

¹³⁴ F. Nowak, *Moja gwiazda...*, s. 116.

gólnie z kręgów prawicy, uważało całkowite zerwanie więzów z Żydami za podstawowy i konieczny warunek asymilacji.

Adam Bromberg z pewnym przekąsem wspomina na przykład, że Ferdynand Hoesick: „Nie utrzymywał kontaktów towarzyskich z Żydami. Z wyjątkiem tych, którzy tak jak on nie chcieli się uważać za Żydów i jak on płacili każdą cenę za akceptację. Nie kontaktował się nawet z rodzonymi braćmi. Chciał, żeby wszyscy zapomnieli, że jest panem Sztajnsbergiem, a pamiętali tylko, że jest panem Marianem. I udawało mu się to”¹³⁵.

Bardzo trafnie w swoich wspomnieniach podsumował tę sytuację Richard Pipes: „Żydzi zasymilowani, tacy jak my, żyli poza wspólnotami, w świecie »pomiędzy«, ale muszę przyznać, że o wiele więcej łączyło mnie z wykształconymi Polakami, niż z ortodoksyjnymi Żydami”¹³⁶.

¹³⁵ H. Grynberg, *Memorbuch...*, s. 82.

¹³⁶ R. Pipes, *Żyłem...*, s. 20.

Rozdział VI

Szkoły

Szkoła i nauczanie zajmują w pamiętnikach i wspomnieniach bardzo wiele miejsca. Trudno się dziwić, jeśli weźmie się pod uwagę, że większość spisujących wspomnienia była w okresie międzywojennym dziećmi w wieku szkolnym.

Nie ulega wątpliwości, że polska szkoła lub też żydowska szkoła z polskim językiem wykładowym była w okresie międzywojennym jednym z najważniejszych czynników asymilacji. Uczęszczanie do placówki, w której językiem wykładowym był polski, głównym przedmiotem – język polski, gdzie uczono historii Polski – i to w duchu bardzo patriotycznym, gdzie często przed lekcjami odmawiano modlitwę, a na ścianach wisiał krzyż – musiało zaowocować pewnym zbliżeniem do kultury, obyczajów, nawet religii kraju zamieszkania. Wielkie znaczenie miały także zawiązywane przyjaźnie, często z polskimi rówieśnikami. Dziecko z rodziny niezasymilowanej zaczynało żyć w innym świecie, poznawać inne obyczaje, co musiało wywierać duży wpływ na cały późniejszy światopogląd. Szkoła dla wielu była pierwszym krokiem do asymilacji. Bardzo trafnie opisał ten proces – dotyczący wprawdzie wcześniejszego okresu monarchii habsburskiej – Mieczysław Jerzy Adamczyk. „Do asymilacji, choć przeważnie w sposób niezamierzony, przysposabiała ich już nieżydowskie szkoły średnie i wyższe. [...] Adaptację do życia w przyszłych warunkach rozpoczął już w szkole średniej. Sam lub z pomocą nauczycieli uświadamiał sobie dość szybko, że podejmując w niej edukację, wkraczał jakby w inny świat [dotyczy dzieci z ortodoksyjnych i biednych rodzin]. Większość wzorów wyniesionych z domu rodzinnego i środowiska, z którego pochodził, od ubioru poczynawszy, a na języku i zwyczajach skończywszy, okazywała się tam niepożądana. Dla własnego dobra należało możliwie szybko zrezygnować z nich, upodobnić się maksymalnie do swoich chrześcijańskich kolegów i przyswoić sobie nowy, »pański« sposób życia. [...] Z czasem aprobowali ją zwykle i ów nowy styl życia kultuwo-

wali nierzadko również po ukończeniu edukacji. W ten sposób stawali się podatni na asymilację”¹.

W odniesieniu do okresu międzywojennego rozważania Adamczyka można przenieść także na wcześniejszy etap edukacji – polskie szkoły powszechne, do których, jak się okazuje, uczęszczała spora część dzieci żydowskich.

Nie wszyscy jednak skłonni są zgodzić się z tym stanowiskiem. Nie zaprzeczają wprawdzie, że liczba szkół z wykładowym językiem polskim systematycznie wzrastała, ale nie łączą tego zjawiska z asymilacją. Taki pogląd prezentuje Israel Gutman, który stwierdza, że szkoły prowadziły wyłącznie do polonizacji językowej, nie zaś do asymilacji. „Na wszystkich poziomach nauczania prowadzono naukę w języku polskim, nawet w niezależnych szkołach żydowskich. Używanie języka polskiego, zwłaszcza na co dzień przez młodzież, traktowano czasem błędnie jako przejaw asymilacji Żydów w ogóle, a przede wszystkim Żydów warszawskich”². Podobną opinię na ten temat wyraża Chone Shmeruk, który stwierdza: „Rozbieżności pomiędzy liczną grupą uczniów podających jidysz za swój język narodowy, a mniejszą liczbą uczących się w szkołach o wykładowym jidysz i hebrajskim świadczą [...] o bilingwizmie żydowskiej młodzieży. Są również dowodem na to, że postępująca polonizacja (począwszy od szkoły podstawowej) nie powodowała odejścia od żydowskości”³.

Z kolei dla innych – przede wszystkim dla Singera – właśnie kształcenie w innym języku, w szkole o nieżydowskim języku wykładowym, oznaczało nie zawsze świadomą, ale zawsze następującą asymilację i w efekcie „utrata” jednostki dla społeczności żydowskiej na zawsze. Jak napisał w jednym ze swoich powojennych felietonów: „Kiedy wychowujemy nasze dzieci w obcym języku, odrywamy je raz na zawsze od korzeni. Żadna późniejsza nauka ani zmiana orientacji już tego nie naprawi, chyba że w minimalnym stopniu. [...] Żyd, który chce, by jego dziecko zachowało łączność ze starymi wartościami żydowskiej kultury, musi je posłać do szkoły, gdzie będzie mówiło się w jidysz i nauczało z hebrajskich oraz żydowskich książek. W przeciwnym wypadku dziecko włoży całą swą energię w obce formy, w obce kultury [...]”⁴. Z takim postawieniem sprawy zgadza się wielu współczesnych badaczy. Zdzisław Aleksander stwierdza (wprawdzie w odniesieniu do współczesności, ale jego wnioski wydają się być uniwersalne), że dla dziecka posługującego się innym językiem czy gwara, ze-

¹ M. J. Adamczyk, *Edukacja a przeobrażenia społeczności żydowskiej w monarchii habsburskiej 1774–1914*, Wrocław 1998, s. 105–106.

² I. Gutman, *Walka bez cienia nadziei...*, s. 57.

³ M. Ruta, *Pomiędzy dwoma światami...*, s. 38.

⁴ I. B. Singer, *Felietony...*, s. 99.

tknięcie się ze szkołą obcojęzyczną powoduje zmianę w całej „sferze symbolicznej i społecznej”. Zmienia się nie tylko język, ale tożsamość dziecka, dochodzi do zerwania ciągłości kulturowej między szkołą a wychowaniem we własnej społeczności⁵. Podobnie Henri Minczeles uważa, że sam kontakt z kulturą odmienną od własnej, konieczny w wypadku szkoły, a szczególnie studiów, powodował stopniową asymilację⁶.

Kwestia ta poruszała środowiska żydowskie od początku istnienia II Rzeczypospolitej. Warto też przypomnieć, że sporo znanych osobistości z nich się wywodzących zgłaszało sprzeciw wobec istnienia szkolnictwa żydowskiego, szczególnie w języku jidysz. Uznawano tylko możliwość istnienia szkół prywatnych, natomiast płacenie przez państwo na placówki, które utrzymywały młodzież w izolacji, wykładały w jidysz, którego część zasymilowanych Żydów nie uznawała za pełnoprawny język, było uważane za błąd polityczny. „Lieberman uważał za szkodliwe i zabójcze nałożenie na Polskę obowiązku utrzymania szkolnictwa żydowskiego żargonowego i dopuszczenie żargonu do urzędów i sądownictwa. Nie odpowiada to – oświadczył – potrzebom ludności żydowskiej z wyjątkiem nacjonalistów żydowskich”⁷.

Problemem, z którym musieli borykać się rodzice, czy zmuszeni do tego, czy chcący dobrowolnie posłać dziecko do szkoły polskiej, była przede wszystkim konieczność uczęszczania na zajęcia w soboty. Dla wielu zasymilowanych rodzin nie było to w ogóle istotne, bowiem nie przestrzegwały one wcale – albo zbyt ściśle – szabasu. Natomiast rodzice wierzący, nawet zasymilowani, mieli poważny dylemat. Zgodnie bowiem z zasadami religii mojżeszowej niedopuszczalne było chodzenie do szkoły w sobotę, a zwłaszcza wykonywanie tam jakiegokolwiek pracy, na przykład pisania. W przypadku szkół powszechnych ten problem rozwiązały z czasem władze państwowe, tworząc tzw. szabasówki. „Zgodnie z rozporządzeniem ministra WRiOP z lutego 1923 r., w szkołach oraz oddziałach przeznaczonych wyłącznie dla dzieci żydowskich wolne od nauki pozostawały dni uroczystości państwowych, a także dłuższe ferie przeznaczone dla całej młodzieży szkolnej oraz soboty i dni uroczystych świąt żydowskich. Nauka w szkołach dla dzieci żydowskich mogła odbywać się bez ograniczeń w niedziele i święta innych wyznań – pod warunkiem, że miejscowy urząd parafialny nie zgłaszał zastrzeżeń. [...] Żydzi uczący się w publicznych szkołach powszechnych, przeznaczonych dla dzieci wszystkich wyznań, zobowiązani byli do uczęszczania

⁵ Z. Aleksander, *Język wspólnoty etnicznej jako źródło tożsamości kulturowej dziecka*, [w:] *Edukacja a tożsamość etniczna...*, s. 68–69.

⁶ H. Minczeles, *Vilna, Wilno, Vilnius...*, s. 248.

⁷ A. Leinwand, *Posel Henryk Lieberman*, Kraków 1983, s. 136–137.

do szkół także w soboty, nie można ich było jednakże w te dni zmuszać do pisania, rysowania oraz robót ręcznych”⁸. „Szabasówki” zostały zlikwidowane w latach trzydziestych⁹.

Większy problem rodził się w przypadku gimnazjów, tam bowiem nauka odbywała się także w soboty i nie przewidywano żadnych ulg dla młodzieży żydowskiej. Część rodziców starała się omijać zakazy religijne, na przykład posyłając dziecko do szkoły, ale nie pozwalając mu nosić teczki, którą przynosiła do szkoły służąca. Było to jednak wyjście tylko dla zamożnych, a i tak spotykało się z niechęcią wielu zasymilowanych, ale wierzących Żydów, którzy, jak pisze Miriam Akavia, „pragnęli jak najmniej okłamywać samych siebie”¹⁰. Stąd może taka popularność gimnazjów żydowskich z polskim językiem wykładowym.

Religijne, tradycyjne wykształcenie nie wystarczało już do utrzymania rodziny. Tak więc nawet chłopcy, o których religijne wychowanie dbano znacznie bardziej niż w przypadku dziewcząt, oprócz (lub zamiast) do chederów zaczęli być wysyłani do szkół świeckich. Chociaż tradycyjni, religijni rodzice często obawiali się wpływu polskiej szkoły na swoje dziecko, nie zawsze mieli alternatywę. Cheder nie wystarczał, a prywatne żydowskie szkoły były płatne.

Trzeba też zwrócić uwagę na niski poziom edukacji w chederach. Rodzice, którzy mieli ambicję kształcenia synów, musieli zapewnić im także edukację świecką. Aby zdobyć wykształcenie uniwersyteckie potrzebna była biegła znajomość języka polskiego. A tego nie mógł dać ani cheder, ani szkoły żydowskie. Dlatego czasem tradycyjni rodzice decydowali się posłać dzieci do szkół polskich.

Chedery wprawdzie jeszcze nie pustoszały, ale daje się zauważyć bardzo wyraźne zmniejszenie liczby ich uczniów. „Podczas gdy w 1900 r. w zaborze rosyjskim do chederu uczęszczało jeszcze osiemdziesiąt pięć procent żydowskich uczniów, to w 1930 było już tylko dwadzieścia trzy procent”¹¹.

Niezależnie od tego zmieniał się też, choć w niewielkim stopniu, program nauki w chederach. W zaborze rosyjskim już po 1905 r. w niektórych z nich wprowadzono język polski¹².

⁸ M. Woźniak, *Żydowskie szkoły w II Rzeczypospolitej. Zarys problematyki*, [w:] *Studia o szkolnictwie i oświacie mniejszości narodowych w XIX i XX wieku*, pod red. S. Walasek, Wrocław 1994, s. 95.

⁹ M. Meducka, *Ewolucja kultury żydowskiej w Polsce w XX wieku*, [w:] *Między Odrą i Dnieprem wyznania i narody*, zbiór studiów pod red. T. Stegnera, Gdańsk 1997, s. 102.

¹⁰ M. Akavia, *Moje powroty...*, s. 32.

¹¹ H. Haumann, *Historia Żydów...*, s. 235.

¹² W. Caban, B. Szabat, *Żydzi wobec rządowego szkolnictwa elementarnego w Księstwie*

Tylko – albo aż – 40% dzieci z żydowskich rodzin nie chodziło do szkół polskich, korzystało z prywatnej oświaty żydowskiej¹³. „W państwowych i samorządowych (miejskich) szkołach podstawowych wg danych z roku szkolnego 1934/35 uczyło się łącznie prawie 60% młodzieży żydowskiej, objętej obowiązkiem szkolnym. W nieżydowskich szkołach średnich odsetek Żydów wynosił 18%, z liczby tej 10% przypadło na państwowe szkoły”¹⁴. Nieco wyższą liczbę (64%) podają statystyki American Joint Distribution Committee z 1936 r.¹⁵

Oznacza to, że 60% dzieci żydowskich uczyło się w szkołach polskich, a dodatkowo jeszcze pewna część z pozostałych 40% uczęszczała do prywatnych szkół dla dzieci żydowskich, ale z polskim językiem wykładowym. Dane wręcz zaskakują: „naukę w języku żydowskim (lub hebrajskim) pobierało niespełna 14% uczniów szkół powszechnych wyznania mojżeszowego. Byli to wyłącznie uczniowie tych szkół prywatnych, które miały koncesje władz oświatowych”¹⁶. Stanisław Mauersberg tłumaczy popularność prywatnych średnich szkół żydowskich z polskim językiem wykładowym tym, że lepiej, także zdaniem żydowskich rodziców, przygotowywały one młodzież do studiów wyższych¹⁷. Oczywiście, dane te nie uwzględniały wielu chederów, w których pobierała naukę część chłopców.

Tak czy inaczej, więcej niż połowa dzieci żydowskich kształciła się w języku polskim. Najwięcej dzieci uczęszczało do polskich placówek w byłej Galicji, gdzie istniała tradycja szkolnictwa polskiego. Więcej uczyło się wspólnie z polskimi rówieśnikami w szkołach powszechnych. Wobec tego, że były one obowiązkowe, z braku innych szkół chodziły do nich także dzieci niezasymilowanych rodzin żydowskich. Często dzieci z rodzin biedniejszych na tym poziomie kończyły naukę. Dzieci z zamożniejszych, zasymilowanych rodzin posyłano później czasem do płatnych gimnazjów. Stąd dysproporcje. Na przykład w Sochaczewie niemal wszystkie dzieci żydowskie chodziły do polskiej szkoły powszechnej, ale tylko około 12–13% kontynuowało potem naukę w polskim gimnazjum¹⁸.

Warszawskim i Królestwie Polskim w latach 1808–1914 (na przykładzie kielecczyny), [w:] *Kultura Żydów polskich...*, Kielce 1992, s. 225.

¹³ B. Garncarska-Kadary, *Żydowska ludność pracująca...*, s. 189.

¹⁴ M. Fuks, Z. Hoffman, M. Horn, J. Tomaszewski, *Żydzi polscy. Dzieje i kultura*, Warszawa 1982, s. 90.

¹⁵ M. Ruta, *Pomiędzy dwoma światami...*, s. 38.

¹⁶ S. Mauersberg, *Komu służyła szkoła w Drugiej Rzeczypospolitej? Społeczne uwarunkowania dostępu do oświaty*, Wrocław 1988, s. 74.

¹⁷ Idem, *Szkolnictwo powszechne dla mniejszości narodowych w Polsce w latach 1918–1939*, Warszawa 1968, s. 184.

¹⁸ P. Fijałkowski, *Żydzi sochaczewscy*, [b.m.w.] [2001?], s. 21–22.

Nawet w stosunkowo mało zasymilowanym Lublinie: „Do szkół żydowskich uczęszczała tylko część dzieci i młodzieży, większość pobierała naukę w szkołach polskich”¹⁹.

Trzeba jednak stwierdzić, że w okresie międzywojennym liczba młodzieży żydowskiej w państwowych szkołach polskich stopniowo malała²⁰. Niewątpliwie przyczynił się do tego antysemityzm, niechęć w wielu gimnazjach polskich do przyjmowania dzieci żydowskich, a z drugiej strony obawa żydowskich rodziców przed antysemityzmem w szkołach państwowych. Może także – o czym wspomina Waław Wierzbieniec – rozbudowa prywatnego szkolnictwa żydowskiego, która umożliwiała rodzicom wybór. W niewielkich miastach do zmniejszenia się procentu dzieci żydowskich w szkołach polskich mogły się też przyczynić konflikty interesów rodziców polskich i żydowskich poza szkołą. Chodziło o konkurencję na rynku pracy i dotyczyło szkół, które uczyły atrakcyjnego dla obu stron zawodu. Jak wspomina Wierzbieniec w odniesieniu do Przemysła: „Na zmniejszenie się liczby uczniów wyznania mojżeszowego w polskich szkołach zawodowych wpływała także walka konkurencyjna pomiędzy kupcami polskimi a żydowskimi”²¹. Nie oznaczało to jednak, że szkoły przestawały pełnić swoją asymilatorską rolę. Paradoksalnie – co zresztą wynika jednoznacznie także ze wspomnień – rolę szkół polskich w polonizowaniu młodzieży żydowskiej i w krzewieniu patriotyzmu polskiego przejmowały – czasem świadomie, czasem bezwiednie – prywatne szkoły żydowskie. Jak stwierdza Stanisław Mauersberg: „W latach trzydziestych dokonała się w prywatnym szkolnictwie żydowskim znamienna ewolucja. Otóż szkoły powszechne i średnie z żydowskim i hebrajskim językiem nauczania przekształcały się stopniowo w szkoły dwujęzyczne: z polskim i żydowskim językiem wykładowym. Podczas gdy w roku szkolnym 1925/1926 szkoły dwujęzyczne stanowiły niespełna 3% ogólnej liczby prywatnych szkół żydowskich, to w roku szkolnym 1937/1938 odsetek ich zwiększył się do 50% i wykazywał nadal tendencję rosnącą. W 452 prywatnych szkołach żydowskich uczyło się wówczas 65 tys. uczniów, w 50 szkołach średnich ogólnokształcących – 11 tys., a w 19 szkołach zawodowych – 2,4 tys. uczniów. Samorzutna polonizacja prywatnego szkolnictwa żydowskiego zdawała się świadczyć o narastaniu wśród ludności żydowskiej tendencji do integracji ze społeczeństwem polskim”²². Świadczą też o tym konkretne fakty – od połowy

¹⁹ J. Doroszewski, *Praca oświatowa i kulturalna na Lubelszczyźnie w latach II Rzeczypospolitej*, Lublin 1995, s. 118.

²⁰ M. Fuks, Z. Hoffman, M. Horn, J. Tomaszewski, *Żydzi polscy...*, s. 87.

²¹ W. Wierzbieniec, *Spółeczność żydowska...*, s. 286.

²² S. Mauersberg, *Komu służyła szkoła...*, s. 73.

lat dwudziestych gmina żydowska w Bydgoszczy starała się o pozwolenie na prowadzenie świeckiego, koedukacyjnego gimnazjum z polskim językiem wykładowym. Język hebrajski miał być używany wyłącznie na wykładach przedmiotów judaistycznych²³.

Wynikałoby z tego, że skoro szkolnictwo to było płatne, „klienci” nie byli zainteresowani placówkami bez polskiego języka wykładowego. A zatem polonizacja rodzin żydowskich, które były dostatecznie zamożne, by móc płacić za kształcenie swoich dzieci, wydaje się ogromna²⁴. Rodzice (oprócz zdecydowanych syjonistów) zapewne po prostu posyłali dzieci do szkół, gdzie językiem wykładowym był język używany w domu i najlepiej znany. Czyli przynajmniej dla połowy dzieci z rodzin zamożniejszych i prawdopodobnie lepiej wykształconych lub choćby mających ambicje kształcenia dzieci, językiem domowym był polski, albo też ambicją rodziców było, by ich dzieci bezbłędnie posługiwały się nim w przyszłości.

Oczywiście szkolnictwo w językach hebrajskim i jidysz wciąż istniało, ale, jak się wydaje, nie znajdowało już wielu zwolenników. Szczególnie do szkół religijnych posyłali swoje dzieci wyłącznie Żydzi ortodoksyjni, pozostający całkowicie poza kręgiem polskiej kultury i języka. Jak wspomina polski mieszkaniec Cieszyna: „Szkoła talmudyczna hejder [sic] umieszczona była w środku miasta. Do tej szkoły uczęszczał stosunkowo niski procent młodzieży wyznania mojżeszowego. Wszyscy byli potomkami chasydów [...]. Pozostała większość młodzieży żydowskiej w czasie międzywojennym przeważnie chodziła do szkół polskich, a tylko mała część do znikających szkół niemieckich”²⁵.

Edukacja religijna

Uczęszczanie do chederu to element, który najbardziej różnicuje dzieci wywodzące się z rodzin inteligenckich i pozostałych. Te pierwsze po prostu do chederu nie trafiały. Nawet gdy rodzicom czy dziadkom zależało na religijnej edukacji syna lub córki, wybierali inne rozwiązanie – najczęściej prywatnego nauczyciela hebrajskiego i przedmiotów religijnych. Natomiast wielu chłopców

²³ E. Alabrudzińska, *Mniejszości wyznaniowe w Bydgoszczy w latach 1920–1939*, Toruń 1995, s. 73.

²⁴ Pewnym dowodem na to może być choćby fakt, że *Almanachy szkolnictwa żydowskiego* w Polsce ukazały się w języku polskim, choć tom trzeci opisuje niemal całkowicie szkolnictwo żydowskie, w jidysz i hebrajskim, religijne. *Almanach szkolnictwa żydowskiego w Polsce. Trzeci zeszyt okazowy*, Warszawa 1937.

²⁵ F. Pasz, *Żydzi i my...*, s. 56.

z pozostałych rodzin zaczynała swoją edukację właśnie w chederze, rzadko jednak tam ją kończyła. Nieliczni uczęszczali również do polskiej szkoły powszechnej. Niewielu w chederze wytrwało, a jeśli nawet, to wynieśli z niego jak najgorsze wspomnienia. Jak pisał Leopold Infeld: „Nie chcę wspominać nudnych godzin chederowych, ale raczej to, czego nauczyłem się w tej szkole na wskroś polskiej”²⁶. Dostyc często nie było też zgody wśród rodziców, czy syn powinien uczyć się religii żydowskiej, uczęszczać do chederu. Jedno z rodziców uważało taką edukację za niepotrzebną lub zbyt obciążającą dziecko. Szczególnie często konflikty wybuchały w domach, w których na tradycyjne wychowanie nalegali tylko dziadkowie.

Nierzadko u dzieci pojawiał się bunt – albo od razu, po pierwszych paru lekcjach z mefamedem, albo w momencie rozpoczęcia nauki w szkole polskiej – ładniejszej, stojącej na wyższym poziomie i ze znacznie sympatyczniejszymi nauczycielami. Zwłaszcza że dzieci z rodzin choćby częściowo zasymilowanych często miały kłopoty ze zrozumieniem mówiących po żydowsku nauczycieli i kolegów. W pamiętnikach można znaleźć zadziwiająco dużo niemal jednobrzmiących relacji. Schemat zawsze był taki sam – pobożny dziadek nalegał na naukę w chederze, rodzice ulegali, dziecko odmawiało chodzenia tam, a rodzice nie oponowali przeciw porzuceniu nauki. W tym wypadku, jak w żadnym innym, o kontynuowaniu nauki decydowały same dzieci. Nie znalazłam relacji mówiącej o zmuszaniu niechętnego dziecka do uczęszczania do chederu. Zaskakująco wielu rodziców akceptowało tę decyzję, co świadczy o tym, że sami nie byli przekonani do tradycyjnej szkoły żydowskiej, a wysyłali tam syna wyłącznie w celu zadowolenia dalszej rodziny. Jeden z pamiętnikarzy, którego ojciec wywodził się z rodziny kohenów, ale dom był już częściowo zasymilowany, wspomina, że w wieku sześciu lat rozpoczął naukę z nauczycielem religii żydowskiej. Pojawił się on w domu za sprawą dziadka, oburzonego, że dziecko potrafi czytać po polsku i ukraińsku, a jako Żyd jest analfabetą. Z nauki jednak nic nie wyszło, bo syn nie rozumiał języka i matka musiała służyć za tłumacza. Nauczyciel, nie widząc postępów ucznia, doradził rodzicom wysłanie go do chederu. Jednak tam, jak wspomina autor, czuł się jak odmieniec – nie znał języka, którym porozumiewali się koledzy. Gdy pierwszy raz stał się świadkiem chłosty – odmówił powrotu i rodzice to zaakceptowali²⁷.

Prawie identyczna sytuacja wystąpiła w zasymilowanym domu Henryka Voglera. Rodzice, mówiący już wyłącznie po polsku, nie interesowali się chyba

²⁶ L. Infeld, *Kordian, fizyka i ja...*, s. 121.

²⁷ M. Anstadt, *Dziecko ze Lwowa...*

religijną edukacją syna, skoro do chederu wysłał go dziadek. I tu, podobnie jak poprzednio, dziecko doznało szoku, uciekło zapłakane i oświadczyło, że więcej nie pójdzie²⁸. Również inny chłopiec zrezygnował już po pierwszym zetknięciu z chederem: „Mnie początkowo chciano oddać do chederu. Należał na to mój dziadek, ojciec od strony mamy. [...] Nie podobał mi się ten cheder, ani mełamed, który tam uczył. Po pierwszym dniu nauki zbuntowałem się i powiedziałem, że więcej tam nie pójdę”²⁹.

Bardzo częstą przyczyną niechęci dzieci było nie tylko nieznanne środowisko, ale przede wszystkim mełamedzi i ich przestarzałe metody wychowawcze, kary cielesne. „Naukę rozpocząłem w chederze [...] ale po niedługim czasie pokłóciłem się z nauczycielem i uciekłem. Nauczyciel posłał za mną dzieci, żeby mnie z powrotem przyprowadziły. Kiedy dotarły na naszą ulicę, namówiłem swoich polskich kolegów, aby je przepędzili. Bądź co bądź była to dla nich okazja pogonienia żydowskich dzieci”³⁰. Metody często odstraszały także rodziców, którzy sami błyskawicznie odbierali dziecko z chederu. „Dziadek się uparł, że bym po ukończeniu 6 lat uczęszczał do pobliskiego chederu. Mój pobyt tam ograniczył się chyba do trzech dni. Po tym, jak nauczyciel, czyli mełamed, uderzył mnie linijką w dłoń, rodzice nie pozwolili mi więcej tam chodzić”³¹.

Obszerne uzasadnienie tej sytuacji przytacza inny autor. Opisuje cheder jako „świat obcy i wrogi”. Nic nie było takie jak w domu. Nawet powierzchowność dziecka z zasymilowanej rodziny wykluczała go z grona kolegów – nie miał chałata ani pejsów. Odstraszało to kolegów, tak jak jego samego odstraszały dzieci mówiące obcym językiem, inaczej ubrane. Stale dochodziło do bójk. Autor szybko porzucił cheder. „Rodzice bez słowa zaakceptowali mój bunt, dziadek był zgorszony. Nigdy mnie nie lubił, teraz niechęć została uzasadniona”³².

Wydaje się, że tak szybka „ucieczka” z chederu była raczej przez rodziców dobrze widziana. Zyskiwali bowiem argument w walce z tradycyjną częścią rodziny. Trzeba też zauważyć, że niektórzy rodzice bardziej lub mniej dyskretnie sami zniechęcali dziecko do chederu. Szczególnie często zdarzało się to w rodzinach, w których nie było między rodzicami zgody co do religijnej edukacji dziecka.

Wpływ rodziców na rezygnację z chederu zazwyczaj był dyskretny, ograniczał się do wyrażenia radości lub braku sprzeciwu, gdy dziecko się buntowało.

²⁸ H. Vogler, *Wyznanie mojżeszowe...*

²⁹ M. Opatowski, *Zapamiętajcie, co przeżyłem*, [w:] *Ścieżki pamięci...*, s. 73.

³⁰ S. Rotem „Kazik”, *Wspomnienia bojowca ŻOB...*, s. 200.

³¹ M. Melchior, *Zagłada a tożsamość...*, s. 83.

³² J. Lewandowski, *Moja Atlantyda...*, s. 104.

Zdarzało się też, że gdy dziecko, wbrew oczekiwaniom, nie rezygnowało od razu, przeciwni tego typu edukacji rodzice uciekali się do bardziej radykalnych działań. „Ojciec nie chciał, abym chodził do szkoły żydowskiej, to znaczy codziennie po południu po lekcjach w szkole podstawowej. Matka chciała, abym właśnie chodził do tej szkoły, która nazywała się »chajder«. Ojciec miał wielkie wykształcenie religijne, ale nagle przestał wierzyć. Uczył nas, że nie ma Boga. Ojciec chciał mnie przekupić, bym tam nie chodził, więc obiecał, że gdy zrezygnuję, to kupi mi łyżwy. Ale to właściwie nie było potrzebne, bo ja nie lubiłem tego »chajderu«. Tam były wielkie wymagania, trzeba się było uczyć na pamięć, a nauczyciel był bardzo wymagający”³³.

Nauczyciele w chederze nie cieszyli się szacunkiem dzieci, a szkoła ta była mniej prestiżowa i mniej przyjemna od świeckiej – żydowskiej czy polskiej. Dlatego też wiele dzieci na skutek tłoku, brudu i zaduchu w chederze, albo też w wyniku postępowania mełameda, nie tylko odmawiało dalszego uczestniczenia w lekcjach, ale też wymuszało na rodzicach posłanie do szkoły świeckiej. Pewien siedmiolatek dostał lanie linijką i więcej do chederu nie poszedł, musiał jednak kontynuować naukę: „nie dawałem za wygraną, więc nie mieli innego wyjścia, tylko zapisać mnie do polskiej szkoły”³⁴. Wiele z tych dzieci znało wcześniej świeckie szkoły z opowiadań kolegów i robiło wszystko, aby rodzice zabrali je z chederu i przenieśli do zwykłej szkoły, polskiej lub żydowskiej z polskim językiem wykładowym.

Niektórzy rodzice wręcz cieszyli się z takiego rozwoju sytuacji. „Gdy nadeszła pora wybrania dla mnie szkoły, mama dopięła swego: posłali mnie do chederu. Tato nie miał odwagi się sprzeciwić. [...] Na tym samym podwórku istniała również żydowska szkoła świecka [...]. I to właśnie było decydującym przypadkiem w moim życiu”. Cheder był zakurzony i duszny. W świeckiej szkole były zawsze otwarte okna, przez które widać było jasne klasy, fortepian. To spowodowało, że chłopiec odmówił chodzenia do chederu, domagając się przeniesienia. „Strajk wygrałem – przeniesiono mnie do tej szkoły świeckiej. W ojcowskich oczach płonęły ogniki, gdy pierwszy raz prowadził mnie do szkoły”³⁵. Rozpoczęcie uczęszczania do szkoły polskiej, albo choćby świeckiej żydowskiej, było dla wielu dzieci przełomem. Mając porównanie odmawiały dalszego uczestniczenia w zajęciach z mełamedem. „Z chwilą, kiedy zacząłem chodzić do szkoły moja pasywność prysła i zacząłem protestować najbardziej wtedy dostępnym środkiem – uciekaniem z tej »nory«, która nazywała się chederem. [...] Ludzki

³³ I.-I. Felder (J. Fields), [w:] *Pamiętam każdy dzień...*, s. 63.

³⁴ D. Efrati, [w:] E. Isakiewicz, *Ustna harmonijka...*, s. 200.

³⁵ C. Ajzenman, *Na krawędzi snu*, Łódź 2001, s. 5, 6.

wygląd nauczyciela, do którego porównywałem mego ojca, noszącego się po europejsku, kazał mi nienawidzić tego drugiego »nauczyciela« w brudnym, czarnym chałacie [...]. Ciekawe, że nim poznałem tę drugą szkołę, ta pierwsza mnie nie odstręczała”³⁶. Ojciec wprawdzie, gdy dowiedział się o wagarach, zbił syna, matka próbowała przekonywać, ale ośmiolatek zdecydował, że więcej do chederu nie pójdzie. Rodzice nie próbowali wymusić zmiany decyzji, tym bardziej, że ojciec wcale nie był zwolennikiem chederów, posłał tam syna wyłącznie po to, aby zadowolić własnego ojca.

Czasem sytuacja była jeszcze bardziej skomplikowana. Nawet gdy rodzice sami podejmowali decyzję o wysłaniu syna do chederu, nie zawsze byli zadowoleni z jej konsekwencji. Okazywało się, że przepaść kulturowa, obyczajowa między naukami w chederze a codziennym funkcjonowaniem zlaicyzowanego domu była już nie do zasypania, z czego wcześniej nie zawsze zdawano sobie sprawę. W rodzinie Bernarda Singera, częściowo zasymilowanej, częściowo tradycyjnej, jeszcze przed I wojną światową długo dyskutowano, czy warto posyłać dziecko do chederu. „Kiedy skończyłem cztery lata, powstało zagadnienie, co ze mną zrobić. Nie znałem żydowskiego, oddanie więc do chederu napotykało trudności”. Wreszcie przeważało zdanie „tradycyjnej” części rodziny, choć ostateczną decyzję podjęli rodzice z przyczyn pozareligijnych – w dzielnicy żydowskiej nie było przedszkoli, a oni chcieli uchronić syna przed „złym towarzystwem podwórzowych dzieci”. Jednak wybór nie okazał się trafny. „Pierwszy dzień wypadł fatalnie. Zdjąłem czapkę na przywitanie”. To jednak nie okazało się największym problemem. Rodzice byli coraz bardziej przerażeni tym, jaki wpływ zaczął wywierać cheder na ich dziecko. Synek stawał się coraz bardziej pobożny: „Stawałem się coraz bardziej obcy w domu. Pobożność ukrywałem przed ojcem”. W dodatku rodzice nie mieli ani ochoty, ani umiejętności, by dostosować się do wymagań „pobożnego” dziecka. Urządzono wprawdzie tradycyjne przyjęcie z okazji rozpoczęcia nauki Biblii, ale okazało się ono klęską obyczajową: „W dzień uroczystości we wszystkich trzech pokojach naszego mieszkania zgromadzili się po południu goście, którzy rozbili się na dwie grupy: tych, co siedzieli w czapkach, i tych, co byli bez czapek”. Podano m.in. bułki z wędliną, których nie tknęli ani koledzy, ani pobożna część rodziny. Następnego dnia chederowi koledzy dokuczali gospodarzowi przyjęcia, że goście byli bez czapek, rozmawiali po polsku. Rozbieżności między dzieckiem a rodzicami rosły. W domu, gdzie zasad koszerności dokładnie nie przestrzegano, samo

³⁶ „EM.TEPA” [M. Tendlarz], *Pamiętniki bezrobotnego inteligenta*, [w:] *Ostatnie pokolenie...*, s. 209.

dziecko starało się pilnować, aby nie mieszać potraw mlecznych z mięsnymi, miało stałe poczucie, że grzeszy, ubiera się nieodpowiednio. W efekcie, cokolwiek by nie zrobiło i jak by się nie ubrało, wywoływało czyjś śmiech i drwiny. Koledzy wypominali brak czapki, z kolei gdy taką czapkę kupił wuj, trzeba było ukrywać jej noszenie przed rodzicami: „Pewnego dnia zapomniałem się i wszedłem do pokoju stołowego w czapeczce. Ojciec, zły, zabrał mi ją. Wieczorem odbyło się spalenie nieszczęsnej czapki przy śmiechu siostr i służącej. Nie płakałem, tylko patrzyłem ze zgrozą. Wydawało mi się, że jest to grzech równy paleniu świętej księgi”. Wreszcie w ósmym roku życia matka odebrała syna z chederu, bo stwierdziła, że nabiera tam niewłaściwego akcentu, a z grzecznego chłopczyka wyrósł brudas i łobuz³⁷. Choć opis dotyczy lat nieco wcześniejszych, jest pewne, że tym bardziej w Polsce międzywojennej, w choćby częściowo zasymilowanych rodzinach, taka rozbieżność już nie tylko metod wychowawczych, ale zasad dotyczących ubrania, jedzenia i religii, musiała być nie do pogodzenia.

Nawet rodzice ze stosunkowo pobożnych rodzin, przestrzegający koszernej kuchni, uczęszczający w szabas do synagogi i przywiązujący wagę do religijnego wykształcenia, skłonni byli zabrać dziecko z chederu, o ile nie chciało do niego chodzić. „Chodziłem wszystkiego dwa tygodnie, mnie się to nie podobało, uciekłem stamtąd i miałem w domu belfra”³⁸. Wynika z tego, że religijni, ale modernizujący się Żydzi nie przywiązywali już wagi do nauki w chederze, zdawali sobie sprawę, że to nie jest środowisko dla ich potomka. Rezygnacja z nauki małego dziecka była ważnym wskaźnikiem asymilacji nie tylko dlatego, że rezygnowano z nauki religii. W tradycyjnych rodzinach żydowskich nie uwzględniano zazwyczaj prawa dziecka do beztróskiego spędzania czasu. Jak najwcześniejsza nauka – szczególnie w wypadku chłopców – była jednym z ważniejszych elementów kultury żydowskiej. „Bycie wesołym, beztróskim, odprężonym – to sztuka, którą mało który z nich poznał. Żydowskie dziecko uczono, że życie jest zbyt ważne, by marnować je na zabawę”³⁹. Tymczasem ten element tradycyjnej kultury żydowskiej zdawał się zanikać w asymilujących się rodzinach żydowskich, choć oczywiście z pewnymi wyjątkami (wystarczy przeczytać wspomnienia Adama Schaffa⁴⁰).

Rodzice i dziadkowie wysyłając syna do chederu mieli nadzieję, że zapozna się tam z religią żydowską, pewnymi obyczajami, których nie było już w domu

³⁷ B. Singer (Regnis), *Moje Nalewki*, Warszawa 1993, s. 26, 29, 34, 37.

³⁸ Z. Nathan, [w:] A. D. Pordes, I. Grin, *Ich miasto...*, s. 260.

³⁹ A. J. Heschel, *Pańska jest ziemia...*, s. 11.

⁴⁰ A. Schaff, *Pora na spowiedź...*

rodzinnym. Rezultat bywał raczej odwrotny od zamierzonego. U dzieci umieszczanych przez niezbyt pobożnych rodziców w chederze wzrastała świadomość, że nie należą tak naprawdę do żadnego środowiska. Od polskich rówieśników odróżniał ich właśnie cheder, od żydowskich, jak doświadczyli, niemal wszystko – język, obyczaje, strój. Nawet ci nieliczni, zwykle z tradycyjnych, żydowskich rodzin, którzy miło wspominają nauczanie chederowe, podkreślają, że nie wpłynęło to na zmianę ich świadomości – nie stali się przez to lepszymi Żydami. Jeśli wcześniej byli już związani z kulturą polską, cheder nie był na tyle atrakcyjny, by „przestawić” ich z powrotem na tory kultury i obyczajów żydowskich. Jak wspomina ze zdziwieniem jeden z autorów, wywodzący się właśnie z tradycyjnej, żydowskiej rodziny (choć ojciec był już mniej pobożny od dziadka): „Ale ciekawa rzecz: mimo iż chodziłem do chederu – to był taki lepszy cheder, myśmy do jedenastej się uczyli świętych przedmiotów, a potem były nauki świeckie – to jednak ja żyłem więcej w kulturze polskiej, niż w kulturze żydowskiej”⁴¹. Dla wielu dzieci te przeżycia z chederu stały się podstawą do odejścia od wiary i obyczajów żydowskich, które w dziecięcym umyśle zostały w pamięci jako obce i nieprzyjemne. „Ciemny, nieszczęsny mełamed odegrał znaczną rolę w mojej laicyzacji i spolszczeniu, jeden z tysięcy podobnych przypadków”⁴². Dziecięcy bunt bardzo często był pierwszym krokiem do asymilacji. Niektóre dzieci – jak siedmiolatek uderzony linijką – wołały bowiem chodzić do polskiej, ładniejszej szkoły mimo braku znajomości języka. Dopiero tam uczyły się polskiego i nawiązywały pierwsze przyjaźnie z Polakami.

Nie zdarzało się, by dziecko z rodziny choć trochę spolszczonej chodziło wyłącznie do chederu. Chłopcy z rodzin mniej zasymilowanych równolegle chodzili do innej szkoły – żydowskiej, a jeszcze częściej polskiej, gdzie pobierali nauki świeckie. Jednak w przypadku niemożności pogodzenia wszystkich zajęć nawet ci, którzy bez oporu uczęszczali na lekcje do mełameda – rzucali cheder, a nie szkołę. Nawałem zajęć w polskiej szkole tłumaczy opuszczenie chederu w szóstej czy siódmej klasie żydowski chłopiec ze wsi, którego rodzina była raczej tradycyjna, a asymilował się dopiero on sam⁴³. Podobnie chłopiec, którego rodzice rozważali nawet możliwość wykształcenia go na rabina, ale wybrali jednak dodatkowo świecką placówkę, szybko zrezygnował z chederu: „Gdy zapisano mnie do polskiej szkoły, zaprzestałem wkrótce chodzić do chederu”⁴⁴. Cheder dla nikogo nie był, jak się wydaje, miejscem przyjaznym

⁴¹ Wspomnienia Arie Paz, [w:] P. Spodenkiewicz, *Zaginiona dzielnica...*, s. 37.

⁴² J. Lewandowski, *Moja Atlantyda...*, s. 106.

⁴³ M. Rudawski, *Mój obcy kraj?*...

⁴⁴ H. Z. Zimmermann, *Przeżyłem...*, s. 38.

i pożądanym. W niektórych domach trwały wieloletnie walki o posłanie tam syna⁴⁵.

Dzieci z rodzin inteligenckich i zamożnych nie były (oprócz zupełnie odosobnionych wypadków) wysyłane do chederu. Nie oznaczało to, że rodziny takie całkowicie rezygnowały z religijnej edukacji dzieci (zwłaszcza chłopców). Dużą rolę grała konieczność przygotowania do bar micwy, której nie obchodziła tylko młodzież wywodząca się z absolutnie ateistycznych rodzin. Jednak w tym wypadku znacznie częściej zatrudniano prywatnego nauczyciela, który w maksymalnie krótkim czasie miał przygotować chłopca do uroczystości. Wtedy jego obecność w domu trwała kilka tygodni, najwyżej rok. Przygotowywanie było często czysto symboliczne i nie dawało żadnej prawdziwej wiedzy religijnej. Tak czyniono już przed I wojną światową. Jak wspominała Lidia Ciołkoszowa: „Moi bracia odbyli konformację – bar micwę, do której przygotowywał ich świecki nauczyciel. Nauczył ich hebrajskiej modlitwy na pamięć (choć hebrajskiego języka nie znali)”⁴⁶. W wielu wypadkach rodzice zatrudniali nauczyciela raczej dla zadowolenia krewnych i sąsiadów, niż z głębokiego przekonania, że dzieciom naprawdę potrzeba edukacji religijnej i znajomości języka. Wtedy nauczyciel nie pozostawał długo. „Rodzice doszli do wniosku, że ze względu na krewnych i znajomych powinniśmy się uczyć z bratem hebrajskiego. Do tego czasu właściwie nie rozumiałam, że jesteśmy Żydami, w ogóle nie zdawałam sobie sprawy, że istnieją jakieś różnice między ludźmi. Przyjęto więc belfra, który przychodził, aby nas uczyć religii i języka. Krótki był jednak okres nauki, dokuczałam mu tak bardzo, że wymówił”⁴⁷. Dzieci stosowały też bierny opór – wprawdzie do domu przychodził nauczyciel hebrajskiego, ale one nie uczyły się i nie odrabiały lekcji, w rezultacie po latach nauki nie znały ani słowa po hebrajsku⁴⁸. Niektórzy po prostu odmawiali nauki. „Kiedy nadszedł czas bar micwy, przyjechał z Kalisza nauczyciel. Miał go przygotować do uroczystości. »Nie będę się uczył – powiedział Henryk rodzicom – Nie potrzebuję bar micwy«. Rodzice byli tolerancyjni, przyjęli to ze spokojem”⁴⁹. Inny chłopiec, wnuk pobożnego chasyda, w dodatku mieszkający z nim i z matką w jednym ciasnym mieszkaniu, na wniosek dziadka dostał domowego nauczyciela – mełameda. Jednak młody uczeń polskiej szkoły, już w dużym stopniu zasymilowany, nie był tym zachwycony. Jak sam

⁴⁵ M. Piasecki, *Z Tomaszowa do Magnitogorska...*

⁴⁶ L. Ciołkoszowa, *Spojrzenie wstecz...*, s. 18.

⁴⁷ S. Müller-Madej, *Dziewczynka z listy Schindlera. Oczami dziecka*, oprac. Z. Czarnecka, Kraków 2001, s. 15.

⁴⁸ D. B. Weissberg, *Zbudził mnie gwizd parowozu...*

⁴⁹ H. Kronenberg, [w:] Z. Pakuła, *Siwe kamienie...*, s. 127.

stwierdza, dla niego ortodoksja była symbolem zacofania. Poradził sobie w sposób raczej nietypowy – kupował mełamedowi papierosy, a w zamian za to nauczyciel nie śledził jego postępów i nie mówił dziadkowi i matce, że uczeń w ogóle nic nie robi⁵⁰. A więc, podobnie jak w przypadku uczęszczania do chederów, wielu rodziców podejmowało próby domowej edukacji religijnej, ale najwyraźniej bez głębszego przekonania, skoro tak łatwo z niej zrezygnowali pod naciskiem dzieci lub traktowali naukę wyłącznie jako wypełnienie obowiązku i nie pilnowali, czy dzieci rzeczywiście z niej korzystają. Widać też, że młodsze pokolenie nie było już zazwyczaj zainteresowane poznawaniem tradycji i religii żydowskiej, choć czasem motywy były prozaiczne. Część młodych ludzi odmawiała nauki religii i hebrajskiego po prostu z lenistwa, nie chciało im się mieć dodatkowych zajęć po szkole.

Przed bar micwą, a zwłaszcza po niej niewiele osób z kręgów inteligenckich troszczyło się o religijne wychowanie dzieci, choć czasem zdarzało się, że rodzicom zależało na bardziej wszechstronnej edukacji. Wtedy nauczyciel przychodził przez parę lat, a oprócz podstaw religii i alfabetu, koniecznego do odczytania fragmentu Tory na uroczystości, wykładał także podstawy języka hebrajskiego, czasem historii Żydów. Zależało na tym przede wszystkim tym rodzicom, którzy posyłał swoje dzieci do świeckich, polskich szkół. „Chociaż mój brat i ja czasem uczestniczyliśmy w świecie katolickim, mój ojciec zapewnił nam solidną żydowską edukację. Gdy byliśmy bardzo mali, opowiadał nam o hebrajskiej i żydowskiej historii. Gdy dorośliśmy do wieku szkolnego, zaangażował nauczyciela, który przychodził do domu i dawał nam lekcje. Mieliśmy własnych nauczycieli przez lata”⁵¹.

Bywało też i tak, że rodzice sprzeciwiali się i religijnej, i żydowskiej edukacji dzieci. Córka lekarza z Jaworzna wspomina, że latem przyjechał do jej miejscowości nauczyciel i założył szkołkę hebrajskiego. „I ja bardzo chciałam iść do tej szkołki, miałam wtedy kilkanaście lat. Chciałam iść do tej szkołki, a tata mi nie pozwolił. Powiedział: ty najpierw dobrze poznaj swój język ojczysty, później się będziesz uczyć obcych języków”⁵².

Interesująca wydaje się informacja, że pod koniec lat dwudziestych nawet rodzice pragnący wychować dzieci w duchu religijnym chcieli, aby to wychowanie odbywało się już w języku polskim. Trudno powiedzieć, czy uzasadnione jest tu mówienie o asymilacji, skoro miała być to szkoła wyłącznie dla uczniów żydowskich i w dodatku szkoła religijna, jednak może to być bardzo wyraźnym

⁵⁰ R. i E. Grynfelldowie, *Gwizd życia...*, s. 22.

⁵¹ A. Neuman-Nowicki, *Struggle for Life...*, s. 4.

⁵² M. Melchior, *Zagłada a tożsamość...*, s. 78.

wskaźnikiem akulturacji przynajmniej części tradycyjnego środowiska żydowskiego. „Warto tu podkreślić, że wśród Żydów zaczęło pojawiać się zjawisko odchodzenia od tradycyjnej oświaty. W czerwcu 1928 r. Izrael Landau złożył podanie w Szkolnej Radzie Miejskiej w sprawie udzielenia koncesji. W motywacji podkreślał, że chce założyć szkołę religijną prywatną z językiem wykładowym polskim. Landau wyraźnie zaznaczył, że »chederu nie będzie«. Stanowi to dowód, że w Częstochowie ruch asymilarski [sic] miał wielu zwolenników, skoro właściciel szkoły zakładał nabór do niej 60 uczniów”⁵³.

Bardzo ciekawy jest stosunek żydowskich, zasymilowanych uczniów do nauczycieli religii w szkołach polskich. Nauczyciele religii mojżeszowej na ogół nie cieszyli się wielkim szacunkiem, często oni sami i ich przedmiot oceniani byli jako nudni. Wielu uczniów lekceważyło te zajęcia i w ogóle na nie nie przychodziło. Było to tym łatwiejsze, że odbywały się one na ogół po lekcjach, w innym budynku, wspólnie dla kilku szkół. W czasie godzin nauki religii katolickiej „uczniowie »wyznania mojżeszowego« [...] opuszczali szkołę i mieli godzinę lekcyjną wolną. Odrabiali ją po południu, kiedy uczęszczali – lub powinni byli uczęszczać – na lekcje swojej religii, traktowanej przez nich, nawiasem mówiąc, z pewnym lekceważeniem”⁵⁴. Nie wydaje się też, by rodzicom szczególnie zależało na tych zajęciach. Irena Roth Pipes pisze, że odbywanie zajęć poza godzinami lekcyjnymi prowokowało do próby uniknięcia ich, a gdy nawet uczennice przychodziły, były zazwyczaj nieprzygotowane⁵⁵.

Szkoły świeckie

Wybór szkoły

Problem wyboru szkoły świeckiej był bardzo skomplikowany. Jak już wspominałam, asymilacja była jednym z wielu jego elementów i determinowała tylko jeden wybór negatywny – rodzice nie wysyłali dzieci do szkół z językiem wykładowym jidysz. Barięą była tu oczywiście nieznamość języka, a także chęć wyrwania się ze środowiska czysto żydowskiego.

Szkoła była jednym z najciekawszych – i najmniej spójnych – elementów w życiu bardziej i mniej zasymilowanych rodzin żydowskich. Można bowiem

⁵³ B. Snoch, *Z dziejów szkolnictwa w Częstochowie i w regionie częstochowskim w latach 1918–1990*, Częstochowa 1998, s. 140.

⁵⁴ H. Vogler, *Autoportret z pamięci...*, s. 30.

⁵⁵ I. Roth Pipes, *Family Chronicle...*, s. 32.

sądzić, że im bardziej zasymilowana rodzina, tym większe prawdopodobieństwo wysłania dziecka do szkoły polskiej lub przynajmniej z polskim językiem wykładowym. Tymczasem ta zależność nie jest tak oczywista, jak można by się tego spodziewać. Przeciwnie, dosyć często zdarzało się, że dzieci z rodzin niemal niezasymilowanych uczęszczały do polskiej szkoły powszechnej, a dzieci z rodzin, w których mówiło się wyłącznie po polsku i nieprzestrzegało żydowskich zasad religijnych i obyczajowych, były wysyłane na naukę do szkoły hebrajskiej. Wystarczy porównać zestawione ze sobą życiorysy na przykład w pracy Anki Grupińskiej *Odczytanie listy*: „Bronka Feinmesser [...] urodziła się w 1919 w Warszawie w rodzinie zasymilowanej. Była uczennicą żydowskiego gimnazjum [...]”; „Hela Szyper [...] urodziła się w 1921 w religijnej rodzinie w Krakowie. Jej dziadek był sojferem na dworze cadyka z Bobowej, a ojciec kantorem. Hela, uczennica polskiej szkoły żeńskiej [...]”; „Abram Drezner urodził się w 1922 w Ciepiewie koło Radomia. Jego pobożny ojciec był ubogim rękawicznikiem. Abram uczył się w jesziwie i w polskiej szkole ludowej”; „Nate Bartmeser urodził się w 1923 r. w Mogielnicy, w biednej, pobożnej rodzinie. Nate uczył się w polskiej szkole powszechnej”⁵⁶.

Na podstawie tych przykładów można stwierdzić, że wybór szkoły nie był związany ze stopniem zasymilowania rodziny. Trzeba bowiem brać pod uwagę nie tylko stopień asymilacji rodziny, ale także wiele innych czynników. Pierwszy z nich to zamożność. Rodzice bogatsi często decydowali się na szkoły prywatne, biedniejsi raczej nie mieli wyboru. Ponieważ nie istniały państwowe szkoły żydowskie, rodziny niezasymilowane lub prawie niezasymilowane, ale biedne, musiały posyłać dziecko do polskich. Często też jedno z dzieci w rodzinie chodziło do szkoły hebrajskiej, drugie do polskiej, bo nie było pieniędzy na opłatę podwójnego chesnego. Jak pisze jeden z pamiętnikarzy, którego starsza siostra kończyła gimnazjum hebrajskie w Krakowie: „Jak przyszła kolej na mnie, to już nie było na to, żeby płacić za dwoje, więc ja poszedłem do państwowego gimnazjum [...]”⁵⁷. Zamożniejsi szukali też dla dziecka szkoły o wyższym poziomie nauczania, a za takie często uchodziły szkoły hebrajskie, jednak chesne w nich było zazwyczaj wysokie⁵⁸. Jedna z pamiętnikarek wspomina, że ona i jej rodzice wahali się, czy ma uczyć się w polskim, państwowym gimnazjum Żmichowskiej czy w gimnazjum żydowskim z polskim językiem wykładowym. Podkreśla, że kwestia – żydowskie czy polskie – nie była w tym wypadku istotna. Brano pod

⁵⁶ A. Grupińska, *Odczytanie Listy. Opowieści o powstańcach żydowskich*, Kraków 2003, s. 34, 35, 60, 134.

⁵⁷ I. J. D. J., [w:] A. D. Pordes, I. Grin, *Ich miasto...*, s. 177.

⁵⁸ R. i E. Grynfeldowie, *Gwizd życia...*, s. 11.

uwagę raczej koszty nauki i poziom placówek (w Żmichowskiej mogła nie poradzić sobie z matematyką), a także względy towarzyskie – najbliższa przyjaciółka chodziła do gimnazjum żydowskiego⁵⁹.

Kłopoty z wyborem szkoły dobrze przedstawił inny pamiętnikarz. „Młodzież żydowska uczęszczała także do wielu polskich szkół, tak prywatnych, jak i państwowych. W szkołach prywatnych, w których płacono czesne, nie było ograniczeń w przyjmowaniu Żydów, ale w gimnazjach państwowych nie uczyło się ich wielu. W polskich szkołach zajęcia odbywały się również w soboty, co dla większości młodzieży żydowskiej stanowiło dużą przeszkodę”⁶⁰.

Kolejny ważny element wyboru to kwestie rodzinne. Rodzice często poddawali się woli dziadków, zdecydowanie życzących sobie religijnego wychowania wnuków. Dlaczego tak się działo, podczas gdy w innych sprawach – codziennej religijności, przestrzegania szabasu – dorośli nie liczyli się tak bardzo ze zdaniem własnych rodziców – trudno powiedzieć. Dzieci bowiem nie były wciągane w takie zawiłości życia rodzinnego, zostawały po prostu poinformowane, czego i gdzie będą się uczyły, czasem tylko dowiadywały się, że stało się tak na skutek nalegań dziadka. Można domniemywać, że stosunkowo często mogło chodzić tu o kwestie finansowe, zarówno o problem dziedziczenia, jak i bardziej prozaiczny fakt, że zapewne niektórzy dziadkowie skłonni byli dołożyć się do czesnego, ale wyłącznie w wybranej przez siebie szkole.

Istotną kwestią był też antysemityzm lub strach przed nim. Jak się wydaje, najbardziej obawiali się go rodzice zasymilowani. Dla dzieci z żydowskich rodzin oznaczał on bowiem tylko zetknięcie się z pewnego rodzaju przykrościami. Dla dzieci z rodzin zasymilowanych – podważenie tożsamości narodowej, wykluczenie ze środowiska, do którego właściwie już należeli. Dlatego też wielu zasymilowanych rodziców chętnie posyłało dzieci do szkół, do których uczęszczała już młodzież z podobnych rodzin. Pozostawali tam bowiem w kręgu polskiej kultury, mówili wyłącznie po polsku, ale nie spotykali się z niechęcią. Szczególnie często, w odpowiedzi na antysemickie ataki na dzieci lub w reakcji na wszelkiego rodzaju przejawy antysemityzmu w szkołach, zapisywano czy przenoszono dzieci do szkół hebrajskich. Czasem odbywało się to w sposób demonstracyjny. W proteście przeciw zwolnieniom nauczycieli wszystkie żydowskie uczennice klasy maturalnej w Przemyślu przeniosły się do gimnazjum hebrajskiego⁶¹.

⁵⁹ F. Nowak, *Moja gwiazda...*

⁶⁰ S. Rogoziński, *Moje szczęśliwe życie...*, s. 34.

⁶¹ M. Orwid, *Przeżyć... i co dalej?...*, s. 34.

Mówiąc o antysemityzmie, nie należy również zapominać, że wiele polskich gimnazjów nie przyjmowało Żydów lub przyjmowało ich bardzo niewiele. Aby się do nich dostać, należało być wybitnym uczniem – a oczywiście nie wszyscy nimi byli. Nie zawsze też rodzice mieli ochotę posyłać dziecko do szkoły, która wyraźnie dawała do zrozumienia, że nie ma ochoty przyjmować uczniów wyznania mojżeszowego. Zdarzało się, wcale nierzadko, że pierwszym wyborem była szkoła polska, ale na skutek prześladowań zabierano stamtąd dziecko, przenosząc do szkoły żydowskiej – zazwyczaj, choć nie zawsze, polskojęzycznej. „Do szkoły hebrajskiej zapisano mego brata po tym, gdy oberwał porządnie w szóstej klasie w szkole im. św. Wojciecha za »zdradzenie i ukrzyżowanie Pana Jezusa«...”⁶².

Istotną rolę odgrywały również wybory polityczne. Często wybierano placówkę o sympatiach zbliżonych do tych, które mieli rodzice – syjonistyczną czy socjalistyczną. Szkoły syjonistyczne miały często język wykładowy hebrajski lub wprowadzały go jako dodatkowy. Rodzice, którzy wychowywali dziecko w kulturze polskiej, ale marzyli o Palestynie, często wysyłali dziecko do takiej szkoły, mimo że nie znało ono ani słowa po hebrajsku. Co najdziwniejsze – w szkołach o wyraźnym nastawieniu syjonistycznym znajdowało się wielu uczniów, którzy mimo wyznawanej religii i uczęszczania do szkoły o wyraźnie żydowskim charakterze czuli się Polakami: „dość jaskrawym przykładem może być młodzież żydowska uczęszczająca w roku szkolnym 1932/33 do Gimnazjum Żydowskiego Towarzystwa Szkoły Ludowej Średniej i Zawodowej w Rzeszowie, posiadającego syjonistyczne nastawienie i eksponującego wychowanie narodowo-żydowskie. [...] W oficjalnej statystyce odnotowano jednak, że większość, bo aż 58,5% uczniów przyznaje się do narodowości polskiej, a pozostali do narodowości żydowskiej”⁶³.

Ważne było miejsce zamieszkania. W dużych miastach wybór był znacznie większy. W małych, gdzie często znajdowało się tylko jedno gimnazjum, a czasem i jedna szkoła powszechna, rodzicom nie pozostawało nic innego, jak posłać dziecko do tej właśnie szkoły.

Trzeba też pamiętać, że liczył się – przynajmniej w niektórych rodzinach – wybór dziecka, które, choć rzadko miało możliwość wyboru szkoły, to czasem mogło z niej zrezygnować. Niekiedy przyczyną był zbyt wysoki lub zbyt niski poziom, kłopoty z kolegami, z dostosowaniem się do polskiej czy hebrajskiej szkoły, antysemityzm. Jeden z pamiętnikarzy, wysłany do polskiej szkoły przez

⁶² M. Akavia, *Moje powroty...*, s. 32.

⁶³ W. Wierzbieniec, *Żydzi w województwie lwowskim...*, s. 44.

rodziców, był w niej bojkotowany przez niemal wszystkich polskich kolegów. Raz, przypadkowo zaproszony do szkoły żydowskiej, od razu poczuł się tam jak w domu i zdecydowanie odmówił powrotu do polskiej. Rodzinie, mimo wahań, nie pozostało nic innego, jak tylko zapisać go do szkoły, którą sobie wybrał⁶⁴.

Trudno jednak jednoznacznie powiedzieć, jakie były motywy wyboru, ponieważ dzieci zazwyczaj tylko informowano, do jakiej szkoły pójda, nie wdając się w rozważania o przyczynach takiej decyzji. Dla części osób wybór rodziców pozostaje do dziś niezrozumiały. Irena Roth Pipes zastanawia się, dlaczego rodzice posłali ją do gimnazjum Anny Wazówny, zamiast do jednej z dobrych żydowskich szkół z podobnym programem nauczania⁶⁵. Jednak w wypadku zmiany szkoły dzieci już lepiej orientowały się w motywach rodziców – zmiana ta była bowiem czasem wymuszana przez samych uczniów, czasem spowodowana jakimś istotnym wydarzeniem.

Zatem wybór zależał od bardzo wielu czynników, wśród których stopień asymilacji był tylko jednym z wielu. Do wyboru pozostawało wiele typów szkół. Niektórzy posyłali dzieci do szkół powszechnych i gimnazjów polskich, inni – chyba nie mniej liczni – do szkół dla dzieci żydowskich, ale z polskim językiem wykładowym. Spolonizowani Żydzi, mówiący na co dzień po polsku i obracający się w kręgu kultury polskiej, ale o sympatiach syjonistycznych wysyłali młodzież do gimnazjów z językiem wykładowym hebrajskim. Bywało i tak, że to samo dziecko chodziło kolejno do szkół z innym językiem wykładowym, innym podejściem do religii, inną ideologią. „Chodziłam do rosyjskiego przedszkola, żydowskiej szkoły, polskiego gimnazjum” – wspomina mieszkanka Wilna⁶⁶. Jedno tylko pozostawało niezmiennie. Rodzice zasymilowani lub asymilujący się nigdy nie wybierali dla dzieci szkół z językiem wykładowym jidysz.

Nie widać natomiast w pamiętnikach jednoznacznego potwierdzenia stereotypu, że wszystkim żydowskim rodzicom zależało na wykształceniu dzieci. Ścierały się tu bowiem dwie sprzeczne tendencje. Rodzice całkowicie zasymilowani dbali, podobnie jak polskie rodziny inteligenckie, o wykształcenie dzieci – i dziewcząt, i chłopców. Nieco inaczej wyglądało to w rodzinach, które dopiero wchodziły na drogę asymilacji, a szczególnie tam, gdzie rodzice wyznawali jeszcze tradycyjną żydowską religię i tradycyjne wartości, natomiast dzieci zaczynały się asymilować. W tych wypadkach rodzice znajdowali się w ciężkiej sytuacji. Dawne, tradycyjne wykształcenie religijne traciło na wartości, nie dawało możliwości utrzymania się w nowoczesnym społeczeństwie i zazwyczaj,

⁶⁴ J. Einhorn, *Wybrany...*

⁶⁵ I. Roth Pipes, *Family Chronicle...*, s. 30.

⁶⁶ R. Margolis, *Wspomnienia wileńskie*, Warszawa 2005, s. 8.

o czym była mowa wcześniej, było odrzucane przez młodzież. Natomiast szkoły świeckie były niebezpieczne ze względu na możliwość asymilacji i konieczność złamania podstawowego przepisu religijnego – święcenia soboty. Wiele młodzieży z trudem zdobyło zgodę na kształcenie się w szkołach średnich. Leopold Infeld wspomina, jak ostro ojciec przeciwstawiał się jego marzeniom o gimnazjum, mimo że inne dzieci w rodzinie – bratankowie i bratanice – już uczyły się i studiowały. Mimo błagań ojciec nie chciał wysłać go do gimnazjum, tylko przekazać sklep. Obawiał się, że wykształcony syn sklepu nie poprowadzi. Bał się też, że wykształcenie pozbawi syna wiary. Jednak w końcu dał się ubłagać, chociaż szkoła ewangelicka, do której posłał syna, by nauczył się niemieckiego, okazała się zbyt obca i młody Infeld wytrzymał w niej tylko dwa miesiące, po czym przeniósł się do szkoły polskiej⁶⁷.

Poważny problem miały rodziny mieszkające w dzielnicach żydowskich, pod okiem czujnych sąsiadów. Ortodoksyjni Żydzi byli oczywiście przeciwni kształceniu dzieci w świeckich szkołach, szczególnie, jeśli wiązało się to z lekcjami sobotnimi. Rodziny – najczęściej jeszcze niezasymilowane, ale już nietradycyjne, które mieszkaly w tych rejonach i chciały kształcić dzieci w polskich szkołach, musiały być przygotowane na kłopoty. Bernard Singer wspomina swoje lata szkolne przed I wojną światową: „Najgorszy był powrót ze szkoły w sobotę; wysiadając z tramwaju na Muranowie słyszałem za sobą gwizdy, kilka razy rzucono we mnie kamieniami, dochodziło do bójki z dawnymi kolegami”⁶⁸. Okazuje się, że niewiele pod tym względem zmieniło się w okresie międzywojennym, szczególnie w małych miasteczkach, gdzie silna była społeczność chasydzka.

Dziewczyna z asymilującej się rodziny, w której rodzice mówili jeszcze w jidysz, ale córki już wyłącznie po polsku, pragnęła kształcić się w liceum. Problem polegał jednak na tym, że w małym Piotrkowie nie było gimnazjów państwowych, które nie prowadziłyby zajęć w soboty, a rodzina obawiała się reakcji i opinii sąsiadów. Sprawę załatwiono kompromisowo: „Ale prawdziwą wojnę żydostwu w jego tradycyjnej, despotycznej, patriarchalnej formie wydała moja siostra. Sobota była jej nienawistna, albowiem brutalnie przerywała lektury czy inne zajęcia wymagające światła. Konflikt stał się dramatyczny, gdy ukończyła tzw. małe gimnazjum w Piotrkowie i rodzina stanęła wobec faktu, że w tym naszym mieście nie było żydowskiego liceum, czyli że albo na tym musiałyby się zakończyć jej edukacja, albo też musiałyby chodzić do polskiego liceum, co

⁶⁷ L. Infeld, *Kordian, fizyka i ja...*

⁶⁸ B. Singer (Regnis), *Moje Nalewki...*, s. 69.

oznaczałoby chodzenie do szkoły w sobotę. Pierwsze było nie do przyjęcia dla niej, drugie – dla naszej rodziny i całej żydowskiej gminy. [...] wybrano takie oto *modus vivendi*: Ala chodziła w soboty do szkoły bez książek, a dozorca jej donosił teczkę inną ulicą. W ten sposób oszukiwano chasydzkich donosicieli. Jakoś to się udawało, ale ceną było cholerne napięcie, które ja również odczuwałam dotkliwie⁶⁹. Nie ulega wątpliwości, że pójście do szkoły stanowiło poważny wyłom w obyczajowości rodziny, kolejny – po zmianie języka – krok w kierunku jeśli nie asymilacji, to w każdym razie akulturacji. Tak odbierało to wielu krewnych, potępiając rodziców, którzy pozwalali dzieciom chodzić do szkoły w soboty.

Szkoły żydowskie z polskim językiem wykładowym

Nie było jednolitej opinii o szkołach. Trudno też ocenić, w których placówkach zasymilowane dzieci czuły się najlepiej. Chyba jednak we wspomnieniach najlepiej wypadają szkoły żydowskie z polskim językiem wykładowym – przeznaczone właśnie dla tej specyficznej grupy uczniów. Z wielu pamiętników wynika, że do tego typu placówek uczęszczały najczęściej dzieci zasymilowanej inteligencji i burżuazji. Jak wspomina uczennica jednej z takich szkół: „Wszyscy moi koledzy byli Żydami z klasy wyższej; rozmawialiśmy tylko po polsku, nie w jidysz”⁷⁰. Nie jest to jednak do końca prawdą. Wydaje się, że większość pamiętnikarzy wywodzących się z inteligencji miała raczej do czynienia z prywatnymi szkołami dla zasymilowanych dzieci żydowskich, a nie tradycyjnymi „szabasówkami”. O nich niemal się nie wspomina. Jak wynika z opracowań, tam uczęszczały raczej dzieci niezasymilowane, choć oczywiście szkoła była tu czynnikiem wpływającym na ten proces. Opisując życie Żydów z Ostrołęki Janusz Gołota stwierdza: „Poza chederami dzieci żydowskie kształciły się w Państwowej Szkole Powszechnej nr 2 z językiem wykładowym polskim. Jej głównym celem było zapoznanie i przybliżenie uczniów do polskiej kultury. Tylko kilka godzin w tygodniu poświęcano religii i historii żydowskiej”⁷¹.

Czasami były to szkoły kładące nacisk na język hebrajski, częściej jednak przedmioty były takie same jak w szkołach polskich. Uczono się z takich samych podręczników, z tego samego co większość polskich dzieci elementarza. „Za-

⁶⁹ I. Kisielewska, z domu England, *W dziadku moje korzenie*, [w:] *Losy żydowskie...*, s. 9.

⁷⁰ T. Zimmermann-Miller, [w:] *Pamiętam każdy dzień...*, s. 37.

⁷¹ J. Gołota, *Żydzi w Ostrołęce. Sfery waśni i koegzystencji*, [w:] *Żydzi i stosunki polsko-żydowskie w regionie tomżyńskim w XIX i XX w. Studia i materiały*, pod red. M. Gnatowskiego, Łomża 2002, s. 123.

opatrzone w tornister, elementarz Mariana Falskiego, pióro i ołówki, poszedłem do szkoły do »Głuchego Sztajmana«. Była to jedna z trzech siedmiooddziałowych szkół, w których uczyły się wyłącznie dzieci żydowskie⁷².

Jedyną różnicą były dodatkowe lekcje hebrajskiego, historii Żydów i religii. „W 1937 poszedłem do prywatnej szkoły podstawowej hebrajskiej, a moja siostra chodziła do tej samej szkoły, tylko średniej. Ta szkoła miała taki sam program jak każda inna polska szkoła państwowa, ale dodatkowo uczono w niej języka hebrajskiego, żydowskiej historii i religii⁷³. Zwykle jednak przedmioty judaistyczne ograniczone były do minimum. Uczeń „Naszej Szkoły”, polskojęzycznej, przeznaczonej głównie dla dzieci inteligencji wspomina: „Jako namiastki historii Żydów uczyliśmy się legend o bohaterskich Machabeuszach, ale na co dzień byliśmy wychowywani raczej w duchu polskim⁷⁴.

Pamiętnikarze wspominają, że na korytarzach nie słyszało się innego języka poza polskim, że oprócz paru przedmiotów lekcje toczyły się w tym języku. Poza tym wszystko było jak w polskiej szkole – działały Liga Obrony Powietrznej i Przeciwgazowej, Liga Morska, hufiec Przysposobienia Wojskowego z polskimi dowódcami. Nawet żydowskie święta obchodzone były tak, aby uczniowie pamiętali, że są Polakami. „W 1938 r., w żydowskie święto Chanuka [...] odbył się w szkole żydowskiej bal. To był pierwszy mój bal, miałam 13 lat. Przy pomocy wstążek i innych fatalaszków od Marysi miałam na sobie coś w rodzaju polskiego stroju ludowego. Pamiętam, że ustawiliśmy się całą szkołą parami i zatańczyliśmy mazura i krakowiaka⁷⁵.

Bardzo wielu autorów podkreśla fakt, że polskojęzyczne szkoły dla żydowskiej młodzieży w stopniu o wiele wyższym niż inne placówki oświatowe uczyły swoich wychowanków polskiego patriotyzmu. O szkole w Łodzi pisze jedna z pamiętnikarek: „Nauczycielami byli Żydzi, którzy wpajali dzieciom wielką miłość do języka i literatury polskiej, pietyzm dla polskiej tradycji walk narodowych. Także geografę, przyrodę, muzykę i malarstwo uważano za integralną część wychowania młodzieży żydowskiej, która Polskę uważała za swoją ojczyznę⁷⁶. Niejednokrotnie można znaleźć wzmianki o tym, że szkoły te tak bardzo starały się wykształcić dzieci na polskich patriotów, iż w rezultacie niemal całkowicie zapominały o ich wychowaniu w duchu żydowskim. „Chodziłyśmy też

⁷² M. Piasecki, *Z Tomaszowa do Magnitogorska...*, s. 37.

⁷³ E. M. Mayer, [w:] *Pamiętam każdy dzień...*, s. 22.

⁷⁴ M. Weintraub, *Lehaim*, Łódź 2004, s. 6.

⁷⁵ Z. Kagan, *W Makowie przed wojną*, [w:] *Żyli wśród nas...*, s. 44.

⁷⁶ T. Klugman, *Huśtawka we dwoje*, [w:] T. i A. Klugmanowie, *...a droga wiodła przez Łódź...*, s. 8.

wszystkie trzy do żydowskich szkół z językiem wykładowym polskim, gdzie nauczano w duchu patriotyzmu polskiego. O historii Żydów czy religii nie było prawie nic⁷⁷. Wielką wagę przywiązywano do nauki języka polskiego, literatury, historii, do obchodzenia świąt narodowych: „Chodziło równie, co miało szczególnie ważne znaczenie w szkole żydowskiej, o rozbudzenie w uczniach uczuć przywiązania i miłości, zarówno do języka, literatury i historii, jak i w ogóle do państwa polskiego⁷⁸. *Almanach szkolnictwa żydowskiego* podkreślał na przykład, że w Prywatnym Gimnazjum Żeńskim S. Pryłuckiej w Warszawie działało koło „polonistek” (a języka żydowskiego i literatury żydowskiej można się było uczyć na nadobowiązkowym kółku samokształceniowym)⁷⁹.

W kilku pamiętnikach można znaleźć interesujący opis szkoły pani Propstowej – szkoły powszechnej dla żydowskich dzieci w Poznaniu. Dyrektorka szkoły, Żydówka, miała ambicje wychowania swych uczniów na dobrych polskich patriotów i obywateli. Do tego stopnia, że w szkole zakazane było należenie do wszelkich organizacji syjonistycznych. Uczniowie, którzy się do nich zapisali, musieli to ukrywać przed władzami szkolnymi. Jak wspomina jeden z uczniów: „Uczyła nas kochać Polskę. [...] Kilku najstarszych uczniów należało do Haszomer Hacair, syjonistycznej organizacji. Działali w podziemiu, bo Propstowa była przeciwna syjonizmowi. Powtarzała »Jesteście obywatelami polskimi. Nie myślcie o Palestynie. Waszą ojczyzną jest Polska«⁸⁰. Inna uczennica tej samej szkoły również zapamiętała wydarzenie, które świadczy o polskiej atmosferze wychowawczej szkoły: „Propstowa była surową nauczycielką. Kiedyś, podczas śpiewania hymnu uśmiechnęłam się do kolegi. Wtedy podeszła do mnie i powiedziała »Przy polskim hymnie nie można się śmiać«⁸¹.

Nawet gimnazja żydowskie o wyraźnie syjonistycznym charakterze, ale z językiem wykładowym polskim, bardzo sumiennie przestrzegały obchodzenia świąt i uroczystości państwowych. Jak wspomina uczeń z Kalisza: „Gimnazjum żydowskie celebrowało uroczyste święta państwowe. Kiedy gimnazja polskie wysłuchiwały świątecznego nabożeństwa w którymś z kościołów, żydowskie uczestniczyło w okolicznościowej modlitwie w Wielkiej Synagodze⁸². W sieci szkół Tarbut (do których nie uczęszczały dzieci z religijnych rodzin, jako że były koedukacyjne) obchodzono wszystkie święta, często wspólnie z polskimi ucz-

⁷⁷ K. Zielińska-Zarzycka, *Wojna i ja*, [w:] *Losy żydowskie...*, s. 216.

⁷⁸ M. Urban, *Polska... Polska...*, s. 46.

⁷⁹ *Almanach szkolnictwa żydowskiego w Polsce*, Warszawa [1936?], s. 11.

⁸⁰ Z. Pakuła, *Siwe kamienie...*, s. 126.

⁸¹ *Ibidem*, s. 133.

⁸² J. Y. Remetz, *Wspomnienia...*, s. 14.

niami. „W szkole obchodziliśmy dzień Ligi Obrony Przeciwlotniczej i uczestniczyliśmy razem z innymi polskimi szkołami w defiladzie. [...] Uroczyście obchodziliśmy święto Niepodległości Polski i defilady. [...] Potem szliśmy do synagogi na modlitwę”⁸³.

Wielu byłych uczniów podkreśla, co może wydać się pewnym paradoksem, że wychowanie w szkołach syjonistycznych odbywało się w duchu polskiego patriotyzmu. Państwo żydowskie w Palestynie było wprawdzie celem, ale celem na tyle odległym, że nie wykluczało spędzenia jeszcze wielu lat w Polsce, której uczniowie mieli stać się dobrymi i lojalnymi obywatelami. „O ile mogę ocenić z perspektywy dziesiątków lat, syjonistyczny charakter naszej szkoły nie kolidował w najmniejszym stopniu z dążeniem, aby wychować uczniów na patriotycznych i lojalnych obywateli kraju. Obchodziliśmy wszystkie polskie święta narodowe; co prawda uczęszczaliśmy do szkoły w niedziele, gdyż sobota była naszym dniem wolnym od pracy, ale chodziło wyłącznie o przekonania religijne, a nie polityczne czy narodowe. Sprawa Palestyny [...] nie absorbowwała jeszcze w tym czasie społeczności żydowskiej do tego stopnia, aby przesłonić problemy lokalne”⁸⁴.

Zdarzało się nawet, że szkoły o wyraźnie żydowskim i religijnym charakterze prowadziły nauczanie wyłącznie w języku polskim. Oto jak *Almanach szkolnictwa żydowskiego* opisuje szkołę Kapłana w Warszawie: „Językiem wykładowym szkoły jest język polski, ale przedmiotom judaistycznym i językowi hebrajskiemu poświęcona jest wielka część programu i pracy szkolnej”⁸⁵. Wielu autorów dostrzega w tym paradoks. Do takich szkół bowiem wysyłały dzieci nie tylko rodziny zasymilowane, ale także te niezasymilowane, które w domu używały języka żydowskiego. Mimo że zarówno uczniami, jak i nauczycielami byli wyłącznie Żydzi, atmosfera była polska i sprzyjała asymilacji. „W szkole tej, w której nauka odbywała się po polsku i realizowała pełny program szkół polskich, nauczycielami byli wyłącznie Żydzi. Można więc powiedzieć, że Żydzi uczyli innych Żydów, jak być dobrymi Polakami”⁸⁶.

Musiało być to zjawisko stosunkowo powszechne, ponieważ znalazło swoje odbicie w literaturze. W zakończeniu powieści Juliana Strykowskiego *Echo*, Aronek, uczonej polskości przez nauczycielkę-Żydówkę, wygłasza na szkolnym popisie wiersz *Kto ty jesteś*⁸⁷.

⁸³ M. Hanelnman, *Z Lublina, Wieniawy... Fotografie pamięci*, [w:] *Ścieżki pamięci...*, s. 83.

⁸⁴ S. Rogoziński, *Moje szczęśliwe życie...*, s. 38–39.

⁸⁵ *Almanach...*, [1936?], s. 17.

⁸⁶ L. Silverstein, *Tak właśnie było*, Warszawa 2002, s. 25.

⁸⁷ H. Markiewicz, *Asymilacja Żydów jako temat literatury polskiej*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1990, nr 4, s. 12.

I rzeczywiście – sądząc z niektórych relacji, w takich szkołach niezbyt dobrze czuły się dzieci z rodzin niezasymilowanych. Często postrzegały je (w dużo większym stopniu niż zwykle powszechne szkoły polskie) jako narzędzia przymusowej asymilacji. Trzeba bowiem pamiętać, że nawet zupełnie niezasymilowani rodzice, posyłając dziecko do polskiej szkoły liczyli się z możliwością asymilacji, a czasem nawet czynili to właśnie w celu zapoznania dziecka z polskim społeczeństwem. Natomiast wybierając szkołę przeznaczoną dla dzieci z rodzin żydowskich tego się nie spodziewali. Tymczasem w wielu z nich próbowano asymilować dzieci nie za pomocą programu szkolnego czy wychowania w duchu patriotyzmu polskiego, ale znacznie bardziej brutalnymi metodami. Trzeba przy tym pamiętać, że ta przymusowa asymilacja przeprowadzana była przez żydowskich nauczycieli.

Jedna z pamiętnikarek wspomina, że gdy poszła pierwszego dnia do szkoły okazało się, że na jej terenie dozwolone było używanie wyłącznie języka polskiego i to nie tylko w rozmowach z nauczycielami, ale także w kontaktach między uczniami, a część z nich po prostu polskiego nie znała lub znała go słabo. Dzieciom zmieniono się też imiona na polskie. Jednak mówiąca w domu wyłącznie w jidysz dziewczynka automatycznie zwróciła się do koleżanki po żydowsku. Została wyrzucona do domu, nauczycielka kazała jej więcej się nie pokazywać. Dopiero dzięki wstawiennictwu dziadka pozwolono jej wrócić. Autorka pamiętnika zastanawia się, co mogło skłonić nauczycielkę-Żydówkę do tak radykalnych prób polonizacji, czy były to jej osobiste poglądy, czy też postawa narzucona lub dobrze widziana przez władze oświatowe. „Pewną zagadką jest dla mnie stosowanie przez tę nauczycielkę ostrych kar za mówienie po żydowsku. Może w jej przekonaniu zmiana nazwiska, używanie polskiej mowy i przejście polskich obyczajów miały pomóc dzieciom w życiu późniejszym. Faktem jest, że własne dzieci wychowywała w tym samym duchu. Były zupełnie zasymilowane. Można też przypuszczać, że dokładnym wypełnieniem zarządzeń władz chciała zapewnić sobie lepszą pozycję i stałą pracę – utrzymywała przecież rodzinę”⁸⁸. Zatem to, co odpowiadało dzieciom zasymilowanym, dla dzieci z rodzin tradycyjnych stawało się elementem wynaradawiania.

W niektórych wspomnieniach szkoły z polskim językiem wykładowym są przedstawiane jako „oazy”, gdzie żydowscy uczniowie mogli zachowywać się „normalnie” – nie wymagano od nich aby byli prymusami, nie wypominano żydowskich przodków, nie żądano deklaracji polskości. „Czym się różniła szkoła hebrajska od polskiej? Tym, że w polskiej szkole Żyd musiał być dobrym

⁸⁸ R. Fiszman-Sznajdman, *Mój Lublin...*, s. 74–75.

uczniem, a w hebrajskiej mógł sobie pozwolić by być złym uczniem, lekceważyć lekcje [...]. To była oaza, wyspa izolowana od rzeczywistości polskiej, choć Polska i polskość we wszystkich przejawach była tu, w naszej hebrajskiej szkole, reprezentowana i podawana lepiej niż żydowskość⁸⁹.

Nie wszyscy jednak tak entuzjastycznie wspominają żydowskie szkoły. Zdają się też uwagi, że zarówno warunki lokalowe, jak i poziom nauczania bardzo odbiegały od szkół polskich. Uczniowie z rodzin, w których nie mówiono jeszcze po polsku, źle czuli się na lekcjach, nie rozumieli ani wykładów, ani rozmów kolegów. „Polskie gimnazja były piękne, specjalnie budowane, nasze mieściło się w przerobionym domu czynszowym, bez bieżącej wody i kanalizacji, z ubikacjami w podwórzu. [...] Źle płatni żydowscy nauczyciele uczyli nas dla idei i dlatego, że nie chciano ich w polskich szkołach⁹⁰. W szkołach tych czasem uczyli także polscy nauczyciele, wyrzuceni za różne przewinienia z polskich placówek (jak np. przywoływany w tych wspomnieniach wybitny polonista, uzależniony od morfiny).

Jednak, jak słusznie zauważył jeden z pamiętnikarzy, sytuacja dzieci, które kończyły tego typu szkoły, nie była jednoznaczna. Widać to zresztą w pamiętnikach. Dzieci pochodzące z asymilujących się, ale zachowujących pewne żydowskie tradycje rodzin, czuły się w tych szkołach doskonale. Otaczało ich znajome środowisko i znajoma atmosfera – zasymilowanych nauczycieli, świeckości, polskiego patriotyzmu z niewielkimi, sporadycznymi wyjątkami przypominającymi, że wywodzą się z żydowskich rodzin. Jednak niektórzy uczniowie – zarówno z rodzin całkowicie zasymilowanych, jak i z tych, w których mieli być pierwszym pokoleniem uczącym się po polsku – odczuwali obcość takich szkół. Nie były one bowiem ani polskie, ani żydowskie. „W dzieciństwie chodziłem od drugiej do szóstej klasy do szkoły powszechnej, różniącej się tym, że uczyły się tam żydowskie dzieci. [...] Szkoła była dla dzieci żydowskich, ale nie była żydowska, odmienność sprowadzała się do tego, że nie uczęszczaliśmy w soboty i że nie było katechety. Program ten co w innych szkołach. Nie poznawaliśmy w szkole żydowskiego, ani hebrajskiego. Raz do roku jedna z nauczycielek – po to właśnie trzymano jakąś żydowską nauczycielkę – robiła lekcję religii [...]. Trzymano nas na odległość wyciągniętej ręki, tak byśmy broń Boże nie poczuli się Polakami, ani równie broń Boże, nie wychowali się na Żydów⁹¹. Dzieci nie mogły w pełni utożsamić się z jedną z narodowości. Szkoła powodo-

⁸⁹ N. Gross, *Kim pan jest...*, s. 96.

⁹⁰ H. Grynberg, *Memorbuch...*, s. 33.

⁹¹ J. Lewandowski, *Moja Atlantyda...*, s. 64.

wała, że przestawały dobrze czuć się w środowisku żydowskim, jednak plan nauczania podkreślał, że nie są Polakami.

Szkoły polskie

Wielu rodziców wysyłało swoje dzieci do polskich szkół. Niektórzy dlatego, że czuli się Polakami, zależało im, aby dzieci obracały się w towarzystwie Polaków, poznały polską kulturę. Nie przywiązywali oni wagi ani do nauki religii, ani do języka hebrajskiego czy historii Żydów. Ich dzieci, będąc Polakami, miały dostać takie samo wykształcenie, jak wszyscy polscy uczniowie. Inni, czasem wcale nie do końca zasymilowani, choć posługujący się biegle językiem polskim, brali pod uwagę karierę zawodową potomka, możliwość dostania się na uniwersytet, umiejętność funkcjonowania w społeczeństwie polskim. „Co prawda są szkoły żydowskie, ale trudno się potem dostać na uniwersytet. Sara [matka] chce, abym miał dobry start w życiu, żebym poszedł do najlepszej szkoły w naszym mieście. [...] Sara chce, żebym miał przyjaciół i żebym czuł się bezpiecznie w polskim społeczeństwie [...]”⁹².

No i wreszcie bardzo istotny element – nie wszyscy mieli wybór. Ci, których nie stać było na prywatną szkołę albo nie przywiązywali specjalnej wagi do wykształcenia, ci, którzy mieszkali na wsiach lub w małych miejscowościach, musieli posłać dzieci do tej szkoły, która była w okolicy, czyli polskiej. Nawet ortodoksyjni Żydzi tak czynili, ponieważ istniał obowiązek szkolny, a ich nie było stać na opłaty. Do szkół polskich uczęszczały zatem nie tylko dzieci całkowicie zasymilowanych lub asymilujących się rodziców, ale także dzieci chasydów i ortodoksów. „Chodziłem do polskiej szkoły powszechnej. [...] Około połowy uczniów w mojej szkole było pochodzenia żydowskiego. Wielu z nas nosiło pejsy i tradycyjny strój”⁹³. Czasem nawet niechętni polonizacji rodzice wysyła-li dzieci do szkół polskich, gdy odmówiły one uczęszczania do chederu. Ich obawy przed asymilacją okazywały się uzasadnione. Wielu chłopców, po krótkim pobycie w chederze, bardzo wysoko ceniło sobie polską szkołę, do tego stopnia, że podporządkowywało się wszystkim, nawet religijnym wymaganiom. „Tam zapoznałem się z kolegami – Polakami, i tam nauczyłem się polskiego. Pamiętam, że nieraz śpiewaliśmy pieśni modlitewne do Pana Jezusa i mnie się to podobało”⁹⁴. Trzeba pamiętać, że dzieci asymilowały się często bezwiednie

⁹² J. Einhorn, *Wybrany...*, s. 22.

⁹³ J. Nissanov (J. Sprung), [w:] *Pamiętam każdy dzień...*, s. 24.

⁹⁴ D. Efrati, [w:] *ibidem*, s. 200.

i to nie tylko z powodu konieczności używania języka polskiego czy polskiego programu nauczania. Małe dziecko nie chce się wyróżniać. Stąd w polskiej szkole przeskadzał mu inny ubiór, pejsy – asymilowało się nie na zasadzie narodowej, ale przynależności do grupy.

Jednak w tym wypadku – braku wyboru – nie zawsze uczęszczanie do szkoły polskiej musiało oznaczać asymilację. Gdyby tak było, należałoby przyjąć, że niemal połowa dzieci żydowskich była poddana temu procesowi, a przecież wiadomo, że masowa asymilacja nie miała miejsca. Nie zawsze atmosfera w szkole sprzyjała zbliżeniu różnych grup narodowościowych, czasami wręcz powodowała pogłębienie niechęci między dziećmi. Polski pamiętnikarz wspomina: „W rzędku, stojącym najbliżej okien, w pierwszych ławkach, siedziały dzieci polskie. Za nimi, w jakiejś zbitej gromadce, wystraszone i milczące siedziały dzieci żydowskie. W dwóch pozostałych rzędach siedziały dzieci Rusinów. [...] Na ostatnich godzinach była religia. Do dzieci polskich przychodził polski ksiądz, a dzieci ruskie szły do innej klasy i przychodził do nich ruski ksiądz. Dzieci żydowskie patrząc na nas spode łba wynosiły się milczkiem, jakby z pewnym zawstydzeniem, do domu. Po obiedzie szły do drugiej, żydowskiej szkoły, która mieściła się w bóżnicy”⁹⁵. Jak wynika z dalszej części tekstu, dopiero tam odzyskiwały wigor, czuły się u siebie.

Jednak czasami wybór istniał i bywał on zaskakujący. „Jeden z rabinów posyła dwie wnuczki na pensję katolicką” – pisał z nieukrywanym zdumieniem w swym sprawozdaniu starosta konecki w 1922 r.⁹⁶ Syn lwowskiego rabina został wysłany do polskiej szkoły powszechnej imienia Adama Mickiewicza, choć dom był całkowicie żydowski. Nie znana jest przyczyna tej decyzji, tym bardziej zadziwiającej, że następnie wybrano dla dziecka gimnazjum Tarbutu⁹⁷. Znajdujemy i taki wypadek, że posyłano syna do szkoły polskiej na życzenie bardzo wierzącego dziadka, który uważał, iż jest ona z dwojga złego lepsza niż świeckie gimnazjum hebrajskie. Dziadek chciał, aby jego wnuki pozostały pobożnymi Żydami i sądził, że jednak lepiej będzie, aby poszły do szkoły polskiej, niż do świeckiej hebrajskiej, gdzie na pewno zatracą swą religijność⁹⁸.

Część rodziców, posyłając dzieci do polskiej szkoły, dbała, by była to szkoła tzw. postępową lub socjalistyczną, mając nadzieję, że tam nie spotkają się z antysemityzmem. W wielu wypadkach zdawało to egzamin – tym bardziej, że

⁹⁵ S. Berenda-Czajkowski, *Dni grozy i łez*, Warszawa 2001, s. 28–29.

⁹⁶ E. Słabińska, *Inteligencja na prowincji kieleckiej...*, s. 279.

⁹⁷ K. J. Lewin, *Przeżyłem. Saga świętego Jura spisana w roku 1946 przez syna rabina Lwowa*, Warszawa 2006, s. 13–14.

⁹⁸ M. Gobernik (M. Fraenkel), [w:] A. D. Pordes, I. Grin, *Ich miasto...*, s. 135.

w takich placówkach było stosunkowo więcej żydowskich dzieci. „Chodziłam w Warszawie do polskiej postępowej szkoły (gimnazjum) i nigdy nie odczułam tego, że jestem »inna«. Do matury przystępowało około 10 żydówek na ponad 20 chrześcijanek⁹⁹. W Warszawie na przykład bardzo cenione było gimnazjum Reya, nieco rzadziej wspomina się gimnazjum Anny Wazówny dla dziewcząt. Rodzice spodziewali się, że jako szkoły o wyraźnie protestanckim charakterze będą one bardziej przyjazne także dla młodzieży żydowskiej.

Wybierano też szkoły polskie, ale takie, do których chodziło dużo dzieci żydowskich. Często były to, choć oczywiście nie zawsze, szkoły noszące imię Elizy Orzeszkowej. W Krakowie szkołę im. Marii Konopnickiej wspomina jedna z pamiętnikarek. „To była polska szkoła dla dziewczynek, ale pamiętam, że chodziła tam większość lub wyłącznie Żydówki. To była taka dzielnica [...]. Nauczycielkami w tej szkole były Polki. Pamiętam, że było tam bardzo patriotycznie. Uczennice pochodziły raczej z asymilujących się domów, bo te z tych tradycyjnych chodziły do bardziej żydowskich szkół¹⁰⁰. Nieco mniej przychylnie wspomina gimnazjum Orzeszkowej mieszkanka Wilna. Przypomina sobie antysemitki wystąpienia uczennic, choć przyznaje, że walczyła z tym dyrekcja szkoły i grono nauczycielskie¹⁰¹.

Bardzo często we wspomnieniach pojawia się fakt, że gimnazja państwowe niechętnie lub wcale nie przyjmowały Żydów. Jednak mimo to wielu rodziców starało się umieścić swoje dzieci w renomowanych polskich placówkach, co wymagało wyjątkowo dobrze zdanego egzaminu. W rezultacie znaczna część pamiętnikarzy uczyła się w szkołach, które niechętnie widziały Żydów w swoich murach. Dla wielu był to ciężki okres. Jak wspomina jeden z uczniów Liceum Krzemienieckiego, grono nauczycielskie było tam w całości katolickie, w dodatku większość nauczycieli byli to sympatycy lub członkowie endecji. Dopiero po 1926 r. sytuacja się zmieniła i nastąpił okres liberalizacji¹⁰². Nie najlepiej czuły się także dzieci, które były jedynymi Żydami w klasie, zwłaszcza w gimnazjum. Uczennica gimnazjum Hoffmanowej przyznaje, że czuła się zupełnie wyobcowana, szczególnie w czasie modlitw. Jednak w tym wypadku sama zastanawia się, czy przypadkiem nie zawinił po prostu jej charakter, a nie różnica wyznania¹⁰³.

⁹⁹ T. Karren, [w:] J. Góra, *Był jak przechodzień...*, s. 131.

¹⁰⁰ S. Adler (R. Kührneich), [w:] A. D. Pordes, I. Grin, *Ich miasto...*, s. 14.

¹⁰¹ R. Margolis, *Wspomnienia wileńskie...*

¹⁰² M. Kac, *Zagadki losu*, Warszawa 1997.

¹⁰³ J. Bauman, *Zima o poranku...*

Nie zawsze bariery w przyjmowaniu żydowskich dzieci przekładały się na atmosferę w szkole. Jedna z uczennic gimnazjum im. Konopnickiej stwierdza, że istniał tam *numerus clausus* dla Żydów. Ale, skoro przeszło się przez egzamin konkursowy, każdy uczeń stawał się częścią szkolnej, polskiej społeczności i nie docierały do niego najmniejsze echa antysemityzmu¹⁰⁴.

Nie zawsze dziecko mogło chodzić do wybranej przez siebie szkoły. Nie za każdym razem można to interpretować jako przejaw antysemityzmu. Niektóre polskie, prywatne szkoły były w założeniu katolickie i jako takie przyjmowały wyłącznie uczniów katolickich. Jednak część tych szkół godziła się na przyjęcie żydowskich dziewcząt, lojalnie uprzedzając rodziców, że wychowanie odbywa się w duchu katolickim. Dzieci na ogół czuły się tam zupełnie dobrze. „W Warszawie była szkoła francuska, lecz niestety nie wysłano mnie do niej. Mój ojciec był temu przeciwny. Uważał, że jestem Polką i że skoro żyję w Polsce, to powinnam uczęszczać do polskiej szkoły. [...] Marzyłam o tym, żeby dostać się do elitarniej Platerówki, ale nie przyjmowano tam Żydówek. Wylądowałam w innej prywatnej szkole, także katolickiej, do której uczęszczały dziewczynki z dobrych rodzin. Żydówek było tam niewiele: najwyżej dwie, trzy na klasę. [...] Uczyłam się więc razem z polskimi dziećmi. Mówiłam po polsku bez obcego akcentu, zachowywałam się jak inni, ale wyróżniałam się ciemnymi włosami i zakrzywionym nosem”¹⁰⁵.

Gimnazja polskie chyba najlepiej wspominają uczniowie z byłej Galicji. Tam bowiem nie byli oni jedyną mniejszością. Klasy na ogół były niejednolite narodowościowo. Antagonizmy, jak wspomina wiele osób, wybuchały raczej między Polakami i Ukraińcami niż Polakami i Żydami. W dodatku w niektórych miejscowościach Żydzi wcale nie byli mniejszością w szkołach średnich. Jak pisze autor, który kończył gimnazjum w Przemyślu: „W gimnazjum polskim Żydzi stanowili ogromną większość, mniej więcej 75%. W gimnazjum polskim na Zasaniu Żydów było tylko 10%”¹⁰⁶. Inny autor twierdzi, że w jego krakowskim gimnazjum im. Sobieskiego w klasie było około 40% Żydów¹⁰⁷.

Zazwyczaj uczniowie lepiej wspominają kolegów, niż profesorów. Konflikty między uczniami, jak się wydaje, nie były wcale częste. „Było w tej klasie 16 Żydów i 6 Polaków. Wśród Żydów byli syjoniści i asymilatorzy. [...] Nigdy nie było sporów i animozji na tle wyznaniowym, narodowościowym czy politycznym.

¹⁰⁴ A. Zawadzka-Wetz, *Refleksje pewnego życia...*, s. 11–12.

¹⁰⁵ M. M. Acher, *Niewłaściwa twarz...*, s. 25.

¹⁰⁶ F. Mantel, *Wachlarz wspomnień...*, s. 69.

¹⁰⁷ H. Ritterman-Abir, *Nie od razu Kraków zapomniano...*

Klasa była jednolitym »ciałem« na bazie solidarności i koleżeńskości, śmiechu i kawałów¹⁰⁸.

Oczywiście, nie zawsze stosunki między kolegami różnych wyznań układały się tak dobrze. Można spotkać – zaskakująco jednak nieliczne – wspomnienia o przejawach antysemityzmu wśród uczniów, żartach, kpinach: „siostra rozpoczęła naukę w gimnazjum Dąbrówki. Na Mikołaja dziewczyny dawały sobie prezenty. Gdy Halinka i jej koleżanka Żydówka otworzyły paczki, był w nich tylko czosnek. Kronenberg pomyślał sobie: »Nic tu po nas, trzeba budować państwo w Palestynie«”¹⁰⁹. Takie wypadki powodowały, że polskie szkoły, zamiast stać się podstawą asymilacji, wywoływały niechęć do całego społeczeństwa polskiego. Trzeba jednak podkreślić, że nie zawsze można do końca wierzyć wspomnieniom. Były polskie szkoły (np. gimnazjum Paderewskiego w Poznaniu czy Gimnazjum Zgromadzenia Kupców w Warszawie), które niektórzy uczniowie oceniali jako wrogie Żydom, antysemickie, a inni wprost przeciwnie, jako życzliwe i tolerancyjne. Prawdopodobnie wspomnienia o antysemityzmie lub jego braku zależały także od kontaktów koleżeńskich. To, że kogoś lubiano czy że mu dokuczano, nie musiało być związane z faktem, że był Żydem – jednak wielu pamiętnikarzy interpretuje przyjaźnie i antypatie szkolne właśnie w kategoriach niechęci narodowościowych.

Natomiast dosyć często uczniowie wspominają kłopoty z nauczycielami. „Współzycie polsko-żydowskie było dobre, mimo iż profesorowie czasem byli antysemitami i nie zawsze świecili dobrym przykładem” – skarży się Feliks Mantel¹¹⁰. Podobne odczucia miała uczennica warszawskiego gimnazjum Hoffmanowej. Choć ocenia swą wychowawczynię jako życzliwą, pamięta jednak, jak ta wzywała do bojkotu żydowskich sklepów. Podejrzewa także, że czwórka na świadectwie z języka polskiego była skutkiem tego, iż nauczycielka nie chciała, by jedyną piątkę z polskiego otrzymała Żydówka¹¹¹.

Interesujące natomiast wydają się wspomnienia dotyczące księży – nauczycieli wiary katolickiej. Choć zdarzają się – i to często – narzekania, że to właśnie oni wprowadzali antysemityzm do szkół, nierzadko okazuje się, że to do nich z grona nauczycielskiego uczniowie – także Żydzi, żywili ogromną sympatię i zaufanie: „Z duchownych lubiliśmy »katabasa« (katechetę) ks. Szypułę, który trzymał z uczniami i zdradzał w sekrecie tajemnice konferencji nauczycielskich, stopnie i pytania egzaminacyjne. [...] Natomiast prowadziliśmy wojnę

¹⁰⁸ F. Mantel, *Wachlarz wspomnień...*, s. 77.

¹⁰⁹ Z. Pakuła, *Siwe kamienie...*, s. 128.

¹¹⁰ F. Mantel, *Wachlarz wspomnień...*, s. 69.

¹¹¹ J. Bauman, *Zima o poranku...*

z profesorem Menkesem, wykładowcą religii mojżeszowej. Dwa były zasadnicze powody. Wymagał on odmawiania modlitwy po hebrajsku na początku i na końcu godziny oraz obecności w synagodze w piątek wieczorem. Byli koledzy, znający hebrajski. [...] Menkes znał ich dobrze i nigdy nie wywoływał do modlitwy. Zawsze los padał na analfabetów. Nie pozostało nic innego, jak przepisać słowa modlitwy łacińskimi literami i wyuczyć się bezmyślnie na pamięć¹¹².

Sporo dzieci zaczynało razem ze swoimi polskimi kolegami chodzić na lekcje religii katolickiej. Niektórych – szczególnie młodszych – usuwano z tych lekcji po pewnym czasie, tłumacząc, że są Żydami. Choć w pamięci zapisało się to jako przejaw antysemityzmu, można jednak tłumaczyć to również troską, by dziecko wychowywane było w takiej wierze, jaką wybrali dla niego rodzice. Niektórzy księża godzili się, by żydowskie dziecko uczestniczyło w lekcjach religii, jednak na ogół po uzgodnieniu z rodzicami. Tak właśnie wspomina księżda – nauczyciela religii w szkole podstawowej, jeden z pamiętnikarzy. Zachęcił on chłopca (a rodzice nie mieli nic przeciwko temu), aby uczestniczył w lekcjach religii katolickiej. Celem księżda nie było jednak nawracanie, a przeciwdziałanie antysemityzmowi w szkole. Na lekcjach chłopiec miał dużą swobodę – na przykład uczył się modlitw i odmawiał z klasą *Ojciec nasz*, uznając, że jest to modlitwa do wspólnego Boga, ale nie robił znaku krzyża. W rezultacie lepiej od kolegów znał zasady religii katolickiej¹¹³.

Także w gimnazjach wielu pamiętnikarzy z własnego wyboru chodziło na naukę religii katolickiej. Janina Baumanowa poprosiła księżda, aby pozwolił jej uczestniczyć w lekcjach. Duchowny – w przeciwieństwie do wielu innych nauczycieli oceniany jako niezwykle życzliwy – pozwolił. Koleżanki ze szkoły tak wspominają swoją przyjaciółkę pochodzenia żydowskiego: „Wanda, choć była Żydówką, przejęła katolickie tradycje przez szkołę, harcerstwo i stałe obcowanie ze środowiskiem katolickim. Przed wojną, w Gimnazjum uczęszczała z nami na lekcje religii, które prowadził ks. Pogorzelski”¹¹⁴.

W konkurencji religii mojżeszowej z religią katolicką, w szkołach polskich na ogół wygrywała ta druga. Dzieci, nawet nieuczęszczające na lekcje katechizmu, poznawały zwyczaje, pieśni kościelne i kolędy. Niezbyt znane i egzotyczne katolickie święta i obyczaje były dla dzieci, jak się wydaje, znacznie atrakcyjniejsze, niż trudny język hebrajski i religia żydowska, niepraktykowana na co dzień w domu. „W szkole co tydzień uczęszczałam na lekcje religii mojżeszowej. Ale

¹¹² F. Mantel, *Wachlarz wspomnień...*, s. 70.

¹¹³ M. Urban, *Polska... Polska...*, s. 20–23, 30–31.

¹¹⁴ J. Wowkonowicz-Piekarska, *Wspomnienia...*, [w:] W. Lubelska, *Listy z getta*, Warszawa 2000, s. 18.

codziennie, razem ze wszystkimi, śpiewałam modlitwę poranną *Kiedy ranne wstają zorze...* Kiedy umarł Marszałek Piłsudski brałam udział w szkolnym nabożeństwie kościelnym. Na Wielkanoc malowałam z Marysią pisanki i kleiłam łańcuchy choinkowe na Boże Narodzenie. Mimo wysiłków pana Segala nigdy nie nauczyłam się czytać po hebrajsku, ale znałam na pamięć wszystkie kolędy¹¹⁵. Chodzenie wraz z innymi dziećmi czy młodzieżą na naukę religii katolickiej zmniejszało też zapewne uczucie „odstawania” od reszty klasy. Dlatego też, być może, tak niechętnie uczęszczano na lekcje religii mojżeszowej, które to uczucie pogłębiały.

Problemem była jednak nie nauka religii, ale obowiązkowe modlitwy przed lekcjami i msze szkolne. Nawet dzieci wywodzące się z rodzin zasymilowanej inteligencji, mówiące w domu wyłącznie po polsku i nieznające nawet słowa po żydowsku, miały wówczas kłopoty z zaadaptowaniem się do środowiska czysto polskiego, katolickiego. Dla wielu żydowskich dzieci był to w szkole bardzo nieprzyjemny moment – nie śpiewając i nie modląc się, czuły się wyobcowane, natomiast gdy uczestniczyły w modlitwach, czuły, że nie powinny tego robić. Tymczasem niektóre szkoły polskie pozwalały dzieciom żydowskim nie uczestniczyć w modlitwie, inne wymagały, by byli na niej obecni wszyscy uczniowie, a nieliczne domagały się nawet brania czynnego udziału w modłach. Wywoływało to konflikty między władzami szkolnymi a dziećmi. „Doszłam do przekonania, że w nic nie wierzę, a ponieważ nasza wychowawczyni uczyła nas zawsze postępować według własnego przekonania, przestałam razem ze wszystkimi śpiewać modlitwę poranną *Kiedy ranne wstają zorze*. [...] Obniżono mi za to stopień ze sprawowania i wychowawczyni Sz. – Żydówka zresztą, wezwała mamusię na rozmowę. [...] Po powrocie mamusia prosiła mnie, bym się podporządkowała wymaganiom i nagięła się do dyscypliny szkolnej [...]”¹¹⁶. Dla wielu dzieci, i to nawet czujących się Polakami, kłopotliwe były również symbole wiary w klasach szkolnych: „W każdej klasie mieli krzyże, na których wisiał Jezus z krwawiącym sercem, rękami i stopami. Musieliśmy na to codziennie patrzeć”¹¹⁷.

Uczestnictwo w mszach na początek i koniec roku czy z okazji uroczystości państwowych sami zainteresowani czasem opisują jako traumatyczne przeżycie, czasem jako drobną, ale jednak dotkliwą niedogodność. Przez te kilka dni w roku dzieci żydowskie czuły się wyobcowane, „inne” od swoich kolegów, z którymi zazwyczaj miały doskonałe kontakty. Szczególnie dotyczyło to szkół czysto

¹¹⁵ K. Winięcka (I. Wilder), *Od Stanisławowa do Australii*, Cieszyn [b.r.w.], s. 48–49.

¹¹⁶ S. Zylbersztajn, *A gdyby to było wasze dziecko?...*, s. 19.

¹¹⁷ F. Wahl, [w:] *Pamiętam każdy dzień...*, s. 55.

polskich, gdzie w klasie byli pojedynczy uczniowie pochodzenia żydowskiego. Uczennica państwowego gimnazjum Marii Konopnickiej w Warszawie, gdzie na kilkaset uczennic były tylko dwie Żydówki, wspomina: „Przez wiele lat całe moje życie koncentrowało się na szkole. Miałam tu przyjaciółki i ulubione nauczycielki [...] byłam popularna, byłam lubiana i czułam się na właściwym miejscu. Tylko przez jeden dzień, na początku roku szkolnego, byłam inna. Kiedy klasy z orkiestrą, śpiewem i sztandarami szły do kościoła, nie wiedziałam co robić? Iść ze wszystkimi? Wśród koleżanek było mi miło i wesoło, ale w kościele, podczas nabożeństwa, kiedy wszyscy klęczeli, ja jedna stałam. Nie chciałam się wyróżniać i właśnie dlatego wystawiałam się na pokaz. W następnym roku już siedziałam w domu. Osamotniona i smutna. Ale kiedy nazajutrz przyszedłam do szkoły, koleżanki dziwiły się i pytały: – Dlaczego nie przyszaś? Wtedy jeszcze myślałam, że różnię się od nich tylko tym, że mam taki problem, którego one nie mają. Ale przez jeden dzień w roku... Nie było z czego robić wielkiej sprawy!”¹¹⁸.

Trzeba jednak podkreślić, że nie wszystkim to przeszkadzało. Chłopiec, którego odebrano po tygodniu ze szkoły hebrajskiej, gdyż między innymi uskarżał się właśnie na konieczność modłów w nieznanym języku, wspomina polskie gimnazjum: „Nauka rozpoczynała się zbiorową modlitwą, prowadzoną przez profesora, na którego przypadała planowana lekcja. [...] Podśmiewaliśmy się niejednokrotnie z tego, że jeden z nauczycieli łaciny, profesor Abraham Rotbaum [sic], też prowadził ranną modlitwę przed swoją lekcją... ale zwyczaj był zwyczajem i nikt nie oponował przeciwko Żydowi prowadzącemu katolicką modlitwę poranną”¹¹⁹. Gimnazjum wymagało także, by w niedzielę Żydzi szli razem ze szkołą do kościoła, chociaż nie musieli wchodzić do środka. Autor pisze, że on sam wiele razy wchodził do środka i nikt nie miał nic przeciwko temu. Podobnie inny pamiętnikarz wraz z klasą odmawiał katolickie modlitwy. „Byłem w tej szkole jedynym Żydem. Przed lekcjami odmawiano tam *Ojczy nasz*, a po nauce *Zdrowaś Maryjo*, więc i ja z innymi dziećmi te modlitwy odmawiałem”¹²⁰. Jednak w tym wypadku późniejsze nawrócenie mogło wpłynąć na pewne zafałszowanie wspomnień – trudno księdzu, piszącemu pamiętnik dla swego zakonu, przyznać się do niechęci do katolickiej modlitwy.

Nie jest łatwo wyciągać jednoznaczne wnioski z jednostkowych wspomnień, ale paradoksalnie wydaje się, że tam, gdzie Żydzi nie byli wyłączani z modlitwy

¹¹⁸ M. Szelestowska, *Lubię żyć...*, s. 11–12.

¹¹⁹ M. Dunwill, *Trzy kolory...*, s. 42.

¹²⁰ Daniel Maria od Najświętszego Serca Pana Jezusa (O. Rufeisen), *Połąknąłem haczyk...*, s. 28.

i mszy – choć można to uznać za pogwałcenie wolności wyznania – czuli się lepiej, jako członkowie zbiorowości, niż tam, gdzie nie uczestniczyli w tych ważnych dla szkoły momentach¹²¹.

A więc nie tylko antysemityzm – którego, jak widać, w ogóle w niektórych szkołach nie było – ale także własne, subiektywne poczucie odrębności mogło stanowić problem dla uczniów szkół polskich.

Innym problemem, poruszonym przez niektórych byłych uczniów szkół polskich, była kwestia przynależności do organizacji młodzieżowych, przede wszystkim do harcerstwa. W tym wypadku religia mojżeszowa stanowiła barierę, która stosunkowo często uniemożliwiała przystąpienie do upragnionej organizacji. Kłopotów nie mieli uczniowie pochodzenia żydowskiego, ale ochrzczeni, bowiem liczyła się tylko wyznawana religia. Tych harcerstwo przyjmowało bez problemu¹²².

Nie ulega wątpliwości, że im bardziej zasymilowany był dom, tym lepsze wspomnienia ze szkoły polskiej. Autorzy pamiętników, którzy szybko zostali zaakceptowani przez klasę i mieli wielu kolegów, podkreślają dwa istotne czynniki, dla których wcale nie odczuwali antysemityzmu lub spotykali się z nim stosunkowo rzadko. Po pierwsze, istotna była perfekcyjna znajomość języka polskiego, nieczynienie błędów językowych, a przede wszystkim brak typowego akcentu. Drugim elementem, rzadziej podkreślanym, był wygląd: „Chodziłam do szkoły im. św. Jadwigi. [...] Byłam w dobrych stosunkach ze wszystkimi dziewczynkami. [...] Nie odczuwałam zbyt wiele antysemityzmu. Od czasu do czasu byłam nazywana Żydówką. Nie miałam akcentu jidysz, mówiłam płynnie po polsku i nie miałam specjalnie semickich rysów, więc zostałam zaakceptowana”¹²³.

Dzieci z zamożnych domów posyłano czasem do polskich szkół powszechnych właśnie w celach wychowawczych, aby zetknęły się z rówieśnikami z różnych środowisk. Niektóre rodziny dostosowywały się nawet do typowych obyczajów – np. bardzo zamożny dziadek (skądinąd praktykujący Żyd) kupował prezenty dla wszystkich dzieci ze szkoły na mikołajki: „W dniu św. Mikołaja jeździliśmy do szkoły bryczką, jechał z nami Święty Mikołaj z paczkami dla dzieci: biednych i bogatych, polskich, żydowskich, ukraińskich – które z nami chodziły do szkoły”¹²⁴.

¹²¹ W. Dunwill, *Trzy kolory...*, s. 41–42.

¹²² E. Halpern, *Z burzliwego wieku. Wspomnienia*, Kraków 1998, s. 15.

¹²³ G. Krebs-Seifer, [w:] *Pamiętam każdy dzień...*, s. 88.

¹²⁴ E. R. de Peller, *Do nieba pójde w pierwszej kolejności*, [w:] *Dzieci Holocaustu mówią...*, t. 2, s. 117.

W polskich szkołach zawiązywały się klasowe przyjaźnie – nawet między Żydami a młodzieżą o wyraźnie narodowych poglądach. Zaskakująco wielu autorów wspomina, że w szkolnych przyjaźniach polityka odgrywała niewielką rolę. Janusz Peltz opisuje swoją scysję z antysemitką nastawionym profesorem polskiego gimnazjum. Usłyszawszy kolejną uwagę zerwał się z ławki i krzyknął: „Co profesor powiedział? Ja jestem mojżeszowego wyznania i razem z tym dobrym Polakiem. Profesor jest łajdakiem i prowokatorem”. Nauczyciel podbiegł do niego krzycząc: „Precz z klasy”, na co Peltz rzucił w niego kałamarzem – i trafił. Oczywiście do szkoły wezwano ojca, zagrożono tzw. wilczym biletem. Ale w momencie, gdy dyrektor chciał już oznajmić o wyrzuceniu ze szkoły, przyniesiono mu pismo, w którym koledzy ucznia opisali prawdziwy przebieg zajęcia, przy czym jednomyślnie potępili profesora geografii. List podpisali wszyscy uczniowie, łącznie z tymi wywodzącymi się z domów o wyraźnie endeckich poglądach. Skończyło się na symbolicznym przeniesieniu do innej szkoły na jeden semestr¹²⁵.

Jeszcze większe problemy miały osoby z rodzin wprowadzie mówiących po polsku i znających polską kulturę, ale pochodzących z innych środowisk. Chłopiec z Kalisza, który przeprowadził się do wujostwa do Warszawy i został posłany do polskiej szkoły powszechnej, tak opisuje swoje zderzenie z inną, jak się okazało, kulturą: „W szkole powszechnej przechodziłem wszystko to, co musi przejść dzieciak ze szkoły kaliskich syjonistów i z domu, w którym ojciec opowiada o państwie dla Żydów po obu stronach Jordanu. Chrzest bojowy w szkole im. Kościuszki był dla mnie oczywiście szokiem. Nawet gdy się śpiewa z matką pieśni o kalinie i o Stachu, co nie wrócił z wojny, nawet kiedy się przed Wigilią odwiedza ze służącą żłóbki w kościołach, to jednak nie to samo, co rozpocząć dzień od modlitwy, kiedy żegnają się krzyżem [...]. Uczeń Żyd stoi wtedy z głową pochyloną, czeka, aż to się skończy. Po pewnym czasie modlitwa nie stanowiła już dla mnie problemu, ale na początku przeżyłem wstrząs. Moi nowi koledzy nie byli wrodzy, jednak na pewno niedelikatni i nadto ciekawi. Okazało się, że jestem jedynym Żydem w klasie. Potem okazał się jeszcze jeden, tyle że swoje żydostwo ukrywał, a w lekcjach religii nie brał udziału (»bo ja jestem ewangelik«). Jego siostra chodziła na lekcje katechizmu z katolikami, więc to udawanie się wydało. Ale tymczasem jedynym Żydem byłem ja. I kiedy trzeba było przebrać się na gimnastykę, koledzy postanowili zobaczyć narzeczcie, jak »to« naprawdę wygląda. Nie dałem się oglądać. Zdaje się, że jednego kopnąłem, tak potem powiedział. Po powrocie do domu dostałem

¹²⁵ J. Peltz, *Pamiętać, ale nie rozpamiętywać*, [w:] *Z kroniki utraconego sąsiedztwa...*, s. 173.

histerycznego płaczu [...]. Następnie oświadczyłem, że wracam do Kalisza. Pieszo”¹²⁶.

Dzieci wywodzące się z domów, w których asymilacja dopiero się rozpoczęła, przede wszystkim z tych, w których mówiono po żydowsku, choć potomstwo chciano już kształcić po polsku, miały poważne kłopoty w szkołach powszechnych i gimnazjach. Problemy zaczynały się już w momencie startu, a wiązały się z niedostateczną znajomością języka, obcym akcentem, niezajomością pewnych reguł. Mimo korepetycji bardzo zdolny chłopiec miał kłopoty w dostaniu się do polskiego gimnazjum we Lwowie, a następnie dosyć szybko zrezygnował z nauki w nim, tłumacząc to brakami w opanowaniu materiału, choć – jak wynika z tekstu – w domu musiał go jednak z korepetytorem przerobić. „Okazało się, że nie byłem dostatecznie przygotowany, szczególnie z języka polskiego, gdyż naszą mową codzienną w domu był język żydowski. Porządnie się tym przejąłem, tym bardziej, że niektórzy moi koledzy i koleżanki, którzy intelektualnie niżej stali ode mnie, szczególnie katolicy, egzamin zdali. Z początku przez kilka tygodni chodziłem do gimnazjum, ale gdy zauważyłem, że ta cała nauka jest mi wiadoma, a powtarzanie tego w sposób monotony nudzi mnie bardzo, wypisałem się ze szkoły i pojechałem do domu. Tutaj znowu przyjąłem korepetytora i przerabiałem klasę drugą i trzecią, aby z końcem roku 1922/23 zgłosić się do egzaminu do klasy czwartej. [...] Materiał szkolny przerabiałem według programu żydowskiego gimnazjum we Lwowie, gdzie był też obowiązkowy język hebrajski, gdyż w gimnazjach państwowych dało się wyczuć pewne akcenty antysemityczne”¹²⁷.

Oczywiście, najtrudniej było dzieciom, które żydowscy rodzice wysyłali do szkół polskich, aby tam dopiero zdobyły świeckie i polskie wykształcenie. Czasem te decyzje starszych były dla dzieci niezrozumiałe. Chasydzki ojciec Juliana Strykowski zadecydował, że jego dzieci – i syn, i córka – będą się kształcić w polskich szkołach. Wierząca matka udawała, że nie wie, iż egzamin pisany był w sobotę. Ale zetknięcie się ze szkołą, z nowymi obyczajami było dla Strykowskiego przerażające. Nie wiedział, jak się zachować, odstawał wyglądem i ubiorem od kolegów: „odprowadził mnie ubrany po chasydzku ojciec. [...] Nie wiem jak to godził ze swą radykalną i bezkompromisową ortodoksją religijną. [...] Już pierwszy dzień w klasie przyniósł problemy. Ten krzyż na ścianie, a ja, bezbożnik, z gołą głową! [...] Na domiar złego nauczycielka zaczęła lekcję pacierzem, który chłopcy za nią powtarzali, a ja stałem z opuszczoną głową, jak

¹²⁶ J. Y. Remetz, *Wspomnienia...*, s. 19–20.

¹²⁷ B. Milch, *Testament*, Warszawa 2001, s. 25.

winowajca. [...] Byłem jedyny w klasie z pejsami. Niedużymi, ale widocznymi. Koledzy Polacy ciągnęli mnie za włosy. Wyśmiewali mnie, bo to było dla nich śmieszne, a zarazem obraźliwe. Byłem niejako ofiarą hecy religijnej. Bardzo chciałem być jak inni ostrzyżony. Siostra to wyczuła. [...] Zaprowadziła mnie do fryzjera i kazała mu obciąć pejsy, nie całkiem, ale aby zostawił lekko widoczny ślad. I rytuałowi stało się zadość. Matka załamała jednak ręce, a ojciec udawał, że tego nie spostrzega. Nie dostałem spodziewanego lania [...]. Nauczycielka [...] nazywała się Apfelgrün. [...] Jadała na przerwie bułeczki z masłem i z szynką. Trefny posiłek był rzeczą przerażającą¹²⁸. Jak widać, zarówno dziecko, jak i rodzice skłonni byli do daleko idących ustępstw, wręcz złamania pewnych zasad religijnych, aby dostosować się do reguł szkoły polskiej.

Na ogół uczniowie-Żydzi w polskich szkołach mieli dobrą opinię – uznawani byli za wzorowych. Jak słusznie zauważył Adam Schaff, nie wynikało to z ich specjalnych zdolności, ale z tego, że mieli większe trudności w późniejszym życiu – aby się wybić musieli być lepsi. (Jak twierdzi, najlepszy na to dowód to fakt, że w Izraelu młodzież jest normalna i nie chce się uczyć)¹²⁹.

Niewątpliwie, poznawanie odmiennych zwyczajów, dostosowywanie najpierw wyglądu, potem zachowania do polskich kolegów musiało być wstępem do asymilacji. Nawet jeśli uczeń z tradycyjnej rodziny chodził po południu do chederu, szybko orientował się, że dotychczas znane zwyczaje nie są jedynymi, że istnieje inny świat, różniący się nie tylko językiem i ubiorem, ale także normami społecznymi. Wywoływało to konflikt – młody człowiek musiał być kimś innym przed południem, a kimś innym po południu i w domu rodzinnym. Często szkoła polska wygrywała tę rywalizację, szczególnie gdy w miarę dorastania dom rodzinny tracił na znaczeniu. Trzeba też pamiętać, że wymagania polskiego gimnazjum (np. nakaz pisania w sobotę) powodowały, iż uczeń albo musiał żyć z poczuciem stałego grzechu, albo dokonać sporego wyłomu w swoich religijnych zasadach, a więc w swoim żydowskim świecie¹³⁰.

Czasem asymilacja – a już na pewno akulturacja – pod wpływem szkoły była błyskawiczna. Mała córka rabina, którą ojciec uczył już studiować Torę, została wysłana do pierwszej klasy szkoły powszechnej. Choć początkowo w ogóle nie знаła języka, błyskawicznie się go nauczyła i szkoła stała się dla niej miejscem przyjemnym. Najlepszym dowodem asymilacji jest fakt, że pamiętnik tej dziewczyny został napisany w języku polskim¹³¹.

¹²⁸ J. Strykowski, *Ocalony na Wschodzie...*, s. 27–29.

¹²⁹ A. Schaff, *Pora na spowiedź...*

¹³⁰ I. Stein, *Epitafium*, Warszawa 1988.

¹³¹ Eter, [w:] *Awakening lives...*, s. 381.

Szkoły hebrajskie

Motywy wysyłania dzieci do szkoły hebrajskiej były różne, ale niemal nigdy religijne. Pierwszym była oczywiście chęć przygotowania młodzieży do życia w Palestynie, wychowanie w duchu syjonistycznym. „Jeśli rodzice posyłałi swoje dzieci do Hebrajskiego Gimnazjum, to oznacza, że mieli tendencje syjonistyczną” – stwierdza Natan Gross¹³². Bywało, że kierowano się względami rodzinnymi (ortodoksyjni dziadkowie łożyli na naukę lub ostro sprzeciwiali się szkole polskiej).

Czasem też posyłano do szkół hebrajskich z innych powodów – nie dlatego, że widziano przyszłość w emigracji, ale po to, aby nie posyłać dziecka do szkoły polskiej, którą bojkotowano lub też obawiano się antysemityzmu. Bywało i tak, że rodzice wysyłałi dziecko z wyboru do szkoły polskiej, ale po dostrzeżeniu przejawów antysemityzmu przenosili do szkoły hebrajskiej¹³³. „Do pierwszej klasy poszedłem przy ulicy Józefińskiej [...], to była szkoła Świętej Anny czy Świętej Agnieszki. Chodziłem tam dwa tygodnie i ponieważ miałem nieprzyjemności na tle antysemickim, już w wieku siedmiu lat, ojciec postanowił zabrać mnie z tej szkoły i posłał mnie do gimnazjum hebrajskiego”¹³⁴. Czasem okazywało się, że aby posłać dziecko do polskiego gimnazjum, potrzeba znajomości lub protekcji, a to wielu rodziców uważało za upokarzające¹³⁵. Wobec tego, że szkoła z językiem żydowskim, jak wspominałam, nie wchodziła w grę – pozostawała tylko hebrajska. Do takiej właśnie trafił Adam Schaff. „Jako akt protestu przeciwko pogromowi, inteligencja żydowska Lwowa postanowiła założyć dla swych dzieci prywatną szkołę z językiem wykładowym hebrajskim [...]. Było to coś zupełnie nowego, zarówno z punktu widzenia asymilacyjnych poprzednio tendencji inteligencji żydowskiej w wielonarodowym kulturalnie Lwowie [...], jak również sięgnięcia do hebrajskiego języka wykładowego w szkole laickiej [...]”¹³⁶. Jak wspomina autor, szkoła wychowała go w kulturze dwujęzycznej. Dodatkowym motywem wysłania go tam był jej niezwykle wysoki poziom i stawiane wymagania. Oprócz polskiego i hebrajskiego uczono łaciny, greki i niemieckiego, a w domu Schaff miał dodatkowo angielski i francuski. Uczęszczał też do konserwatorium do klasy fortepianu.

¹³² N. Gross, [w:] A. D. Pordes, I. Grin, *Ich miasto...*, s. 165.

¹³³ M.in. M. Goldman, [w:] *ibidem*.

¹³⁴ Z. Nathan, [w:] *ibidem*, s. 260–261.

¹³⁵ D. Aleksandrowicz (R. Aleksandrowicz), [w:] *ibidem*, s. 70.

¹³⁶ A. Schaff, *Pora na spowiedź...*, s. 15.

Na bardzo interesujący i chyba dość często występujący faktycznie powód – choć raczej niedostrzegany przez dzieci i rzadko pojawiający się we wspomnieniach – zwróciła uwagę dziewczyna z inteligentnej rodziny z Tarnowa. Rodzina była zasymilowana, zupełnie niereligijna i posłanie jej do gimnazjum hebrajskiego było dla dziecka zagadkowe. „Nie wiem, dlaczego rodzice posłali mnie do hebrajskiej szkoły [...] chyba było w tym trochę snobizmu, bo była to dość wysoko płatna szkoła”¹³⁷. To powód, który rzeczywiście mógł być dosyć istotny. Na pewno wielu rodziców – zarówno żydowskich, jak i polskich – wybierało szkoły prywatne, elitarne, o wysokim poziomie. W przypadku rodzin żydowskich mogła być to szkoła hebrajska, wybierana nie ze względu na jej „żydowskość”, ale na poziom nauczania. Szczególnie wówczas, gdy dostanie się do dobrych polskich gimnazjów było utrudnione.

Dzieci z zasymilowanych (lub nawet niezbyt zasymilowanych, ale też już nie tradycyjnych) domów nie zawsze dobrze czuły się w hebrajskich szkołach. Uczęszczało do nich bowiem wielu uczniów z religijnych, niezasymilowanych rodzin. Przystosowanie się do obyczajów panujących w innym kulturowo i religijnie środowisku było trudne. Bywało, że zachowanie dzieci wychowanych areligijnie i w kulturze polskiej wywoływało falę oburzenia i nietolerancji wśród pozostałych uczniów: „nie miałam pojęcia co wolno Żydom jeść, a czego nie wolno. I oto któregoś dnia w gimnazjum, kiedy [...] po zjedzonym w bufecie śniadaniu wróciłam do klasy, zobaczyłam, że chłopak, z którym zawsze siedziałam w ławce, usiadł jako trzeci gdzie indziej. [...] weszła nauczycielka i kazała mu wrócić na swoje miejsce. Odmówił, oświadczając, że ze mną siedzieć nie będzie. [...] nikt z klasy nie zgodził się na to sąsiedztwo. Okazało się, że popełniłam ciężki grzech: na śniadanie kupiłam sobie w bufecie kanapki z kiełbasą i szklankę kakao [...]. Ogłoszono mi bojkot. [...] zwracając rodzicom, oświadczyłam, że noga moja w tym gimnazjum więcej nie zostanie”¹³⁸.

Bardzo podobne wspomnienia miał wywodzący się z ortodoksyjnej rodziny chłopiec, którego wysłano do szkoły hebrajskiej Tarbutu, nieszczególnie religijnej. Barię okazał się język i obyczaje. Autor byłby w szkole całkowicie osamotniony, gdyby nie inny chłopiec, który jak on „był w podobnej sytuacji, to znaczy przyszedł ze średnio zamożnego domu, gdzie na co dzień używano języka polskiego i nie praktykowano ograniczeń religijnych. [...] Już sam początek pierwszej lekcji obu nam nie odpowiadał, jako że zaczynano od modlitwy, której żaden z nas nie znał i nigdy nie odmawiał, a poza tym nie byliśmy odpo-

¹³⁷ M. Melchior, *Zagłada a tożsamość...*, s. 86.

¹³⁸ E. Gessen, *Drogi, których nie wybieramy...*, s. 12.

wiednio wyposażeni do takiej sytuacji, nie mieliśmy nakrycia głowy, co spowodowało małe zamieszanie. [...] Ale kiedy na początku lekcji taki za przeproszeniem bałwan-nauczyciel [...] zwrócił się do nas po hebrajsku, czegośmy zupełnie nie rozumieli, nie tylko dlatego, że był to obcy język, ale także i dlatego, że w moim i mojego nowego kolegi zrozumieniu normalnym językiem porozumienia był polski, a już w specjalnych wypadkach żydowski, ale nigdy jakiś trzeci język zupełnie nieznanymi i niezrozumiałymi, zareagowaliśmy w sposób dla nas zupełnie oczywisty. Powiedziałem mu po polsku, żeby mi powiedział w normalnym języku, o co tu chodzi, bo takich różnych dźwięków, które on wydaje nie rozumiem. To był koniec świata dla tego wątpliwej wartości pedagoga. On żył w świecie języka hebrajskiego i prawdopodobnie uważał, że cały świat powinien przestawić się na ten język. A takich dwóch aroganckich łobuzów nie chciał zrozumieć”¹³⁹. Zatem próba „powrotu” do żydowskich korzeni nie powiodła się. Przeciwnie. Chłopiec znienawidził język hebrajski. W dodatku został zbojkotowany przez wszystkich kolegów i po tygodniu rodzice załamali się i przenieśli go do polskiej szkoły, gdzie czuł się znacznie lepiej. Jednak miało to poważne konsekwencje – gdy zaczął uczęszczać do polskiego gimnazjum, wprawdzie zyskał kolegów, ale stracił dziadka – wnuk przestał dla niego istnieć.

Bywało też inaczej. Po pierwszym okresie obcości, gdy dzieci z polskiej szkoły podstawowej musiały nauczyć się żyć w zupełnie nowym środowisku, posługiwać innym językiem, w gimnazjach hebrajskich zaczynał następować proces dysymilacji. Dotyczyło to zazwyczaj dzieci z częściowo tylko zasymilowanych rodzin, gdzie wprawdzie w użyciu był język polski, ale rodzina czuła się związana ze społecznością żydowską, często rodzice byli syjonistami. Jak wspomina jeden z krakowskich pamiętnikarzy: „Z początku czułem się trochę onieśmielony [...]. Ale później czułem się dosyć dobrze i coraz bardziej stawałem się żydowskim patriotą. To była pewna zmiana, dlatego że jak długo byłem w szkole Świętego Wojciecha, to tak długo moje korzenie były pomieszane. Były i żydowskie, żydowsko-syjonistyczne trochę, troszkę religijne, ale nie bardzo dużo, i polskie. [...] A w Gimnazjum Hebrajskim byłem już izolowany od społeczności polskiej [...]”¹⁴⁰.

Wspomnienia nie są jednak jednoznaczne. Zaskakujące mogą być różnorodne wrażenia, jakie uczniowie wynosili z tej samej szkoły. Autor wyżej cytowanych wspomnień uważał najwyraźniej gimnazjum hebrajskie w Krakowie za odizolowane od życia polskiego, wychowujące jednoznacznie w duchu syjonistycznym

¹³⁹ W. Dunwill, *Trzy kolory...*, s. 30–31.

¹⁴⁰ D. Aleksandrowicz (R. Aleksandrowicz), [w:] A. D. Pordes, I. Grin, *Ich miasto...*, s. 70.

i żydowsko-narodowym. Tymczasem inny jego uczeń, nie negując wychowania w duchu żydowskim, podkreśla jednocześnie, że uczono tam patriotyzmu polskiego, szczególnie na lekcjach języka polskiego, prowadzonych przez nauczyciela Feldhorna. Wspomina też polskie patriotyczne uroczystości i akademie, w których brała udział cała szkoła. „Wychowanie szkolne było w duchu polskiego patriotyzmu [...]. Żyło się w Polsce, było się polskimi obywatelami, czuło się po polsku i czuło się, że marszałek Śmigły-Rydz »nie odda ani guzika«. Należało się do LOPP-u, do Ligi Morskiej i Kolonialnej, do takich polskich organizacji”¹⁴¹.

Nawet uczęszczanie do szkoły czysto żydowskiej nie zawsze oznaczało brak kontaktu z kulturą polską. W wielu takich placówkach większość lekcji odbywała się po polsku, tylko przedmioty judaistyczne, historia Żydów – po hebrajsku. Oczywiście, w programie był język polski, literatura i historia Polski, a maturę zdawano w obu językach¹⁴². Jak wspomina Daniel Kac, wywodzący się z niezasymilowanej, chasydzkiej rodziny: „W Wilnie obok żydowskości, pielęgnowano też polskość. Nie do pomyślenia było, aby uczeń żydowskiej szkoły podstawowej nie recytował *Ody do młodości* albo nie znał *Ojca zadżumionych*. Polska literatura, polska poezja były bardzo bliskie żydowskiej młodzieży z Wilna”¹⁴³.

Na zakończenie warto może wspomnieć o zupełnym marginesie, szkołach więziennych. Jak wynika z badań przeprowadzonych przez Mateusza Rodaka¹⁴⁴, spore były postępy asymilacji w więzieniach, gdy przestępcy różnych narodowości zmuszeni byli dzielić te same cele i ten sam tryb życia. Do tego dochodziły jeszcze szkoły więzienne, oczywiście z polskim językiem wykładowym. Urke-Nachalnik wspomina, jak właśnie w tej szkole po raz pierwszy zetknął się z historią i kulturą kraju, w którym przecież się urodził. „Tematem odczytów była historia Polski, wciąż opowiadano nam o Marszałku Piłsudskim itp. [...] Muszę przyznać, że mnie tak samo odczyty te interesowały bardzo. Zazdrościłem tym, którzy otrzymywali książki do czytania w celi. Żałowałem, że nie umiem czytać po polsku, przez co pozbawiony jestem jedyne go przyjaciela, jakim jest książka w samotnym życiu więźnia. Postanowiłam wówczas także zapisać się do szkoły więziennej, która założona tu została na początku roku 1919. [...] Tu po raz pierwszy dowiedziałem się, że Polska miała kiedyś wielu królów i że Wisła wpada do morza”¹⁴⁵.

¹⁴¹ N. Gross, [w:] *ibidem*, s. 167.

¹⁴² R. i E. Grynfeldowie, *Gwizd życia...*

¹⁴³ D. Kac, *Koncert grany żywym*, Warszawa 1998, s. 72.

¹⁴⁴ M. Rodak, *Mit a rzeczywistość. Przestępczość Żydów w 20-leciu międzywojennym na przykładzie województwa lubelskiego*, praca doktorska, maszynopis.

¹⁴⁵ Urke-Nachalnik, *Żywe grobowce*, Łódź 1990, s. 29.

Rozdział VII

Patriotyzm, polityka

Bardzo trudno jest pisać o patriotyzmie i wyborach politycznych polskich zasymilowanych Żydów. Istnieją tego przynajmniej dwa, zupełnie różne powody. Przede wszystkim brak jest obiektywnych danych. Na podstawie wyników wyborów nie sposób stwierdzić, jaki procent zasymilowanych Żydów głosował na polskie partie polityczne – i na które partie. Nie można też zbadać procentowego udziału zasymilowanych Żydów w polskich partiach politycznych, ponieważ nie podobna, szczególnie w wypadku osób, które przyjęły chrzest, stwierdzić z pewnością, kto wywodził się z rodziny żydowskiej. Oczywiście, wiadomo, które partie przyjmowały w swoje szeregi osoby pochodzenia żydowskiego, a które nie, ale dotyczyło to w większym stopniu wyznania, a nie pochodzenia, nie było też bezwyjątkowe. Nie ulega wątpliwości, że prawica nacjonalistyczna nie życzyła sobie wśród członków własnych organizacji osób pochodzenia żydowskiego, co nie przeszkodziło jednak posłowi Stanisławowi Strońskiemu robić kariery politycznej.

Pozostaje zatem zdać się na pamięć piszących wspomnienia. I tu powstaje kolejny problem. Pamiętniki dotyczące okresu międzywojennego bardzo często, jak już wspomniałam, spisywane są przez osoby, które wtedy były dziećmi. One same wyborów politycznych nie dokonywały, mają tylko wieści „z drugiej ręki” o tym, kogo popierali rodzice i ich znajomi. Bardzo często autorzy wspomnień nie są pewni, na jakie partie głosowali rodzice, używają słów „chyba”, „zdaje się”. Lepiej orientują się w ich politycznych poglądach, ale i to nie zawsze musi być do końca prawdziwe. Przed wojną polityka nie należała do tematów, które poruszało się przy dzieciach, a już na pewno nie w wypadku, gdy o preferencjach politycznych nie należało mówić poza domem. Zatem nie było problemu, aby małe dziecko w domu dowiedziało się, że rodzice żywią kult dla Marszałka czy nawet należą do Polskiej Partii Socjalistycznej, natomiast mniej prawdopodobne było, aby zwierzano się z przynależności do KPP, choć i tak niekiedy bywało.

Krzysztof Pomian wspomina, że w domu panowała komunistyczna atmosfera, wiele mówiono o partii¹.

Możliwe jest też pewne zafałszowanie wspomnień, nawet nie zawsze świadome. Osoby, które zdecydowały się żyć w Polsce, mogą lepiej pamiętać swój przedwojenny patriotyzm, uczestnictwo w manifestacjach i świętach narodowych, niż niechęć do państwa polskiego. Ich przedwojenny patriotyzm jest bowiem uzasadnieniem dla wyboru, którego dokonali po wojnie. Większość przytaczanych pamiętników to prace opublikowane w Polsce, gdzie pewne względy wydawnicze mogły skłonić nawet do świadomego przeinaczania faktów. Jednak to ostatnie wydaje się stosunkowo mało prawdopodobne lub występuje w niewielkiej skali, ponieważ wspomnienia o przedwojennym polskim patriotyzmie znajdują się także w książkach wydanych poza granicami Polski.

Drugi problem – oprócz braku danych i ich niepełnej wiarygodności – to kwestia ich interpretacji przez autorów opracowań. Nie da się ukryć, że mit „żydokomuny” zdaje się ciągle jeszcze przenikać na karty niektórych książek. Dlatego też bez w pełni wiarygodnych liczb nie sposób stwierdzić, ile z uogólnień jest prawdziwych, a ile wynika z uprzedzeń i stereotypów.

Poglądy polityczne

Jedna kwestia nie ulega wątpliwości. Zasymilowani Żydzi, poza pewnymi, nielicznymi wyjątkami, mieli poglądy znacznie bardziej lewicowe i liberalne niż ogół społeczeństwa. W porównaniu z wcześniejszym okresem widać nasilenie tej tendencji po I wojnie światowej.

Poglądy nie zawsze oznaczały przynależność partyjną, czasem ograniczały się tylko do sympatyzowania z danym kierunkiem czy oddawania głosów na tę, a nie inną partię. Przynależność organizacyjna była jednak dość częsta albo po prostu lepiej zapamiętywana przez piszących, którzy wiedzieli, do jakich organizacji należeli członkowie rodziny i znajomi, nie pamiętają natomiast, na kogo głosowali.

Stosunkowo wielu pamiętnikarzy już w młodości wstępowało do różnego typu organizacji, wywodziło się ze znanych i często aktywnych politycznie rodzin. Jednak to także nie musi świadczyć o dużym zaangażowaniu środowiska. Liczbę osób działających na polu polityki sztucznie „podwyższa” fakt, że właśnie

¹ *Zobowiązała mnie tradycja rodzinna* [rozm. z prof. Krzysztofem Pomianem], [w:] M. Bajer, *Blizny po ukąszeniu...*, s. 142–143.

z takimi ludźmi przeprowadza się rozmowy, wywiady, pisze ich biografie. Przykładem może być tu Lidia Ciołkoszowa, której obecność w życiu politycznym były powodem przeprowadzenia z nią wywiadu-rzeki².

Żydzi o poglądach konserwatywnych, przywiązani do tradycji i religii, asymilowali się znacznie rzadziej, niż ci, dla których tradycja i religia nie były ważne. A to jeden z wyznaczników lewicowości i liberalizmu.

Wcześniej, w okresie zaborów, możliwe były, choć oczywiście nieczęsto, także inne wybory polityczne. Jeden z przedwojennych pamiętnikarzy był wiceprezesem koła narodowo-demokratycznego w Stanisławowie, będąc jednocześnie prezesem gminy żydowskiej. We wspomnieniach Samuel Nebenzahl opisuje swoją pracę w stronnictwie. Zakładał z kolegami Sokoła, Drużyny Bartoszone, a jednocześnie działał w środowisku żydowskim. Dodaje przy tym: „Wszędzie, równoległe szła akcja wśród Żydów, którzy z reguły popierali kierunek narodowy polski”³. Stwierdza: „chciałem stać się pomostem, po którym miały żydowskie masy przejść do obozu narodowego”⁴. Bezpośrednio po I wojnie do Stanisławowa sprowadził rabinów o zbliżonych poglądach. „Zabawiano się potem nieraz wspomnieniami o rabinie [...] jako o największym wszechpolaku, który ze stanowiska ludności żydowskiej, jako handlującej, wypowiedział się za Polską od Kamieńca Podolskiego po Wilno i od Płoskirowa do Cieszyna i Gdańska”⁵.

W okresie międzywojennym już trudniej wyobrazić sobie Żyda-endeke, choć jak widać, istnieli tacy wcześniej. Zatem asymilując się, Żydzi wchodzili wyłącznie do środowisk, które były skłonne przyjąć i zaakceptować „innych”, czyli raczej do lewicowych liberałów niż prawicowych konserwatystów. To jeszcze umacniało ich wcześniejsze orientacje polityczne. Dlatego też dzieci zazwyczaj wspominają, że rodzice (raczej ojciec, niż matka) mieli lewicowe poglądy. Słonimski pisał: „Ojciec mój wierzył w Polskę niepodległą i socjalizm. Wychowany byłem w duchu patriotycznym, o ile w ogóle można nazwać mój tryb życia wychowaniem”⁶. Podobne wspomnienia o ojcu i wychowaniu snuje Stefan Morawski: „Ojciec był poglądów umiarkowanie lewicowych – uwielbiał Abramowskiego, miał wszystkie jego prace, nigdy nie omieszkał przypomnieć, że ideologia *Przedwiośnia* buduje wizję najlepszej z możliwych Polski [...]”⁷.

² L. Ciołkoszowa, *Spojrzenie wstecz...*

³ S. Nebenzahl, *Przesąd a prawda...*, s. 11.

⁴ *Ibidem*, s. 24.

⁵ *Ibidem*.

⁶ A. Słonimski, *Alfabet wspomnień...*, s. 213.

⁷ S. Morawski, *Kto-m zaczął?*, [w:] *Losy żydowskie...*, s. 86.

Niektórzy podkreślają jeszcze jeden aspekt „postępowości” zasymilowanego środowiska żydowskiego. Byli to ludzie żyjący między dwoma światami, kulturami, systemami wartości. Nie mogli bezrefleksyjnie przyjąć pewnych prawd, danych od dziecka, dla nich znacznie więcej idei i starych prawd było względne i musiało stale ulegać weryfikacji. To skłaniało raczej ku poglądom liberalnym niż konserwatywnym. Jak pisze jedna z autorek: „Do roku 1939 wychowywałam się w układowych warunkach w rodzinie utrzymującej tradycje żydowskie oraz w rodzinie matki z tradycjami chrześcijańskimi. Te dwa światy zrobiły ze mnie człowieka postępowego [...]”⁸.

Trzeba też pamiętać, że często wybory polityczne związane były z buntem wobec dotychczasowego sposobu życia, sprzeciwem przeciw wartości rodziców i społeczności żydowskiej, z której się wywodzono. Tym bardziej nowe wybory nastawione były na odejście dostatecznie daleko od własnego środowiska, a więc czasami dość przypadkowe. Młody człowiek wybierał partię, kierunek nie tylko dlatego, że akurat ich ideologia najbardziej mu odpowiadała, ale dlatego, że była dostatecznie inna i daleka od tego, co znał dotychczas, obiecywała lepsze życie i lepszy świat. „W żydowskich rodzinach w Polsce kształtowały się różne idee i czyny. Przebijały mury żydowskiego świata, zamkniętego w sobie przez długie pokolenia, a teraz otwierającego się na świat zewnętrzny. Młodzi rzucali się na wszystko: na ateizm, na liberalizm, na komunizm i na trockizm, na idee bundowskie i syjonizm; na wszystkie idee i na wszystkie opcje ideowe. Niektórzy ze skrajnej potrzeby bycia wśród dokonujących rewolucji, inni – z dążenia do dobrego życia, a w żydowskim świecie również idee były elementem dobrego życia”⁹.

Lewica

Polityka i rozmowy o niej były czasem nieodłącznym elementem dnia codziennego, tematem rodzinnych opowieści. Wiele dzieci wychowywało się w domach, gdzie przynależność polityczna rodziców wpłynęła na kształt i dalsze losy rodziny. Rodzice Zdzisława Przygody poznali się w 1905 r. jako działacze PPS, razem roznosili bibułę, przez co ojciec nie dostał się na medycynę¹⁰. Brat innego pamiętnikarza był jednym z organizatorów strajku szkolnego w 1905 r.¹¹

⁸ L. Kwaśniewska, *Matka Polka, ojciec Żyd*, [w:] *Losy żydowskie...*, s. 23.

⁹ D. Schereibaum, *Na szczyt...*, s. 209.

¹⁰ Z. Przygoda, *Niezwykłe przygody...*

¹¹ L. Tyszka, *Sukcesy i klęski jednego życia*, Londyn 1984.

Rodzice Ireny Krzywickiej poznali się i wzięli ślub w więzieniu – oboje skazani za działalność w PPS, potem spędzili parę lat na Syberii. Ojciec w czasie śledztwa wydał kilka osób. Ze względu na okoliczności został zrehabilitowany, jednak do końca życia był bojkotowany przez środowiska PPS na emigracji i dlatego, rozżalony, wstąpił do Bundu. Krzywicka określa matkę jako przedstawicielkę „socjalistycznej bohemy”¹².

Atmosfera domowa musiała mieć duży wpływ na dzieci. Irena Krzywicka od najwcześniejszych lat chciała zapisać się do PPS, mimo nacisków ojczyma, działacza Bundu, który wolał, aby wybrała jego organizację. Jednak Bund był organizacją żydowską, nie odpowiadał więc wychowanej w polskiej kulturze autorce. „Uważałam się za socjalistkę i chciałam koniecznie i natychmiast zmienić świat. Do Bundu, ku zmartwieniu Nyka, nie mogłam i nie chciałam przystąpić. Nie znałam języka jidysz, nic mnie nie łączyło ze społecznością i kulturą żydowską”¹³.

Dla większości osób ze starszego pokolenia zetknięcie z polityką nastąpiło jeszcze przed I wojną. One same albo ktoś z ich rodziny należeli do organizacji politycznych, zazwyczaj lewicowych lub lewicujących, jako dzieci byli świadkami i zapamiętali wydarzenia z 1905 r. Aleksander Wat wspomina: „Moi bracia namiętnie dyskutowali o Nietzschem, Marksie, Przybyszewskim – najstarszy był esdekiem [...] drugi [...] był pepesowcem. Ja prowadziłem w 1905 na podwórzu swój oddział malców z czerwoną chorągiewką, śpiewając *O cześć wam panowie, Na barykady, Krew naszą długo leją kaci*. Gdy przyprowadzono brata skrwawionego [...], była to pierwsza krew przelana, którą widziałem. Ojciec i siostra uratowali się pamiętnego dnia na placu Teatralnym pod trupami”¹⁴.

Często głównym motywem wyboru była lewicowość organizacji, a nie narodowość jej członków, a nawet nie szczegółowy program polityczny. Jedna z pamiętnikarek należała jeszcze w szkole do Haszomer Hacair, potem obracała się w środowisku lewicujących działaczy akademickich, aż wreszcie skończyła w KPP – i na skutek tego w więzieniu¹⁵.

Oczywiście wśród pamiętnikarzy i ich rodzin znajdują się nie tylko członkowie PPS. Czasem wybierano socjalizm, ale jednocześnie partie, do których należeli Żydzi. Zapisywano się do sekcji żydowskiej Polskiej Partii Socjalno-Demokratycznej czy też do partii czysto żydowskiej – Bundu.

¹² I. Krzywicka, *Wyznania gorszycielki...*

¹³ *Ibidem*, s. 69.

¹⁴ A. Wat, *Dziennik bez samogłosek...*, s. 148.

¹⁵ M. Melchior, *Zagłada a tożsamość...*, s. 81.

Jeśli chodzi o sekcję żydowską PPSD, to należało do niej wielu zasymilowanych Żydów. „Byli to spolonizowani inteligencji żydowscy, przeważnie nie władający językiem żydowskim, którzy od dawna utracili kontakt z żydowskimi masami pracującymi. Niebawem wyparci zostaną przez młodszą generację inteligencji żydowskiej, wywodzącej się ze sfer rzemieślniczych i warstw pośrednich, stojących bliżej ludu. Wprawdzie po opuszczeniu szkół i uniwersytetów żyli już w kręgu kultury polskiej, ale nie utracili jeszcze kontaktu z żydowskim ludem, z którym porozumiewali się w ich żydowskim języku”¹⁶.

Stosunkowo dużo osób należało do Bundu, choć pewien problem był ze znajomością – a właściwie brakiem znajomości – języka jidysz. I tak ojciec Aliny Margolis-Edelman nie mówił ani słowa po żydowsku, ale był członkiem tej organizacji. Wobec tego artykuły i przemówienia pisał po polsku, a potem dawał je do tłumaczenia na język żydowski¹⁷. To nie był przypadek odosobniony. Inny z działaczy Bundu specjalnie uczył się języka żydowskiego, aby móc dotrzeć do jego szeregowych działaczy. „Wychowany w całkowicie spolonizowanym, patriotycznym domu powstańca 1863 r. Nikodema Grossera – Sławek – poświęci swe krótkie życie walce o sprawy proletariatu żydowskiego jako jeden z czołowych działaczy Bundu. Nauczył się języka żydowskiego, by przemawiać i pisać dla najbardziej prześladowanych i wyzyskiwanych mas żydowskiej biedoty”¹⁸.

Przynależność do KPP jest najtrudniejsza do przeanalizowania, między innymi ze względu na zideologizowanie tematu. Opinie autorów na temat przynależności Żydów do KPP zmieniają się nie na skutek nowych odkryć naukowych, lecz zmian ideologicznych i ustrojowych. Mamy okresy, w których autorzy sztucznie powiększają lub pomniejszają znaczenie udziału Żydów w tej partii. Aby nie ułatwić sprawy, czynią to z dwóch pozycji – żydowskich (Żydzi należeli do KPP, a więc byli dobrymi patriotami; Żydzi nie należeli do KPP, właśnie dlatego, że byli patriotami; Żydzi, którzy należeli do KPP nie byli już Żydami itd.) i nie-żydowskich (Żydzi należeli do KPP, a więc byli zdrajcami). Najrzadszy jest motyw pierwszy, oczywiście występujący tylko w pracach wydanych przed 1989 r. I tak na przykład Aleksander Pakentreger podkreśla rolę Żydów w kaliskiej KPP, stwierdzając, że odegrali w niej dominującą rolę¹⁹. Nie da się też ukryć, że po 1989 r. piszący wspomnienia nie zawsze mają ochotę

¹⁶ H. Piasecki, *Sekcja żydowska PPSD i żydowska partia socjalno-demokratyczna 1892–1919/20*, Wrocław 1982, s. 7–8.

¹⁷ A. Margolis-Edelman, *Ala z elementarza...*

¹⁸ C. Budzyńska, *Strzępy rodzinnej sagi...*, s. 41–42.

¹⁹ A. Pakentreger, *Żydzi w Kaliszu...*

wspominać o komunistycznych sympatiach rodziny. Do wyjątków należy tu biografia rodziny Lederów, pod wymownym tytułem *Czerwona nić*, poruszająca właśnie problemy przynależności do partii komunistycznych²⁰. Perypetie członków swojej rodziny należących do organizacji komunistycznych opisuje też Krzysztof Teodor Toeplitz²¹.

Jednak problem jest trudny chyba przede wszystkim ze względu na najbardziej złożone motywy, które skłaniały mniej lub bardziej zasymilowanych Żydów do zapisania się do tej partii. Pewnym uproszczeniem wydaje się stwierdzenie Adolfa Rudnickiego, że młodzież z bardziej zasymilowanych domów wybierała bardziej umiarkowane kierunki lewicowe, ci ze słabiej się asymilujących, ciągle jeszcze pozostających raczej pod wpływem środowiska żydowskiego – KPP. „Dwa skrzydła artystów pochodzenia żydowskiego, jedni z domów polskich, drudzy z domów, gdzie mówiono w jidysz. Dwa te skrzydła różnią się pod każdym względem, książki mówią to wyraźnie, chemia różna, personaż różny. Pierwsi są polscy z akcentami żydowskimi tu i ówdzie, drudzy z polskimi akcentami tu i ówdzie. [...] Domy pierwszych dostarczały członków partiom narodowym, socjalistom, z drugich domów – szli do komunistów. Z drugich domów szli do komunistów także dlatego, iż, jak wierzyli, problem żydowski da się rozwiązać tylko w skali świata”²².

Należeli do KPP robotnicy, inteligencja, było trochę dzieci bardzo zamożnej burżuazji, z których część sama o sobie mówi, że uprawiała „salonowy komunizm”. „No tak, a ja przed wojną byłam komunistką. [...] Organizacja była, rzecz jasna, nielegalna. Więc dla mnie, jedynaczki z dobrego domu, to wszystko było bardzo podniecające. Ja byłam taka salonowa komunistka”²³.

Dlaczego kwestia jest tak skomplikowana? Ponieważ oprócz motywów ideologicznych występują co najmniej trzy niewykluczające się przyczyny wstępowania do partii komunistycznej. Jeden z nich to właśnie chęć przynależności do partii polskiej, jako potwierdzenie swojej asymilacji – może nie do całego, katolickiego społeczeństwa polskiego, ale do polskiego środowiska, dla którego nie jest ważna narodowość i pochodzenie. Przy czym należy brać pod uwagę, że asymilacja z biegiem lat stawała się coraz trudniejsza. Żydzi, nawet ci, którzy chcieli wrosnąć w społeczeństwo polskie, nie byli w nim dobrze widziani. Drogą do asymilacji paradoksalnie mógł okazać się komunizm. „Żydzi, nielubiani we Lwowie ani przez Polaków, ani przez Ukraińców [...], mieli trojaki wybór:

²⁰ S. i W. Lederowie, *Czerwona nić*...

²¹ K. T. Toeplitz, *Rodzina Toeplitzów. Książka mojego ojca*, Warszawa 2004.

²² A. Rudnicki, *Rogaty Warszawiak*..., s. 37.

²³ Rozmowa z Lubą Gawisar, [w:] A. Grupińska, *Po kole*..., s. 150.

nadzieję na demokrację, to znaczy na tolerancję dla religijnych lub w ogóle »innych«, albo trudną, pełną antysemitycznych barier, asymilację do polskości, emigrację, czyli w zasadzie syjonizm [...], także z przeszkodami [...] i radykalny program pełnego równouprawnienia (o tym, co się działo w Moskwie nie mieli bladego pojęcia i zresztą w napiętej, antysemitycznej atmosferze Lwowa się tym nie interesowali) czyli ostrą lewicę, na lewo od zygzakowanej PPS, a właściwie komunizmu”²⁴.

Po drugie, wstąpienie do KPP stanowiło tak samo zdecydowane zerwanie z ortodoksyjnym środowiskiem żydowskim jak chrzest. Żyd-komunista w oczach wierzących Żydów nie był już Żydem. „Wstąpienie do Polskiej Partii Komunistycznej, nielegalnej w okresie międzywojennym, oznaczało wolę całkowitego zerwania zarówno z tradycyjnym światem żydowskim, jak i ze społeczeństwem polskim w jego tradycyjnym kształcie. Zaangażowanie się w partię komunistyczną jawiło się działaczom żydowskim jako jedyne konkretne wyjście, aby przezwyciężyć narodowe i klasowe antagonizmy”²⁵. Przynależność do tej partii oznaczała więc w gruncie rzeczy nie tylko wybór pewnej opcji politycznej, ale w nie mniejszym stopniu wyjście ze środowiska ortodoksyjnego, środowiska rodziców, a przede wszystkim zerwanie z religią, gminą, obyczajami. „W ruchu komunistycznym działali głównie ludzie młodzi, którzy opowiadali się za wprowadzeniem nowego porządku społecznego. Były to bardzo odważne decyzje, albowiem związanie się z ruchem komunistycznym powodowało ich wyrzucenie poza gminę żydowską”²⁶.

Dla wielu rodziców-Żydów przystąpienie dzieci do partii komunistycznej było osobistą klęską. Nie ze względu na niewłaściwy wybór opcji politycznej, ale właśnie ze względu na to, że w ten sposób dzieci demonstracyjnie przestały być Żydami. Jeden z młodych Żydów – członków KPP powrócił do swego miasteczka już śmiertelnie chory na gruźlicę. „Na łożu śmierci wyraził życzenie żeby go nie grzebano w tachrichim [...], a zawiniętego w czerwony sztandar i żeby nad grobem nie odmawiać kadisz [...], a odśpiewać *Międzynarodówkę*. Sprawił ból rodzicom i wywołał zgorszenie w miasteczku, uważano bowiem, że Żyd, który staje się komunistą, przestaje być Żydem. Jego niecodzienne żądania nie zostały zresztą spełnione”²⁷. Inny autor, który razem z niemal całym swoim rodzeństwem wstąpił do partii komunistycznej, wspomina, jak negatywnie zareagowała na to tradycyjna społeczność żydowska, oskarżając o zdradę nie

²⁴ L. Unger, *Intruz*, Warszawa 2001, s. 15.

²⁵ A. Kurc, *Język, kultura, a tożsamość żydowska*, [w:] *Literackie portrety Żydów...*, s. 312.

²⁶ W. Kubiak, *Żydzi w Lubrańcu. Z dziejów Lubrańca*, Włocławek 2002, s. 70.

²⁷ M. Rudawski, *Mój obcy kraj?...*, s. 38.

tylko jego, ale i ojca. „Wybucho skandal. Grozi mi ekskomunika, tzn. chajrem. Zostaję pozbawiony pracy. Również Ojciec jest bojkotowany przez środowisko i zarzuca mu się złe wychowanie dzieci”²⁸.

Kolejny element, który mógł zachęcić do wstępowania w szeregi komunistów, to niesprecyzowana tożsamość narodowa, połączona z niechęcią do dokonywania jednoznacznego wyboru. Nie deklarować jednoznacznie swojej narodowości mogli, a przynajmniej wydawało im się, że mogli, członkowie KPP. To, co mogło odstręczyć Żydów o sprecyzowanej świadomości narodowej od komunizmu, dla tych, którzy nie chcieli dokonywać jednoznacznego wyboru, było zaletą. „Wprawdzie ruch komunistyczny nie uznawał istnienia narodu żydowskiego i potępiał separatyzm żydowski nawet w wydaniu Bundu, jednakże rzucane przez niego hasła sprawiedliwości społecznej, likwidacji wszelkich form wyzysku i ucisku w przyszłym ustroju socjalistycznym zyskiwały mu uznanie wśród radykalnie nastawionej młodzieży żydowskiej”²⁹.

A więc wykorzystywano przynależność do partii, by wyzwolić się, przynajmniej w gronie towarzyszy partyjnych, od uciążliwego wyboru. Można było bowiem uznać teorię o internacjonalizmie i jedności robotniczej, która zacierała więzy narodowe. „Z chwilą, gdy zostałem zaszczepiony komunistyczną doktryną, czułem się wyobcowany z obu wspólnot narodowych – zarówno polskiej, jak i żydowskiej. Uważałem się za członka wspólnoty robotniczej, tak polskiej jak żydowskiej”³⁰. Także Julian Strykowski stwierdza, że dla wielu Żydów, bardziej czy mniej zasymilowanych (w tym także dla niego) komunizm był panaceum na antysemityzm. Sam, jako członek partii komunistycznej, nie czuł się ani Żydem, ani Polakiem, tylko kosmopolitą. Jednak podkreśla, że inaczej było z osobami zasymilowanymi już w dzieciństwie. Te, wstępując do partii komunistycznej, nie przestawały czuć się Polakami. „Skrzywdziłbym polskich komunistów pochodzenia żydowskiego, nie mających z żydostwem nic wspólnego, którzy od dzieciństwa czuli się Polakami, gdybym przemilczał, że uważali się za polskich patriotów”³¹. Był to wybór negatywny – nieprzynależności do żadnej narodowości, potwierdzany zresztą przez oba społeczeństwa.

Jeśli chodzi o ideologię, to wielu autorów wskazuje, że dla Żydów, zwłaszcza asymilujących się, najatrakcyjniejszym elementem komunizmu była nie walka

²⁸ B. Moszkowicz, *Na spotkanie rzeczywistości...*, s. 29.

²⁹ H. Majecki, *Orientacje polityczne ludności żydowskiej Białegostoku w okresie międzywojennym*, „Białostocczyzna”, 1993, nr 2, s. 46.

³⁰ A. Kowalski, *Kochałem ją nad życie. Wspomnienia byłego komunisty*, Schlossberg–Rosenheim [1986], s. 349.

³¹ J. Strykowski, *Ocalony na Wschodzie...*, s. 83.

o równość materialną, ale – przynajmniej oficjalnie propagowane – niezauważanie różnic narodowościowych i dążenie do świata, w którym rewolucja zmiecie lojalność narodową, zastępując ją lojalnością klasową. Jak pisze Rafael Scharf, ideologia ta była dla Żydów atrakcyjna, ponieważ obiecywała załatwienie „kwestii żydowskiej” jako jednej z niesprawiedliwości społecznych. Braterstwo ludów było niejako produktem ubocznym komunizmu³². Rewolucja zatem miała doprowadzić nie tylko do społecznej, ale może przede wszystkim do narodowej równości. „Z pewnością jednym z ważniejszych motywów wstępowania Żydów do KPP była wiara, że zwycięstwo kierunku rewolucyjnego oprócz rozwiązania szeregu problemów społecznych ostatecznie zlikwiduje także konflikty narodowościowe”³³. Osoby spoza partii często podkreślają, że młodzież żydowska, zapisując się do KPP, miała błędną wizję ideologii tej partii. „Pozostała część młodzieży, głównie tej biednej, ulegała przede wszystkim wpływom komunistycznym. Żyjąc w ciężkich, często beznadziejnych warunkach, ludzie ci jedyne rozwiązanie wszystkich swoich problemów widzieli w systemie komunistycznym. Ale o systemie tym mieli utopijne i zupełnie niezgodne z prawdą wyobrażenia”³⁴.

Wiele osób uważa, że udział Żydów w partii komunistycznej był głównie skutkiem antysemityzmu. „Nic dziwnego, że w kraju tak antysemitycznym jak Polska, wielu Żydów, zwłaszcza z szeregów inteligencji, zwróciło się ku komunizmowi. Mieli nadzieję, że wraz z upadkiem starego porządku, zaniknie również nienawiść rasowa i antysemityzm” – stwierdza Szymon Wiesenthal³⁵. Podkreśla się też rolę antysemityzmu i odchodzenia od demokracji, zarówno w Polsce, jak i na świecie, w podejmowaniu decyzji o przynależności do lewicy i do partii komunistycznych. Adam Michnik, analizując wybory ideowe Jana Kotta, pisze: „Klimat lat trzydziestych, atmosfera gęstniejącej duchoty, Polska między Hitlerem a Stalinem, a w Polsce groteskowo-brutalna dyktatura sanacyjnych pułkowników, atakowana przez obóz endecki, getto ławkowe na uczelniach. Cóż dziwnego, że młodego inteligenta z rodziny spolonizowanych Żydów ciągnęło ku lewicy?”³⁶.

³² R. F. Scharf, *Co mnie i tobie Polsko...*, s. 5.

³³ M. Przeniosło, *Żydzi w polskim ruchu komunistycznym 1918–1926 (na przykładzie województwa kieleckiego)*, „Rocznik Świętokrzyski”, 1995, ser. A – Nauki Humanistyczne, t. 22, s. 26.

³⁴ C. Zylberklang, *Z Żółkiewki do Izraela*, Akko (Izrael) 2002, Lublin 2003, s. 60.

³⁵ M. Sporrer, H. Steiner, *Wiesenthal Szymon: Niewygodny świadek historii*, Warszawa 1993, s. 34.

³⁶ A. Michnik, *Wyznania nawróconego dysydenta. Spotkania z ludźmi 1991–2001*, Warszawa 2003, s. 88.

Zdarzają się wspomnienia, w których jako motyw zapisania się do KPP występuje ideologia komunistyczna, chęć walki o równość materialną, walka z biedą. „Całe moje otoczenie do niej należało, to była kwestia dobrego tonu, a także jakiś dowód patriotyzmu. Uważałam wtedy, że jest to jedyne wyjście dla Polski, w której było tyle biedy”³⁷. Ale nie jest to wcale często podawany powód. Przeciwnie. Dotyczy też raczej starszego pokolenia, wyboru ideologicznego rodziców. Ojciec jednej z pamiętnikarek: „Za działalność w ruchu komunistycznym został wyrzucony ze szkoły. Ukończył przed wojną tylko sześć klas gimnazjum i nie miał zawodu. Później twierdził, że to bieda pchnęła go na drogę komunizmu”³⁸. Rzadko jednak takie wyjaśnienie własnego wyboru pojawia się w pokoleniu młodszym, wychowywanym w II Rzeczypospolitej.

Do KPP zapisywali się młodzi ludzie, zarówno z biedoty żydowskiej, jak i z rodzin zamożnych. Ten zastanawiający fakt można tłumaczyć lewicową atmosferą w rodzinach asymilujących się Żydów oraz – w wypadku rodzin bardziej tradycyjnych – najbardziej zdecydowanym buntem przeciw tradycyjnej społeczności żydowskiej. „Trzeba najpierw podkreślić fakt społecznej niejednorodności zaangażowanych w działalność partyjną bądź sympatyzujących z komunizmem Żydów. Otóż byli wśród nich zarówno biedacy, rekrutujący się głównie z kręgów biedoty rzemieślniczej, jak i trochę młodzieży z »lepszych domów« [...]. Niejednokrotnie też występowały one [sympatie – A.L.-C.] w kontekście konfliktu pokoleniowego między rodzicami a dziećmi”³⁹.

I wreszcie wyjaśnienie najmniej naukowe, choć niewykluczone, że objaśniające w pewnym sensie część dosyć zagadkowych wyborów – gdy do KPP zapisywali się ludzie o wcale niekomunistycznych poglądach. Jeden z byłych członków KPP stwierdza, że w środowiskach żydowskich po prostu: „Bardzo modne było należenie do KPP. Do 1932 r. w szkołach KPP nie miała wpływów, lecz później uzyskała”⁴⁰.

Niektórzy zastanawiają się, jakie właściwie wybory ideologiczne pozostawiały Żydom w niechętnej im Polsce i dochodzą do wniosku, że były trzy – syjonizm, asymilacja i skrajna lewica. Dla Żydów, którym mimo ich chęci społeczeństwo polskie nie dawało prawa do pełnego uczestnictwa, pozostawały już tylko dwie drogi – albo syjonizm, emigracja i rozpoczęcie nowego życia gdzie

³⁷ *W końcu wyszłam, zostawiając rodziców...* [rozm. z Ireną Tarłowską (właśc. Szenberg)], [w:] B. Engelking, *Na łące popiołów...*, s. 146.

³⁸ H. Grynberżanka, [w:] *Dzieci Holocaustu mówią...*, s. 156.

³⁹ W. Wiczorek, *Szkice z prowincji*, Warszawa 1968, s. 147.

⁴⁰ M. Klajman, *Pod sanacyjnymi rządami. Wspomnienia więźnia politycznego z lat 1932–38 oraz dalsze jego losy w latach 1939–1970*, Warszawa 1991, s. 32.

indziej, albo też próba takiej przebudowy istniejącego społeczeństwa, aby znalazło się tam miejsce i dla Żydów. „Komunizm dawał inną niż syjonizm odpowiedź na ten sam bolesny dylemat gnębionego narodu bez ziemi i państwa, skazanego albo na wykorzenienie, albo na biedną i nudną codzienność getta. Syjoniści proponowali radykalną odpowiedź przez emigrację [...], komuniści równie radykalną – przez rewolucyjne zburzenie niesprawiedliwego świata. Sami wyobcowani wśród niezyczliwego chłodu chrześcijańskiego otoczenia, znajdowali Żydzi w ogniu światowej rewolucji dawno oczekiwane ciepło nowej wspólnoty, połączonej nie więzami rasy bądź ciasnego nacjonalizmu, lecz wszechogarniającej idei”⁴¹.

Stereotyp Żyda-komunisty niektórzy autorzy starają się obalić. Marek Przeniosło, który dokonał szacunkowego obliczenia liczby Żydów w KPP, doszedł do wniosku, że partia ta wcale nie tak chętnie, jak by się wydawało, przyjmowała ich w swoje szeregi. Nawet tu bowiem, wbrew nadziejom Żydów, panowały uprzedzenia. „Wbrew pozorom komuniści-Polacy nie zawsze byli zwolennikami nadmiernego powiększania szeregów partyjnych o nowych członków narodowości żydowskiej. Wprawdzie oficjalnie nigdy nie starali się oni ograniczać liczby Żydów – członków KPP, ale poważnie obawiali się zdominowania swej partii przez tę mniejszość narodową. Zdawali sobie sprawę, że rozpowszechniony [...] stereotyp komunisty-Żyda nie sprzyja poszerzaniu wpływów KPP”⁴². Z innych wyliczeń wynika jednak, że Żydów w KPP było sporo. „W okręgu kielecko-radomskim w 1923 r. w KZMP [Komunistyczny Związek Młodzieży Polskiej] Żydzi stanowili 69,7% ogółu członków. W 1924 r. 72,4% i w 1931 57,8%. [...] Sporo też Żydów należało do KZMP w Zagłębiu Dąbrowskim”⁴³. Analizując dane zebrane przez samą KPP, Zbigniew Szczygielski podaje liczbę 22% Żydów w 1931 r., 26% w 1933 i ponownie 22% w 1935⁴⁴. Warto też zauważyć, że inna była struktura zawodowa członków KPP – Polaków i Żydów. Wśród uczestników zjazdów tej partii (od II do VI – 1923–1932 r.), liczba pracowników umysłowych systematycznie i bardzo wyraźnie spadała – od 61% na II zjeździe do 23,8% na zjeździe VI, podczas gdy wśród Żydów biorących udział w zjazdach tendencja spadkowa, choć także wyraźna, jednak była nie tak silna – 85,7% na II zjeździe i 60,9% na zjeździe VI⁴⁵. Można by to tłumaczyć właśnie

⁴¹ J. Surdykowski, *Duch Rzeczypospolitej*, Warszawa 2001, s. 242.

⁴² M. Przeniosło, *Żydzi w polskim ruchu komunistycznym...*, s. 26.

⁴³ J. Grzywna, *Polski i żydowski ruch oświatowo-kulturalny w środowisku robotniczym województwa kieleckiego (1918–1939)*, Kielce 1991, s. 100.

⁴⁴ Z. Szczygielski, *Członkowie KPP 1918–1938 w świetle badań ankietowych*, Warszawa 1989, s. 90.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 89.

tym, że do KPP wstępowali lepiej wykształceni, zasymilowani Żydzi, którzy znali przynajmniej niezły język polski. Przez wiele osób komunizm był wręcz nazywany „czerwoną asymilacją”⁴⁶.

Syjonizm

Oczywiście, nawet dla osób zasymilowanych, a w każdym razie posługujących się wyłącznie językiem polskim i żyjących w kręgu polskiej kultury, pozostawał jeszcze syjonizm. Jest to jedno z najbardziej zaskakujących zjawisk okresu międzywojennego – połączenie głębokiej asymilacji, polskiego patriotyzmu i syjonizmu. Tak było w zasłużonej dla polskośći rodzinie Feldblumów. Wiele jest zbliżonych do siebie wspomnień dzieci z rodzin syjonistycznych, a jednocześnie zasymilowanych: „ojciec dbał o nasze wychowanie lojalnego Polaka przy szabatowych świecach. Tęsknota za Izraelem, nadzieja związana z Ziemią Obiecana, uczyniła go zwolennikiem ówczesnego ruchu syjonistycznego [...]”⁴⁷. Można zrozumieć zaskoczenie autorki opracowania o Jakubie Appenzlak, która pisze: „Gdy blondyn o niebieskich oczach pisze w młodzieńczym poemacie: »O mowo polska! Mowo Mickiewicza i Norwida / Ty jesteś także moją mową« – trudno uznać go za przeciętnego Żyda i typowego syjonistę”⁴⁸ – ale na tle wielu pamiętników nie jest on syjonistą aż tak nietypowym⁴⁹.

⁴⁶ S. Rogoziński, *Moje szczęśliwe życie...*

⁴⁷ R. Eldar, *Wstrząsnąć filarami świątyni*, Łódź 2004, s. 14.

⁴⁸ J. Godlewska, *Polski Żyd. Jakub Appenzlak jako krytyk teatralny*, „Pamiętnik Teatralny”, 1992, z. 1–4, s. 127.

⁴⁹ Może warto przytoczyć tu parę wierszy, które są dowodem na to, że wielu syjonistów było ludźmi głęboko zasymilowanymi, polskimi patriotami, rozdartymi między miłość do starej i do wymarzonej ojczyzny.

Maurycy Schlanger, *Wyznanie moje*

Dziś piszę po polsku.

Bo po polsku dzień jasnym pomrukiem mnie wita,

po polsku muza gra na harfie eolskiej,

po polsku wędną bzy, po polsku pachnie żyto. [...]

Kiedyś, za rok, za dwa, za niedługo

pożegnaj was, białe brzozy i irysy

i pójdę tam, na Wschód. [...]

Dziś rozdarty między dwie kultury,

dziś zakłęty w dwa języki,

jutro scałuję mchy Świętego Muru,

jutro zachłysnę się ojczystym krzykiem.

Lecz póki palmy nie rzucą cienia menory

na moją radosnym znojem przepojoną – głowę,

Nawet dzieci, z których mieli wyrosnąć osadnicy w Palestynie, czasem wychowywane były w polskiej kulturze i w polskim języku. Stanisław Vincenz, zwiedzając przed wojną żydowski, syjonistyczny dom sierot, był zszokowany, gdy stwierdził, że dzieci, choć doskonale mówiły po hebrajsku, między sobą i z gośćmi rozmawiały po polsku, „a szczyt wszystkiego, jeden z uczniów oddeklamował ułożony przez siebie wiersz marzycielski o kraju Izraela, oczywiście po polsku. [...] Mówiłem do dra Schaffa: »Gdzie właściwie jesteście? Między ludźmi jakiej narodowości?«”⁵⁰. Młodzież z żydowskich szkół wydawała pisemka w języku polskim. W jednym z nich na pierwszej stronie opublikowano wiersz o Palestynie, rozpoczynający się słowami: „Tam ojczyzna nasza leży”⁵¹. W innym deklarowano, że pismo będzie uwzględniać przede wszystkim zagadnienia żydowskie, co nie przeszkadzało, że zredagowano je całkowicie w języku polskim⁵².

Czasem wspominający swoje przedwojenne wybory pamiętnikarze sami nie mogą dziś zrozumieć, jak mogli łączyć te dwa zupełnie różne uczucia – przywiązanie do Polski, do języka i kultury, z syjonizmem, marzeniem o Palestynie. „Moje poglądy nie były skryształizowane. Z jednej strony chciałam iść na polonistykę, myślałam, że jak skończę szkołę, to pójdę na polonistykę. Ale z drugiej strony, chciałam pojechać do Izraela! Nie wiem, jak bym to połączyła [...]”⁵³.

smutny będę i chory
ja – polski poeta, hebrajski niemowa.

Maurycy Szymel, *Dwie ojczyzny*
Ojczyzny dwie – dwie ziemie i dwa nieba
Dał sercu los w wędrówce pokutniczej –
A jedną tylko, jedną wybrać trzeba
Na hardy trud, na dumne, ciężkie życie. [...]
Lecz chociaż nocą wzywa głos Jeremiad,
Czyni mnie rośny świt pastuszym grajkiem –
Dała mi słodycz słów piastowska ziemia
I małe, polskie niezapominajki.
Lecz wiem, że pójdę, że zbuduję chatę białą,
Gdzie obok winnic będzie polski klon wyrastał;
Gdybym wpadł w rozchwiej wspomnień oszalała,
Niech przyjdzie nocą cień białego Piasta.

[w:] *Międzywojenna poezja polsko-żydowska...*, s. 456, 264.

⁵⁰ S. Vincenz, *Tematy żydowskie...*, s. 47–48.

⁵¹ „Z ławy szkolnej. Miesięcznik młodzieży żydowskiej szkół średnich we Włocławku”, 1922, nr 3–4, s. 1.

⁵² „Życie uczniowskie. Pismo żydowskiej uczącej się młodzieży”, 1922, Lublin.

⁵³ M. Akavia (M. Weinfeld), L. Shinar (L. Weinfeld), [w:] A. D. Pordes, I. Grin, *Ich miasto...*, s. 58.

Syjonizm – jako polityczny wybór osób z rodzin zasymilowanych, nie był jednak aż tak zaskakujący, jak się na pozór wydaje. Jak stwierdza J. Grabiec: „Na miejscu »strudzonych i zmęczonych« asymilatorów wystąpili syjoniści i ci wrogowie asymilacji propagowali swe hasła – po polsku. [...] Był to największy triumf asymilacji...”⁵⁴. O dwoistości oddziaływania syjonizmu pisze Bohdan Halczak: „Czynnikiem hamującym asymilację ludności żydowskiej były silne wpływy ugrupowań syjonistycznych. Oddziaływanie tego czynnika było jednak niejednoznaczne. Syjoniści przeciwstawiali się ortodoksyjnej tradycji żydowskiej. Pośrednio przyczyniali się zatem do niwelowania różnic pomiędzy społecznością polską i żydowską. [...] Emigrowały jednak jednostki o najsilniej ugruntowanej świadomości narodowej [...]. Do pozostania w Rzeczypospolitej były bardziej skłonne jednostki konformistyczne, o słabszym poczuciu odrębności narodowej, stanowiące naturalne zaplecze procesów asymilacyjnych”⁵⁵.

Jeszcze bardziej wpływ syjonizmu na asymilację podkreśla Leszek Hońdo: „Nasilające się objawy identyfikacji z kulturą polską będą miały miejsce nawet wśród syjonistów, których trudno było o to posądzić”. I jako dowód cytuje odezwę z 1914 r., świadczącą o polskim patriotyzmie syjonistów: „Wreszcie nadszedł czas, kiedy naród żydowski może wykazać swoją wielką sympatię i podziw dla polskiego narodu, który podjął walkę o wolną i niepodległą Polskę. [...] Z zapartym tchem śledzimy bieg wydarzeń i z podziwem spoglądamy na zwycięski marsz żołnierzy polskich [...]. Z cnego serca życzymy sukcesów i szczęścia tej bohaterskiej kampanii”⁵⁶.

Dla osób wywodzących się ze spolszczonych rodzin syjonizm był zazwyczaj wyrazem buntu. Antysemityzm stawiał pod znakiem zapytania wybory rodziców. Oni bowiem próbowali być Polakami i mimo najszczerzych chęci nie udało im się. Jak stwierdza we wstępie do pamiętników Apolinarego Hartgłasa Jolanta Żyndul, droga od asymilacji do syjonizmu była wręcz charakterystyczna dla pierwszego pokolenia działaczy syjonistycznych, nie tylko zresztą w Polsce⁵⁷. Sam Hartglas tłumaczy chętnie przyjmowanie idei syjonistycznych przez zasymilowanych Żydów jeszcze inaczej – tym, że asymilanci byli najbardziej zeuropeizowani i najinteligentniejsi spośród polskich Żydów i jako tacy lepiej niż pozostali zrozumieli konieczność posiadania własnego

⁵⁴ J. Grabiec, *Wilhelm Feldman, jako publicysta i działacz społeczny*, [w:] *Pamięci Wilhelma Feldmana...*, s. 72.

⁵⁵ B. Halczak, *Publicystyka narodowo-demokratyczna...*, s. 77.

⁵⁶ L. Hońdo, *Stosunki polsko-żydowskie na przykładzie rady miasta Tarnowa 1867–1918*, [w:] *Ze sobą, obok siebie...*, s. 165.

⁵⁷ J. Żyndul, *Wstęp*, [w:] A. Hartglas, *Na pograniczu...*, s. 7.

państwa⁵⁸. Wobec narastającego antysemityzmu i poczucia odrzucenia zasymilowani Żydzi szukali innej drogi, miejsca, w którym byliby całkowicie akceptowani. Rodzice często nie pochwalali takich wyborów, nie bardzo rozumiejąc, dlaczego dzieci chcą wrócić do środowiska, z którego oni z trudem się wyrwali. Rodzice Józefa Lewandowskiego, wywodzący się ze środowiska chasydzkiego, byli może nie całkowicie zasymilowani, ale w każdym razie spolszczeni (ojciec prenumerował „Kurier Poranny”, znał na pamięć całego *Pana Tadeusza*), posłali syna do szkoły dla dzieci żydowskich z polskim językiem wykładowym. Gdy ten wspomina swoje środowisko, stwierdza: „Wśród młodego pokolenia niemal niepodzielnie panował syjonizm. Kierunki zakładające, że Polska jest ziemią ojczystą, były w zaniku”⁵⁹. Dziewczynka z innej, w dużym stopniu zasymilowanej rodziny, w której mówiono po polsku i regularnie uczęszczano na przedstawienia do Teatru im. Słowackiego, w wieku 13 lat wstąpiła do organizacji syjonistycznej, a jej brat skończył prawo i wyjechał do Palestyny⁶⁰.

Wielu zasymilowanych rodziców protestowało lub nawet zabraniało przynależności do organizacji syjonistycznych. Pewną dziewczynkę zaproszono na zbiórkę „Szomru”. Mimo że bardzo jej się podobało, rodzice zakazali dalszego udziału. „Na zbiórkach dowiedziałam się, że pochodzę ze starego, kulturalnego narodu, że ludzie mego wyznania doszli do wysokich stanowisk i mieli duży wkład w naukę i kulturę. Krajem naszej przyszłości miała być Palestyna. [...] Moi rodzice pochodzili z pobożnych rodzin, ale atmosfera domu była asymilacyjna. Matka uznała, że szkoda czasu na organizacyjne zbiórki. Zakaz zakończył kilka miesięcy rozwoju i towarzystwa, którego mi brakowało”⁶¹.

Czasem zwrot ku syjonizmowi był efektem przypadku. Ktoś ze znajomych należał do organizacji i namówił do wstąpienia, ktoś przeczytał ogłoszenie, spotkał się ze zwolennikami organizacji syjonistycznej. Bywało, że z przypadku wynikało głębokie zaangażowanie. Jak pisze Anka Grupińska o jednym z uczestników powstania w getcie: „Henocho (Heniek) Klajnwajs [...] urodził się w 1917 w Warszawie. Wychował się w bogatej zasymilowanej rodzinie. Przypadkiem trafił do Gordonii i stał się fanatykiem Erec Israel”⁶².

Jednak – przynajmniej tak wynika z wydanych pamiętników – syjonizm znacznie częściej wybierała młodzież z rodzin nieinteligentnych. Młodzież z do-

⁵⁸ A. Hartglas, *Na pograniczu...*, s. 51.

⁵⁹ J. Lewandowski, *Moja Atlantyda...*, s. 64.

⁶⁰ R. Fleishman-Seidman, [w:] E. Isakiewicz, *Ustna harmonijka...*, s. 145.

⁶¹ M. Slowes, *Moje trzy życia...*, s. 15–16.

⁶² A. Grupińska, *Odczytanie Listy...*, s. 86.

mów inteligenckich raczej wiązała się z lewicą – czy było tak w rzeczywistości, czy tylko taki obraz znajduje się w pamiętnikach, trudno stwierdzić.

Do dziś wiele osób zastanawia się, co mogło być przyczyną tak zaskakujących – i w gruncie rzeczy sprzecznych ze sobą – wyborów politycznych. Jedna z nich, może z pewną dozą racji, odpowiada na to pytanie. Jej zdaniem przyczyną rozpowszechniania się syjonizmu wśród osób zasymilowanych mogła być po prostu dalekowzroczność. Ludzie ci orientowali się, że stoją na krawędzi katastrofy, że wreszcie może nastąpić jakiś wybuch – i albo sami przygotowywali się do emigracji, albo w tym kierunku wychowywali dzieci⁶³.

Inne (chyba najbardziej prawdopodobne) wyjaśnienie, to niechęć osób, które wybierały jednocześnie asymilację i syjonizm, do bycia mniejszością. Jak wspominają swą ciotkę przedwojenne mieszkanki Krakowa: „Ciocia Hania chodziła do parku Jordana [...]. Kiedy tak siedziałyśmy [...] to ciocia Hania absolutnie nie chciała, żeby rozpoznano, że jest Żydówką. [...] Absolutnie! A z drugiej strony, była syjonistką! Ona była taka: albo, albo. Albo być we własnym kraju, albo jak nie, to się asymilować”⁶⁴.

Inny pamiętnikarz tłumaczy gorący patriotyzm ojca (wspomina, że domu były dwie flagi, które wywieszano na balkonie z okazji wszystkich świąt państwowych) i jego przynależność do organizacji syjonistycznej faktycznym brakiem sprzeczności między tymi opcjami⁶⁵. Nie było jeszcze wówczas państwa Izrael – a więc nie było mowy o konflikcie przynależności czy lojalności państwowej.

Jest to jeden z niewielu wypadków, kiedy wyraźnie widać różnicę między pamiętnikarzami z Polski i z Izraela. Niemal wszyscy przedwojenni mieszkańcy Krakowa, którzy teraz mieszkają w Izraelu, stwierdzają, że przed wojną wywodzili się z domów o sympatiach syjonistycznych i należeli do różnego typu organizacji⁶⁶. Jest to prawdopodobne, bo rzeczywiście wybrali później Izrael jako swój kraj. Z drugiej strony, możliwe jest także, że bardziej niż inni zapamiętali ten właśnie element swojego życiorysu, podkreślają przynależność do organizacji syjonistycznych, pomijając inne, ponieważ wykazuje to konsekwencję ich drogi życiowej.

Można też zastanowić się, czy pewne założenia syjonizmu nie doprowadzały – bez takich uprzednich zamiarów – do asymilacji. Takim elementem mogło być wzywianie do porzucania języka jidysz na rzecz hebrajskiego. Prawdą jest

⁶³ S. Adler (R. Kührneich), [w:] A. D. Pordes, I. Grin, *Ich miasto...*, s. 23.

⁶⁴ M. Akavia (M. Weinfeld), L. Shinar (L. Weinfeld), [w:] *ibidem*, s. 63.

⁶⁵ T. Schenirer, [w:] *Ibidem*, s. 276.

⁶⁶ A. D. Pordes, I. Grin, *Ich miasto...*, *passim*.

też, że zasadnicza większość Żydów hebrajskiego nie znała, a jeśli nawet znała, to tylko w tym zakresie, jaki był potrzebny do odbywania praktyk religijnych. Nie był to język codzienny, do użycia w domu. W rezultacie hasło porzucania języka żydowskiego okazało się dosyć chwytlive, przechodzenia na hebrajski – nie. A więc zamiast jidysz zaczynano używać polskiego. Nawet sporo szkół syjonistycznych miało jako wykładowy język polski. Czyli zwalczanie jidysz przez syjonistów mogło prowadzić do polonizacji.

Asymilatorzy

W pierwszych latach II Rzeczypospolitej istniały jeszcze, już wówczas nieliczne, grupy asymilatorów⁶⁷. Większość należała do małych i rozproszonych organizacji. W tym wypadku nie ma co analizować motywacji, które skłaniały do zapisywania się do takich zrzeszeń. Można jednak zastanawiać się, czy do końca prawdziwa jest opinia Wacława Wierzbieńca, że: „Organizacje asymilatorskie [...] były tylko jednym z wielu przejawów akulturacji i asymilacji środowisk żydowskich w okresie dwudziestolecia międzywojennego [...]”⁶⁸. Przede wszystkim, jak sam autor podkreśla, takie stowarzyszenia były już od końca XIX w. w odwrocie. Inny, nigdzie nieporuszany problem, to pytanie, czy przynależność do organizacji asymilatorskich w okresie zaborów oznaczała taką samą postawę, jak w okresie II Rzeczypospolitej. Nie ulega wątpliwości, że w czasie zaborów akces do takiej grupy dowodził polskich uczuć narodowych, chęci przynależności do narodu polskiego (a nie np. do rosyjskiego, niemieckiego czy austriackiego). Inaczej sprawa wyglądała w okresie niepodległości. Wówczas zapisanie się do organizacji – wprawdzie asymilatorskich, ale żydowskich – oznaczało pozostawanie „pomiędzy”, asymilację niepełną, częściową przynajmniej deklarację przynależności do narodu żydowskiego. Czy wobec tego przynależność do tych grup mogła być dobrym wyznacznikiem asymilacji jednostki? Raczej nie. Można ją traktować w większym stopniu jako deklarację polityczną, dążenie do asymilacji mas żydowskich, jednak niewątpliwie uwaga jest tu zwrócona w dużym stopniu na kwestię żydowską, ona leży w centrum zainteresowań. A to jest pewnym wskaźnikiem, że asymilacja była jednak niecałkowita – o ile przyjmuje się ówczesne założenie, że nie można przynależeć równocześnie do dwóch narodów.

⁶⁷ O pewnych elementach programu asymilatorskiego w rozdz. *Asymilacja – dobra czy zła*.

⁶⁸ W. Wierzbieniec, *Organizacje żydowskie o charakterze asymilatorskim we Lwowie w okresie II Rzeczypospolitej*, [w:] *Żydzi i judaizm...*, s. 139.

Asymilatorzy w okresie międzywojennym w większym stopniu zainteresowani byli programem asymilacji mas żydowskich, ich uobywatelnieniem, niż własną asymilacją, która uważali za dokonaną. Prowadzili kursy języka polskiego, występowali w sejmie w obronie ludności żydowskiej.

Jednak od początku niewielka grupa zwolenników asymilacji, niemal zanikła w latach trzydziestych na skutek rosnących tendencji nacjonalistycznych w obu społeczeństwach. Pojęcie Żyda-Polaka dla obu stron przestawało być do przyjęcia.

W wielu wspomnieniach powtarza się motyw rozbieżności wyborów politycznych w jednej rodzinie. Osoby, które zerwały z tradycyjnym środowiskiem żydowskim, nie mogły powtarzać drogi politycznej swoich rodziców i krewnych. Przyjmowały własne opcje, co powodowało, że wśród nawet najbliższych można było znaleźć ludzi o diametralnie różnych przekonaniach: „ojciec sympatyzował z PPS, a stryj był w Bundzie, siostra nieco komunizowała. [...] W naszej rodzinie byli przedstawiciele chyba wszystkich kierunków politycznych. Syjoniści różnego rodzaju. [...] Miałem w rodzinie pepeesowców, bundowców, trockistę. Był nawet miłośnik Mussoliniego!” – tak opisuje swoich bliskich jeden z autorów wspomnień⁶⁹. Inna pamiętnikarka wspomina: „Ojciec był PPS-owcem, mój wujek tradycyjnym Żydem, nie takim pobożnym z pejsami, ale przestrzegał wszystkich tradycji, świętował w święta, był uczony w Piśmie [...]”⁷⁰, a Jan Garewicz pisze: „Mogę znaleźć wśród tych licznych przodków najrozmaitsze zainteresowania oraz wszelkie możliwe opcje polityczne – od endecji do komunizmu”⁷¹. Ta wielość wyborów wynikała z zerwania z tradycją i wydaje się charakterystyczna dla środowiska zasymilowanych Żydów.

Organizacje młodzieżowe

Zaskakująco wielu pamiętnikarzy z całkowicie zasymilowanych rodzin zapisywało się do organizacji politycznych w nieoczekiwanie wczesnym wieku. Lidia Ciołkoszowa stwierdza, że zainteresowała się PPS już w wieku 15–16 lat. Jednak jej pochodzenie miało tu, jak się wydaje, spore znaczenie. Ciołkoszowa dodaje bowiem zaraz, że jako Żydówka nie mogła należeć do ZHP, gdzie przyjmowano tylko chrześcijan. Wynika z tego, że jej zainteresowanie socjalizmem, a przede wszystkim przynależność do kółka młodzieży pepeesowskiej w pewnym

⁶⁹ K. Zybert, *Nie dobity*, [w:] *Losy żydowskie...*, s. 399.

⁷⁰ M. Klain, [w:] E. Isakiewicz, *Ustna harmonijka...*, s. 180.

⁷¹ *Zostałem bez niczego* [rozm. z prof. Janem Garewiczem], [w:] M. Bajer, *Blizny po ukąszeniu...*, s. 9.

stopniu było wynikiem niemożności uczestnictwa w organizacji typowo młodzieżowej, pozbawionej akcentów politycznych. Zasymlowana młodzież (poza syjonistami) nie miała właściwie swoich organizacji, co wiele osób odczuwało bardzo boleśnie. O nieprzyjęciu do zuchów wspomina także Alina Margolis-Edelman. Cała klasa zapisała się do zuchów, tymczasem na dwa dni przed wręczeniem chust starsza harcerka oświadczyła, że Alina nie może należeć, bo nie jest katoliczką. Ojciec wprawdzie obiecał zapisać dziecko do „innego” harcerstwa, ale nigdy nie spełnił obietnicy⁷². Podobnie Irena Roth Pipes poczuła się po raz pierwszy w życiu dyskryminowana, kiedy odrzucono jej prośbę o przyjęcie do harcerstwa – to spowodowało także wzmożenie niechęci do i tak nie lubianej szkoły⁷³.

Z przynależnością do ZHP nie miały kłopotu dzieci z katolickich rodzin pochodzenia żydowskiego. Piotr Słonimski należał do 23. Warszawskiej Drużyny Harcerskiej, jednak wystąpił z harcerstwa w 1938 r., bo nie podobała mu się państwotwórcza ideologia i popieranie generała Franco⁷⁴.

W tym samym czasie, gdy dzieci katolickie zapisywały się do ZHP, a dzieci żydowskie do własnych drużyn harcerskich (np. Ciołkoszowa wspomina, że w Łodzi powstały Drużyny Harcerskie im. Tadeusza Kościuszki, które przyjmowały młodzież wyznania mojżeszowego), to jednak osoby o niesprecyzowanym poczuciu narodowym nie bardzo znajdowały dla siebie miejsce. Do harcerstwa nie chciano ich przyjmować, do organizacji żydowskich same nie chciały się zapisywać⁷⁵. To mogło skłaniać bardzo młodych ludzi do wstępowania do tych partii i organizacji, zazwyczaj lewicowych, które dawały poczucie przynależności. Tego problemu nie miały dzieci z rodzin mniej zasymlowanych, które często zapisywały się do młodzieżowych organizacji syjonistycznych⁷⁶.

Do tych organizacji, na znak protestu przeciw antysemityzmowi, odrzucaniu przez polskie społeczeństwo, zapisywała się także część młodzieży z całkowicie zasymlowanych domów, często bez zgody lub przy sprzeciwie rodziców. Rzadko jednak pozostawali w ich szeregach długo. Aleksander Ziemny wspomina, że w ramach młodzieżowego buntu, nie informując o tym matki, zapisał się do syjonistycznej organizacji Betar, szybko jednak powrócił do polskiego środowiska⁷⁷.

⁷² A. Margolis-Edelman, *Ala z elementarza...*

⁷³ I. Roth Pipes, *Family Chronicle...*, s. 32.

⁷⁴ P. Słonimski, *Słonimski od drożdży. Z prof...* [rozmawiają A. Bikont i S. Zagórski], [w:] J. Kumaniecka, *Saga rodu Słonimskich...*

⁷⁵ L. Ciołkoszowa, *Spojrzenie wstecz...*

⁷⁶ E. Gessen, *Drogi, których nie wybieramy...*

⁷⁷ A. Ziemny, *Czasami pamięć nie kłamie...*

Kult Marszałka

Józef Piłsudski był niekwestionowanym bohaterem zasymilowanego środowiska żydowskiego. Szanowali go i cenili zarówno rodzice, jak i dzieci. Dla wielu z tych Żydów, gorących patriotów, był on ucieleśnieniem mitu o wolnej Polsce jako „Rzeczpospolitej wielu narodów”, która miała być ojczyzną i dla Polaków, i dla obywateli innych narodowości⁷⁸. Wiele osób dodatkowo ceniło Piłsudskiego za jego socjalistyczną przeszłość, do której także sami się poczuli. „Ojciec był i pozostał do końca jego dni zapalonym entuzjastą Piłsudskiego; nie przyjął do wiadomości, że ten wysiadł na przystanku niepodległość i zapomniał o przystanku socjalizm. Dla ojca zmitologizowany Piłsudski był patronem obu tych wartości, organicznie ze sobą splecionych”⁷⁹.

Szczególnie cenili Marszałka oczywiście ci, którzy służyli w Legionach, niezależnie od tego, czy czuli się Polakami, czy Żydami. Jak pisze o ojcu córka legionisty: „Kochał Piłsudskiego, wspaniale rysował swego wodza na koniu [...]. Byliśmy dumni z naszego pochodzenia, lecz dzięki ojcu nasz dom przepełniał duch polskości i miłość do Marszałka Józefa Piłsudskiego”⁸⁰.

Trzeba jednak powiedzieć, że jak wynika z pamiętników, kult Piłsudskiego był większy w środowiskach nieinteligentnych. Inteligencja, lepiej orientująca się w zawiłościach polityki, miała często pretensję o odejście od socjalizmu, wybory brzeskie, Berezę. Ale i tu często żywiono kult dla Marszałka. Jak wspomina syn urzędnika bankowego, którego ojciec był gorącym polskim patriotą i zwolennikiem Piłsudskiego: „Kiedyś, w pierwszej klasie nauczycielka kazała nam napisać list do ukochanej osoby. Mnie już w domu odpowiednio »podkrecono«, więc napisałem do Piłsudskiego. Oczywiście w szkole wszyscy się śmiali: oni piszą do siostry, do brata, a Tulek pisze do Piłsudskiego! Śmiech!”⁸¹. Ku zaskoczeniu swemu i klasy autor otrzymał odpowiedź – wprawdzie nie od samego Piłsudskiego, ale z jego kancelarii. Także inny pamiętnikarz, ze środowiska inteligencji, wspomina jak powszechny był żal po śmierci Marszałka. „My, dzie-

⁷⁸ Piłsudskiego cenili także niezasymilowani Żydzi, choć w ich kręgach krytykowano fakt, że po zamachu majowym raczej nie spotykał się z kołami tradycyjnych Żydów, a tylko z Żydami zasymilowanymi. Jednak po jego śmierci żałoba była powszechna. W Archiwum Instytutu Piłsudskiego w Nowym Jorku można znaleźć wiele wspomnień, mów żałobnych (także wygłoszonych w synagogach poza Polską), w których Żydzi wyrażają podziw dla postaci Marszałka, jego tolerancji i walki z antysemityzmem. J. Wołkonowski, *Stosunki polsko-żydowskie w Wilnie i na Wi-leńszczyźnie 1919–1939*, Białystok 2004, aneks 24–29, s. 428–434.

⁷⁹ S. Morawski, *Kto-m zacz?*, [w:] *Losy żydowskie...*, s. 86.

⁸⁰ R. Eldar, *Wstrząsnąć filarami świątyni...*, s. 13–14.

⁸¹ T. Schenirer, [w:] A. D. Pordes, I. Grin, *Ich miasto...*, s. 274.

ci, szczerze opłakiwaliśmy tego, którego uważaliśmy za swojego wodza, którego kochaliśmy i który był dla nas wzorem wszelkich cnót⁸².

Natomiast środowisko zasymilowanych Żydów nieinteligentów widziało w Piłsudskim przede wszystkim osobę bez przesądów narodowościowych, która nie dopuści w kraju do ekscesów antysemitycznych.

Piłsudskiego podziwiali nawet dzieci, choć rzadko za jego działalność polityczną. Oto jak tłumaczy jeden z ówczesnych małych wielbicieli Marszałka, Józef Hen, swoje przywiązanie: „Dla dziecka jest także czymś naturalnym, że ten kto rządzi – król, cesarz czy generał – robi co chce, krzyczy, rozkazuje, a wszyscy się go słuchają i się boją, bo przecież nie inaczej jest w domu, gdzie królem jest ojciec. [...] Byłem więc piłsudczykiem, bo Piłsudski nami rządził, miał wygląd piękny i bohaterski i nie pozwalał krzywdzić Żydów⁸³.”

Nie tylko zwolennicy ideologii Piłsudskiego uważali go za wzór. Zaskakujące mogą być wspomnienia, z których wynika, że kult Marszałka obecny był także w kręgach syjonistycznych. Tam uznawano, że polskie powstania narodowe i postać Piłsudskiego mogą być doskonałym wzorem dla tych, którzy będą chcieli zbrojnie wywalczyć Palestynę⁸⁴.

Przywiązanie Żydów do Piłsudskiego pozostało w pamięci polskich mieszkańców małych miast. W Pułtusku „Szczególnym szacunkiem darzyli [...] Marszałka Polski Józefa Piłsudskiego. [...] Toteż uroczystości jubileuszowe 20-lecia Związku Strzeleckiego oraz odsłonięcia tablicy pamiątkowej ku czci Marszałka Józefa Piłsudskiego, co miało miejsce w sierpniu 1934 r. zostały poparte finansowo przez dobrze sytuowanych kupców i inteligencję żydowską⁸⁵. Akademie z okazji imienin Marszałka organizowały też różne stowarzyszenia żydowskie⁸⁶. Oczywiście, można się zastanawiać, ile w tym było prawdziwego przywiązania do Piłsudskiego, a ile koniunkturalizmu.

Te uczucia do Piłsudskiego wzmacniała również szkoła. „Marszałek Piłsudski, nasz »dziadek«, był oczywiście wielkim bohaterem narodowym. [...] Wierzyłam słowom sanacyjnych przywódców na temat naszej siły, ba, niezwykłej potęgi i gotowa byłam sama dla tych ideałów wszystko poświęcić⁸⁷”. Lidia Ciołkoszowa wspomina, że ona, podobnie jak jej szkolne koleżanki, żywiła kult

⁸² M. Weintraub, *Lehaim...*, s. 5–6.

⁸³ J. Hen, *Nowolipie...*, s. 58.

⁸⁴ A. Pinhas, *Rodzina humanistów i wojskowych*, [w:] *Białostoccy Żydzi...*

⁸⁵ *Pułtuscy Żydzi...*, s. 16.

⁸⁶ Np. Organizacja Bezpartyjnych Żydów w Polsce zapraszała na uroczystą akademię z okazji imienin w lokalu swojego związku, „Życie Żydowskie”, 1932, nr 3–4, snlb.

⁸⁷ A. Zawadzka-Wetz, *Refleksje pewnego życia...*, s. 12.

dla Piłsudskiego, a portret Marszałka zastąpił nad jej łóżkiem dawniej wiszącą Emilię Plater⁸⁸. Szkoły żydowskie, jak twierdzą niektórzy autorzy, bardzo przestrzegały obowiązującego kultu Marszałka, nie tylko ze względu na własne poglądy, ale także dlatego, by mieć dobre stosunki z władzami oświatowymi, które na szkoły dla młodzieży żydowskiej patrzyły bardziej podejrzliwie, niż na szkoły polskie. „W stosunku do władz państwowych wszystkie dyrekcje szkół żydowskich zachowywały pozornie daleko idącą lojalność. Szczególnie w okresie rządów sanacji, w nadzwyczaj silny sposób akcentowały one kult marszałka Piłsudskiego i wypełniały zalecenia dotyczące tzw. wychowania państwowego. Wiązało się to z pewnością ze staraniami poszczególnych dyrekcji uznania tzw. praw gimnazjów państwowych, co powodowało zwiększenie liczby uczniów, a tym samym poprawiało stan finansowy szkoły”⁸⁹. Zatem szkoły żydowskie z polskim językiem wykładowym obchodziły solennie imieniny Marszałka: „Na lekcjach historii uczono postawy patriotycznej i miłości do ojczyzny, wyzwolonej spod panowania zaborców zaledwie kilkanaście lat temu. Dawaliśmy nawet osobliwy wyraz temu przywiązaniu do ojczyzny. Na urodziny Marszałka cała klasa kupowała karty z Jego wizerunkiem. Podobno wszystkie wysłano do Belwederu”⁹⁰.

Uczniowie żydowscy otrzymywali nawet nagrody za najlepsze wypracowania o Marszałku. Jeden z nich, chodzący do szkoły powszechnej, między innymi dzięki takiej pracy (i osiągnięciom w matematyce) otrzymał możliwość dalszego kształcenia, gdyż wzruszony dyrektor załatwił mu ogromną zniżkę czesnego w gimnazjum. „W V klasie – otrzymałem nagrodę za wypracowanie napisane »na śmierć Marszałka Piłsudskiego«, co dla p. kierownika, byłego członka POW, miało duże znaczenie”⁹¹.

Niezależnie jednak od wykształcenia i poglądów, śmierć Piłsudskiego wywarła na Żydach wielkie wrażenie. Uważano, że to koniec pewnej epoki. Zaskakująco wielu pamiętnikarzy przypomina sobie rozpacz w domu, kiedy zmarł, przeświadczenie, że teraz nadejdzie gorszy okres dla Żydów. Rafael Scharf wspomina, że jego ojciec na wieść o śmierci Marszałka rozpląkał się⁹². Pamiętnikarz ze stosunkowo tradycyjnego, żydowskiego domu tak wspomina ten dzień: „Kie-

⁸⁸ L. Ciołkoszowa, *Spojrzenie wstecz...*

⁸⁹ K. Baranowski, *Średnie szkoły ogólnokształcące mniejszości narodowościowych w Łodzi w okresie Drugiej Rzeczypospolitej*, [w:] *Tradycje i współczesność łódzkich szkół średnich. Rola szkolnictwa łódzkiego w tworzeniu dziedzictwa kulturowego Łodzi w XX wieku*, red. T. Jałmużna, Łódź [2001], s. 76.

⁹⁰ M. Piasecki, *Z Tomaszowa do Magnitogorska...*, s. 38.

⁹¹ J. Bukowski, *Opowieść o życiu...*, s. 9.

⁹² R. Scharf, *O dwóch najsmutniejszych narodach...*, s. 132.

dy Piłsudski umarł, to wszyscy Żydzi w całej Polsce płakali z tego powodu. [...] To wydarzenie dokładnie pamiętam. Miałem wtedy jedenaście lat, kiedy pewnego poranka o godzinie piątej przysłała polska kobieta, która przynosiła nam mleko. Przeżegnała się i oznajmiła, że Piłsudski nie żyje. Wszyscyśmy płakali, cała moja rodzina płakała, ja też. Wiedzieliśmy, że on dla Żydów był niczym »spasitiel«, wybawiciel⁹³. Podobnie przypomina sobie stosunek do Piłsudskiego i jego śmierci dziewczyna z zasymilowanej, ale utrzymującej żydowskie tradycje religijne rodziny: „W naszym domu bardzo przeżywano i często omawiano problemy narastającego antysemityzmu. Panował w naszym domu też swojego rodzaju kult Piłsudskiego. Że my, dzieci, kochałyśmy »Dziadka«, to nic dziwnego. Wiadomo, szkoła [...]. Ale rodzice po prostu w niego wierzyli i bardzo ciężko przeżyli wiadomość o jego śmierci⁹⁴. Śmierć Piłsudskiego pamiętają nawet stosunkowo małe wówczas dzieci, osoby, które same stwierdzają, że lata trzydzieste są „zamazane” w ich pamięci. Musiało być to więc wydarzenie nie tylko polityczne, ale i rodzinne, zaburzające codzienne życie, temat wielu rozmów. Zapamiętało je bardzo wielu autorów, między innymi dlatego, że rodzice nie tylko mówili o tym w domu, ale także z powodu autentycznej atmosfery żałoby. „Śmierć marszałka Piłsudskiego w 1935 r. wryła się głęboko w moją pamięć. Wydarzenie to było przedmiotem głębokich debat w naszym domu. Żydostwo polskie było w tamtym czasie niepewne swego losu, a śmierć marszałka pozbawiła je poważnej podpory i stronnika⁹⁵.”

Śmierć Marszałka odbiła się na codziennym życiu. Niektórzy zdecydowali się na wzięcie udziału w pogrzebie czy choćby obserwowanie go wspólnie z dziećmi. Ojciec jednego z pamiętnikarzy z Bielska zabrał całą rodzinę na pogrzeb do Krakowa, wynajął nawet balkon, skąd można było obserwować przechodzący kondukt⁹⁶. Inny pamiętnikarz, z Częstochowy, także pojechał z rodzicami na pogrzeb, wspomina długą kolejkę, w której stali, aby „oddać mu ostatnie honory⁹⁷”. Podobnie rodzina z Warszawy zabrała na pogrzeb około dziesięcioletnią córeczkę⁹⁸. Dziewczynka z „w miarę asymilowanego” domu z Równego na Wołyniu, która w 1935 r. miała pięć lat, pamięta, że nosiła żałobę po Piłsudskim⁹⁹. Jego pogrzeb wspomina wielu mieszkańców Krakowa i – sądząc ze wspomnień

⁹³ M. Hannelsman, *Z Lublina, Wieniawy... Fotografie pamięci*, [w:] *Ścieżki pamięci...*, s. 84.

⁹⁴ I. Bronner, *Cykady nad Wisłą...*, s. 48.

⁹⁵ U. Huppert, *Podróż do źródeł pamięci...*, s. 8.

⁹⁶ R. Frister, *Autoportret z bliźną...*

⁹⁷ J. Einhorn, *Wybrany...*, s. 24.

⁹⁸ F. Nowak, *Moja gwiazda...*

⁹⁹ M. Melchior, *Zagłada a tożsamość...*, s. 94.

– żaden z nich nie został wówczas w domu, rodzice masowo zabierali na tę uroczystość nawet małe, paroletnie dzieci. I tu także, choć większość autorów nie pamięta już szczegółów, to jednak nie zapomniana dnia pogrzebu. Jak wspomina sześćioletnia wówczas dziewczynka: „Pamiętam pogrzeb marszałka Piłsudskiego jak przez sen. Tatuś wcześniej rano wyszedł ze mną z domu [...]. Tatuś trzymał mnie wysoko w ramionach”¹⁰⁰. Jerzy Jedlicki także pamięta, jako jedno z pierwszych dziecięcych wspomnień, dzień pogrzebu Marszałka i swoją rozpacz – jednak nie z powodu śmierci Piłsudskiego, ale dlatego, że matka zabrała na uroczystości tylko o dwa lata starszego brata, on zaś musiał pozostać w domu¹⁰¹.

Charakterystyczne, że gdy mowa o sympatiach do Piłsudskiego i jego środowiska, zawsze wspomina się ojców, dziadków, nigdy matki, podczas gdy w przypadkach innych opcji politycznych wydaje się, że zaangażowane były obie płcie. Trudno to zjawisko wytłumaczyć. Jedyne, co się nasuwa, to wyjątkowa, na co dzień niespotykana rozpacz ojców, czasem nawet łzy – co musiało być dla dzieci wstrząsające. Wydaje się oczywiste, że gdy płakali i ojciec, i matka, dziecko szczególnie zapamiętało łzy tego pierwszego – płacz matki nie jest zazwyczaj sprawą tak niecodzienną. Żal po śmierci Piłsudskiego musiał być w zasymilowanych rodzinach żydowskich bardzo głęboki, jeśli dzieci zwróciły uwagę na niecodzienne zachowanie mężczyzn w rodzinie.

Trzeba jednak podkreślić, że sympatia dla Marszałka nie była domeną jedynie środowisk zasymilowanych. Także syjoniści czcili pamięć Piłsudskiego. Ogólno-Żydowski Komitet Obywatelski w Palestynie podjął po jego śmierci akcję, mającą na celu zasadzenie w tym kraju lasu – pomnika Marszałka. Wydrukowano specjalne plakaty, w których czytamy: „Do społeczeństwa żydowskiego! Wielkiemu Budowniczem Państwa Polskiego, Pierwszemu Marszałkowi Polski JÓZEFOWI PIŁSUDSKIEMU stawia Żydostwo polskie monumentalny pomnik LAS W PALESTYNIE, który nosić będzie po wsze czasy jego imię”¹⁰². Wzywano wszystkich Żydów, gminy i organizacje żydowskie do ofiarowywania drzewek.

„Przegląd Palestyński”, pismo omawiające życie codzienne Żydów w Palestynie i zachęcające do osiedlenia się w niej, wiele miejsca poświęcił opisowi rozpaczliwej palestyńskiej Żydów z Polski na wieść o śmierci Marszałka. Omawiano dodatki nadzwyczajne żydowskich czasopism w Palestynie, rozwieszanie żałobnych wieści na słupach ogłoszeniowych oraz reakcję Żydów na te wieści z Polski. Charakterystyczne jest podkreślanie, że wiadomość o śmierci Piłsudskiego nie

¹⁰⁰ E. Friedman, *Daleka droga...*, s. 114.

¹⁰¹ Rozmowa z prof. Jerzym Jedlickim przeprowadzona przez autorkę.

¹⁰² B. Łętocha, Z. Głowicka, *Afisz żydowski...*, s. 64.

tylko wywołała żal, ale także rozbudziła uczucia patriotyczne względem Polski. „Stawała młodzież, obywatele polscy, z osłupieniem – stawali starzy, siwobrodzi Żydzi i płakali... [...] Budziło się uśpione walką o byt poczucie przynależności do tego Państwa, który zmarły mieczem swym wykuł i [...] w rękach mocarstw postawił. [...] Żydzi palestyńscy boleśnie odczuli jego zgon, świadcząc raz jeszcze, że choć we własnym osiedli kraju, potrafią być dobrymi obywatelami Polski”¹⁰³.

Patriotyzm

Trzeba szczerze przyznać, że powstanie państwa polskiego nie spotkało się z jednoznacznym entuzjazmem całej społeczności żydowskiej. Oprócz częstej, szczególnie w zaborze pruskim, asymilacji do niemieckości, zaciążyły tu też obawy związane z antysemityzmem przyszłego państwa. Do wątpliwości, czy odrodzenie Polski będzie korzystne dla Żydów, przyczyniła się niewątpliwie akcja bojkotu gospodarczego Żydów z roku 1912. Skutkiem tej akcji, zainicjowanej przez endecję, był między innymi upadek dwóch pism asymilatorskich – „Izraelity” i „Roli”. Kolejne wydarzenia – pogrom we Lwowie w 1918 r., internowanie żydowskich ochotników w Jabłonnej w 1920 r. – to wszystko zaciążyło na stosunku do Polski. Nie wpływało może na niechęć do odbudowy Polski, ale wzmagало podejrzliwość, a przede wszystkim przyczyniło się do braku entuzjazmu.

Jednak to wszystko nie dotyczyło Żydów znajdujących się już na drodze do asymilacji czy też po prostu Polaków pochodzenia żydowskiego. Przeważająca większość zasymilowanych Żydów uważała się za polskich patriotów. Często był to patriotyzm bezrefleksyjny, taki sam jak ich polskich rówieśników. Był kształtowany już od dzieciństwa przez dom rodzinny, rozmowy z rodzicami, a także wybierane dla dzieci lektury i zabawki. Na przykład Lidia Ciołkoszowa wspomina, że mieli w domu między innymi loteryjkę – poczet królów polskich, w którym trzeba było dopasować portret do imienia. Prenumerowano też polskie pisma dla dzieci („Przyjaciel Dzieci”, „Przyjaciel Młodzieży”)¹⁰⁴. W niektórych domach celebrowano nawet, chyba w sposób bardziej uroczysty niż w domach polskich, święta narodowe. „Święta niepodległościowe nie były w moim domu oficjalnymi, nudnymi ceremoniami. *Jeszcze Polska nie zginęła* to była pieśń, z którą ojciec utożsamiał się. Pamiątki narodowe na Wawelu i na Skałce trzeba było

¹⁰³ *Jak Iszur palestyński przyjął wieść o zgonie Marszałka Piłsudskiego*, „Przegląd Palestyński”, 1935, nr 6, s. 8.

¹⁰⁴ L. Ciołkoszowa, *Spojrzenie wstecz...*

pokazać synom”¹⁰⁵. Sara Zyskind przypomina sobie, że ojciec zawsze w rozmowach z dziećmi podkreślał, iż Żydzi byli lepszymi obywatelami niż sami Polacy, że wnieśli wielkie zasługi w ekonomiczny rozwój kraju. Ona sama czuła się polską patriotką, kochała Polskę¹⁰⁶.

W wielu rodzinach dzieci uczestniczyły w ważnych wydarzeniach dla kraju, rodzice prowadzili je na obchody świąt narodowych, pokazywali ważne miejsca historyczne, opowiadali o wydarzeniach z historii Polski. Jeden z pamiętnikarzy przypomina sobie, że był z matką i siostrą na Zamku, na wystawieniu zwłok Gabriela Narutowicza¹⁰⁷. Ten sam autor z pietyzmem schował pamiątkę, która świadczyła, że reprezentował oficjalnie dzieci polskie: „Po tragicznym trzęsieniu ziemi w Japonii w 1923 r. wszedłem, nie wiem zresztą czemu to zawdzięczając, w skład delegacji dzieci polskich, która przekazała Ambasadzie Japońskiej [...] pieniądze zebrane dla dzieci japońskich. Z dumą przechowywałem biało-czerwoną rozetkę, którą nosili członkowie delegacji”¹⁰⁸.

Jednak w przypadku młodzieży żydowskiej, szczególnie tej wywodzącej się z nie do końca zasymilowanych – lub wcale niezasymilowanych – rodzin, patriotyzm nie był automatyczny, wpojony przez dom rodzinny. Często rodził się później, w szkole lub pod wpływem poznawania polskiej kultury, literatury, historii. Szczególnie te dwa ostatnie elementy grały tu dużą rolę. Młodzież żydowska, która czytała polskich autorów – głównie klasykę: Mickiewicza, Sienkiewicza, Orzeszkową, Prusa – zaczynała utożsamiać się z przedstawionym tam krajem i wydarzeniami. Czytała te książki jako własną historię, opowieść o swoim kraju. Jak stwierdza Leopold Infeld: „Przejąłem się literaturą polską i pokochałem Polskę, nie znając zupełnie Polaków, tylko poprzez jej literaturę”¹⁰⁹.

Drugim źródłem kształtowania się polskiego patriotyzmu była szkoła. Żydowskie dzieci chodzące do polskich lub nawet do żydowskich placówek z językiem polskim, poznawały literaturę, historię, uczestniczyły w uroczystościach patriotycznych¹¹⁰. Jeśli – co było częste – identyfikowały się ze szkołą, to, czego w niej nauczano, stawało się treścią życia także dzieci z niezbyt zasymilowanych rodzin. W początkach XX w. jeszcze istotniejszy był wpływ nie samego nauczania – tak jak w okresie międzywojennym – ale kolegów, którzy tworzyli w szkołach patriotyczną atmosferę. Niektórzy rodzice patrzyli wręcz z przerażeniem,

¹⁰⁵ S. Morawski, *Kto-m zacz?*, [w:] *Losy żydowskie...*, s. 86–87.

¹⁰⁶ S. Zyskind, *Skradzione lata*, Warszawa 1991, s. 21–22.

¹⁰⁷ J. Hurwic, *Wspomnienia i refleksje. Szkic autobiograficzny*, Toruń 1995.

¹⁰⁸ *Ibidem*, s. 13.

¹⁰⁹ L. Infeld, *Kordian, fizyka i ja...*, s. 124.

¹¹⁰ Parz rozdz. *Szkoły*.

jak ich dziecko pod wpływem kolegów staje się polskim – i to wyłącznie polskim – patriotą. „W klasie podczas przerw słuchałem teraz, jak moi koledzy mówią o Kościuszcze, Konstytucji 3 maja, o powstaniu styczniowym. Opowiadania te budziły we mnie wielkie zainteresowanie, ożywiały fantazję. Ojciec szybko spostrzegł zmianę i nie chcąc, żebym się odseparował od swojego środowiska, zaangażował nauczyciela, który miał mnie uczyć literatury hebrajskiej i historii Żydów. Wieczorem marzyłem o Bar Kochbie, w dzień o Kościuszcze. [...] Tak zaczynało się moje wyjście z zamkniętej niewidzialnymi przegrodami dzielnicy żydowskiej”¹¹¹. Tak więc patriotyzm – szczególnie w okresie zaborów, ale podobne wzmiarki można napotkać i wśród pamiętnikarzy wychowywanych w wolnej Polsce – był czasem wstępem do asymilacji, a nie jej skutkiem.

Patriotyzm zasymilowanych i asymilujących się Żydów przybierał dwie formy – w zależności od samoidentyfikacji, tożsamości narodowej¹¹². Ci, którzy uważali się wyłącznie, czy przede wszystkim, za Polaków, uważali Polskę za swój kraj, jej historię – za historię własnego narodu. Do końca identyfikowali się z Polską, jej osiągnięciami i problemami. Jak pisze jedna z autorek: „jedynym uczuciem ówczesnych czasów był bezkrytyczny patriotyzm. Uczylałem się miłości ojczyzny z poezji Mickiewicza i z kart trylogii Sienkiewicza [...]. Potrafiła wzruszyć się do łez, gdy dyrektorka szkoły oznajmiła nam, płacząc z radości i dumy, że »zajęliśmy Zaolzie«”¹¹³.

Tymczasem narodowcy negowali możliwość istnienia u nawet najbardziej zasymilowanych jednostek takich samych uczuć patriotycznych, jakie żywili wobec swojej ojczyzny Polacy. Przyczyna – oprócz oczywistego antysemityzmu – leżała też w tym, że rzeczywiście patriotyzm Żydów, szczególnie poczuwających się do jakiejś przynależności do społeczności żydowskiej, nieco jednak różnił się od patriotyzmu – może nie Polaków, ale na pewno nacjonalistów. Ojczyzna, którą kochali Żydzi i nacjonaści, to była Polska, ale Polska widziana w inny sposób. Jak stwierdza Barbara Szacka: „Tymczasem naród, nie tylko na poziomie rozważań teoretycznych, nie tylko w pismach ideologów, ale również na poziomie świadomości potocznej, może być rozmaicie postrzegany. Nie zawsze identyfikacja z narodem jest identyfikacją z takiego samego rodzaju grupą”¹¹⁴. Dotyczy to także patriotyzmu. Żydzi zasymilowani bez wątplenia identyfikowali się z chwalebnyimi powstaniem, krajobrazem, Mickiewiczem i literaturą, ale na pewno nie z katolicyzmem, obroną Częstochowy, Piastami

¹¹¹ B. Singer (Regnis), *Moje Nalewki...*, s. 70.

¹¹² Patrz rozdz. *Tożsamość narodowa*.

¹¹³ A. Zawadzka-Wetz, *Refleksje pewnego życia...*, s. 12.

¹¹⁴ B. Szacka, *Pamięć społeczna a identyfikacja narodowa*, [w:] *Trudne sąsiedztwa...*, s. 44.

(prócz Kazimierza Wielkiego), endecją. A więc dla nich Polska to był nieco inny kraj niż dla nacjonalistów. Niektórzy zasymilowani Żydzi przyznawali, że ich patriotyzm i sposób związania z Polską rzeczywiście różniły się od uczuć „rdzennych Polaków”. Jak pisał Korczak: „Powiedział mi jeden narodowiec: Żyd, szczerzy patriota jest w najlepszym razie dobrym warszawianinem czy krakowianinem, ale nie Polakiem. Zaskoczyło mnie to. Przyznałem lojalnie, że istotnie nie wzrusza mnie Lwów, Poznań, Gdynia, Jeziora Augustowskie ani Zaleszczyki, ani Zaolzie. [...] Obca mi Wisła spod Krakowa, nie znam i nie pragnąłbym poznać Gniezna. Ale kocham Wisłę warszawską i oderwany od Warszawy od czuwam żrącą tęsknotę”¹¹⁵. Widać tu nieco zaskakującą akceptację podejrzliwej opinii nacjonalistów wobec żydowskiego patriotyzmu.

Dla nacjonalistów Polska była ojczyzną Polaków, dla Żydów – jak stwierdza jeden z pamiętnikarzy, przedwojenny syjonista – była Rzeczpospolitą, ojczyzną wielu narodów. „Bardzo interesowałem się sprawami kraju. Zawsze byłem patriotycznie nastawiony; prawdopodobnie wpłynęła na to literatura historyczna i zbieżność w czasie: gdy po latach rozbiorów Polska odzyskała niepodległość i rozpoczęła własne życie polityczne, ja także rosłem i dojrzewałem równoległe z wolną Polską. [...] Zdawałem sobie sprawę z tego, że nie jestem Polakiem, lecz Żydem, ale dla mnie Polska była [...] »Rzeczpospolitą Wielu Narodów«”¹¹⁶. Autor ten stwierdza, że nie tylko on, ale i jego koledzy z organizacji syjonistycznej, do której należał w czasie studiów, myśleli podobnie. Chęć stworzenia własnego kraju nie przeszkadzała, aby czuli się głęboko związani z Polską, którą uważali za ojczyznę. „Uważaliśmy, że główną przyczyną zła dla Żydów jest brak prawdziwej ziemi ojczyściej. Dlatego, gdy jest nadzieja jej odzyskania, powinniśmy wszystkie nasze wysiłki zwrócić w tym kierunku. [...] Przejdźmy teraz do drugiej strony medalu: uważaliśmy się za patriotów Rzeczpospolitej Polskiej i byliśmy patriotami. Dobro Polski było naszym dobrem, krzywda wyrządzona Polsce była naszą krzywdą. Niestety, niewielu Polaków to rozumiało”¹¹⁷. Zresztą zaskakująco często przedwojenni członkowie organizacji syjonistycznych podkreślają swój patriotyzm. „Należałem wraz z moim bratem do Bejtaru – organizacji syjonistycznej propagującej utworzenie własnego państwa żydowskiego w Palestynie. Nie przeszkadzało mi to, bynajmniej, czuć się dobrym patriotą polskim. Uwielbiałem poezję polską, tę z okresu utraty niepodległości – zwłaszcza Mickiewicza. Przemawiała ona do mojego serca, bo kojarzyłem ją z historią ludu

¹¹⁵ J. Korczak, *Pamiętnik...*, s. 27.

¹¹⁶ S. Rogoziński, *Moje szczęśliwe życie...*, s. 37.

¹¹⁷ *Ibidem*, s. 65.

Izraela. Uważałem, że Polacy, którzy tak długo byli uciskani przez swoich wrogów, powinni zrozumieć Żydów, współczuć nam i w miarę możliwości pomagać¹¹⁸.

Problem polegał jednak na tym, że uczucia patriotyczne, nawet najbardziej zasymilowanych Żydów, nie zawsze budziły zrozumienie i były akceptowane. W wielu wypadkach musieli oni tłumaczyć się ze swego patriotyzmu, na który patrzono podejrzliwie, jako na próbę „wkupienia” się do towarzystwa – czy szerzej – do narodu polskiego. Niektórzy pamiętnikarze, szczególnie jeśli byli wówczas dziećmi, wspominają takie incydenty z goryczą. „Kiedy byłem w VI-iej klasie gimnazjum im. Tadeusza Czackiego w Warszawie, usłyszałem pewnego dnia z ust jednego z mych kolegów chrześcijan następujące orzeczenie: »Ty jesteś Żyd, ty jesteś ktoś inny, tobie nie wolno kochać Polski!« Trochę mnie zabolalo to jedenaste przykazanie, ale je potulnie przełknąłem [...]: mój patriotyczny kolega był silniejszy ode mnie [...]. Ograniczyłem się też do powiedzenia mu w duchu: »Wara tobie czy komukolwiek bronić mi kochać czy nie kochać kogo i co mi się podoba«¹¹⁹.

Trzeba też wyraźnie powiedzieć, że wiele osób, uważających się przede wszystkim za Żydów i wychowanych w żydowskich domach, żywiło jednocześnie uczucia do Polski jako do ojczyzny. Często rodzina taka miała tradycje walk o wolność Polski – w powstaniach narodowych czy też w czasie I wojny światowej. Istniała organizacja pod nazwą Związek Żydów Uczestników Walk o Niepodległość Polski. Jedną z pamiętnikarek, córka kombatananta, wspomina, że jej ojciec trzymał w szafie mundur, który wyciągał na wszystkie uroczystości i defilady, w których brał udział. Autorka opisuje również swój udział w zebraniach kombatanantów żydowskich, na które zabierał ją ojciec. „Podczas uroczystości narodowych odbywały się tam zebrania, w których i ja uczestniczyłam, deklamowałam wiersze. Pamiętam wiersz: *Kto ty jesteś, Polak mały...* Poczuliśmy się do Polski jako państwa, w którym się urodziliśmy i przebywamy¹²⁰. Inny pamiętnikarz, z rodziny znajdującej się „na pograniczu”, w której dziewczęta wysłano do szkoły polskiej, a syna do hebrajskiej, też nie ma żadnej wątpliwości co do swojego patriotyzmu. „Tak naprawdę byłem patriotą polskim, urodziłem się w Polsce, w Lublinie, tam byłem wychowany w duchu patriotycznym, do dzisiejszego dnia znam całą historię Polski¹²¹. Podobnie dzieci z żydowskiej rodziny, których dziadek był chasydem, a ojciec pozostał wierzący, choć nieortodoksyjny, były wychowywane na polskich patriotów: „Tata chciał, abyśmy uważali

¹¹⁸ C. Perechodnik, *Czy ja jestem mordercą?...*, s. 6.

¹¹⁹ S. Laks, *Szargam świętości*, Londyn 1980, s. 35.

¹²⁰ C. Lin-Kizelsztejn, *Z pokolenia na pokolenie*, [w:] *Białostoccy Żydzi...*, s. 21.

¹²¹ M. Hannelsman, *Z Lublina, Wieniawy... Fotografie pamięci*, [w:] *Ścieżki pamięci...*, s. 84.

Polskę za nasz kraj i myśmy z Idą tak to rozumieli. Staralem się brać udział we wszystkich akademiach szkolnych, które zawsze były dużym przeżyciem¹²².

Obchody

Zasymilowani Żydzi najczęściej uroczyste obchodzili polskie święta państwowe i rocznice. Działo się tak zarówno w żydowskich szkołach¹²³, jak i w synagogach oraz w różnego typu organizacjach.

Wielu autorów wspomina, że miało to miejsce już w okresie rozbiorów. Na przykład Żydzi w Częstochowie w 1916 r., w trakcie rocznicowego nabożeństwa „wystawili na widok publiczny stare, pamiętające czasy napoleońskie, polskie sztandary wojskowe. Wówczas to okazało się, że właśnie oni ukrywali je przez kilkadziesiąt lat, najpierw w domu karczmarza Bluma, potem jako zasłony do rodaków w synagodze, widocznie uważając, że jest to dla narodowych pamiątek miejsce najbardziej bezpieczne¹²⁴. Trudno orzec, czy świadczyło to o asymilacji w dzisiejszym rozumieniu, ale polskiego patriotyzmu dowodziło na pewno.

Tu także, podobnie jak w przypadku zbiórek na cele państwowe czy obronność, można zauważyć „asymilację państwową”. Gminy bowiem zapraszały na nabożeństwa z okazji świąt czy rocznic państwowych nie tylko zasymilowanych, mówiących po polsku wiernych, ale wszystkich swoich członków. „Niejednokrotnie podejmowały działania, które miały być dowodem patriotyzmu i oddania Żydów dla wspólnej z Polakami Ojczyzny¹²⁵. W synagogach odbywały się nabożeństwa w rocznice śmierci Marszałka, a jeszcze za jego życia rabinii czasem składali życzenia dla niego i Ignacego Mościckiego na ręce władz lokalnych. „W święta narodowe Polski pan wójt przychodził do bóżnicy, a nasz rabin na jego ręce przekazywał pozdrowienia i życzenia dla Marszałka Piłsudskiego i prezydenta Mościckiego. A że dobrze nie znał języka polskiego, to zwykle przekręcał ich nazwiska¹²⁶. Nie jest w tym wypadku ważne, na ile rabin robił to z własnej woli, a na ile był to swoisty przymus czy też oportunizm. Ważne było, że wierni w synagodze słyszeli te życzenia, dowiadawali się, że Piłsudski

¹²² W. Dunwill, *Trzy kolory...*, s. 45.

¹²³ Patrz rozdz. *Szkoły*.

¹²⁴ Z. Jakubowski, *Częstochowscy Żydzi. Charakterystyka problematyki i perspektywy badań*, [w:] *Z dziejów Żydów w Częstochowie...*, s. 19.

¹²⁵ *Aktywność społeczno-kulturalna Kościołów i grup wyznaniowych w Polsce XIX i XX w.*, pod red. M. Meduckiej i R. Rentz, Kielce 1995, s. 121.

¹²⁶ C. Zylberklang, *Z Żółkiewki do Izraela...*, s. 39.

jest osobą ważną i cenioną także dla rabina. W Drohobyczu z okazji imienin prezydenta Mościckiego gmina żydowska wydawała specjalne obwieszczenia, w których zapraszała wszystkich swoich członków na specjalne nabożeństwo w niedzielę, w dniu imienin, do synagogi¹²⁷.

Wezwania gmin żydowskich do obchodzenia świąt, do datków na cele patriotyczne dotyczyły zarówno zasymilowanych, jak i niezasymilowanych Żydów. Pisząc o Bydgoszczy Elżbieta Alabrudzińska stwierdza: „Gmina wielokrotnie występowała z apelem do swoich członków, by składali ofiary pieniężne na LOPP, zaznaczając, że jest to »zaszczytny obowiązek obywatelski«¹²⁸. Oznacza to, że część nawet niezasymilowanych kulturowo i językowo Żydów podlegała asymilacji państwowej. „Wielu toruńskich Żydów obchodziło święto Niepodległości 11 XI 1934 r. w auli gmachu Żydowskiej Gminy Wyznaniowej. Z tej okazji odbyła się okolicznościowa impreza [...]. Głównym organizatorem spotkania był Związek Żydów Uczestników Walk o Niepodległość Polski oddział w Toruniu. [...] Akademię zakończono okrzykiem na cześć Rzeczypospolitej, Marszałka Piłsudskiego i Prezydenta RP, orkiestra odegrała Hymn Narodowy i *Pierwszą Brygadę*¹²⁹.

Niektórzy pamiętają, że w dni świąt państwowych synagoga pękała w szwach. Przychodzili tam zarówno dorośli, jak i młodzież szkolna, którzy potem szli na defilady¹³⁰. Jak wspomina Michał Rudawski: „W czasie święta narodowego 11 listopada w bóżnicy odbywało się zawsze specjalne nabożeństwo za pomyślność Polski i na cześć najwyższych dostojników państwowych. Wszystkie zresztą modlitewniki – sidury, machzory – zawierały modlitwy na cześć prezydenta RP¹³¹.

O celebrowanie polskich świąt i rocznic szczególnie dbał Związek Żydów Uczestników Walk o Niepodległość Polski. Organizował uroczystości związane z obchodami 3 maja, rocznic powstań narodowych, odzyskania niepodległości, imienin Piłsudskiego i Mościckiego, później także rocznicy śmierci Marszałka. We Lwowie, gdzie związek powstał, wszystkie uroczystości rozpoczynano od nabożeństwa w synagodze Tempel¹³². Zdarzało się nawet, że niektórzy zasymilowani Żydzi przychodzili w święta państwowe na uroczyste nabożeństwa w kościołach katolickich. Jednak to wzbudzało dosyć powszechną niechęć współwyznawców – jak się wydaje niezwiązaną z samymi obchodami, ale raczej

¹²⁷ B. Łętocha, Z. Głowicka, *Afisz żydowski...*, s. 55.

¹²⁸ E. Alabrudzińska, *Mniejszości wyznaniowe...*, s. 77–78.

¹²⁹ A. Marolewski, *Żydzi w Toruniu w okresie międzywojennym*, Toruń 2005, s. 73.

¹³⁰ H. Hoffman, *Z Drohobycza...*, s. 27.

¹³¹ M. Rudawski, *Mój obcy kraj?...*, s. 4.

¹³² W. Wierzbieniec, *Związek Żydów Uczestników Walk o Niepodległość Polski we Lwowie*, [w:] *Lwów: miasto...*, t. II, s. 297.

z demonstracyjnym przekraczaniem progów kościoła. Mieszkańcy Rymanowa do dziś to pamiętają: „Zdarzało się, że w nasze święto narodowe 3 maja przychodzili do kościoła. Żyd Hessel – notariusz, we wszystkie święta państwowe i na msze po śmierci Piłsudskiego był w kościele. Żydzi rymanowscy go nie lubili”¹³³.

Rodzice żydowscy często dbali o to, by ich dzieci brały udział w uroczystościach, podkreślali przy tym swój patriotyzm, nawet w okresie przed odzyskaniem niepodległości. Jak wspomina jedna z pamiętnikarek, na rocznicę 3 maja w 1917 r.: „Mama ustroiła mnie w białą bluzkę z bufiastymi rękawkami i koronkową kryzą, płomiennie czerwoną spódniczką na szelkach. Wyglądałam prawie jak flaga narodowa i byłam dumna z siebie i swego stroju”¹³⁴. Specjalne stroje (zazwyczaj stroje ludowe polskie, szczególnie dla dziewczynek) i uczestnictwo w obchodach spowodowały, że dzieci z rodzin zasymilowanych wyjątkowo ciepło wspominają oficjalne święta państwowe. „Dzień 11 listopada był dla mnie szczególnie świętem. W tym dniu ubierałam strój krakowski. Byłam wielką patriotką, czułam się bardziej Polką, niż niektóre moje koleżanki – Polki. Kochałam tę moją ojczyznę, tylko nie wiedziałam, że ona mnie nie kocha”¹³⁵. Wydaje się, że dzieci z żydowskich rodzin szczególnie silnie przeżywały te święta, ponieważ właśnie wtedy mogły jawnie zademonstrować swój patriotyzm, związek z krajem.

W uroczystościach brali też udział lokalni dostojnicy, niezależnie od tego, czy byli Żydami, czy też nie. Z tej okazji Żydzi wyraźnie podkreślali swoją przynależność do polskiego społeczeństwa. Przedwojenny mieszkaniec Lwowa wspomina: „Jednym z trzech wiceprezydentów zawsze był Żyd, który na galówki kładł czarny kontusz i przypasywał karabelę. Nikt się temu nie dziwił i nikogo to nie gorszyło”¹³⁶.

Do udziału zarówno w obchodach świąt państwowych, jak i na przykład Dni Morza wzywały organizacje żydowskie. Żydowski Klub Myśli Państwowej w 1934 r. wydał specjalną odezwę, w której wezwał wszystkich Żydów do jak najbardziej uroczystego obchodzenia święta morza. „Posiadanie własnego wybrzeża jest dla Narodu Polskiego wielką skarbnicą radości, bo tylko kontakt bezpośredni z życiodajnym morzem może zapewnić NIEZAWISŁOŚĆ PAŃSTWA I ROZWÓJ GOSPODARCZY NARODU. POLSKA NA MORZU – TO PODSTAWA MOCY NA PRZYSZŁOŚĆ. TOTEŻ MY WSZYSCY OBYWATELE NAJJAŚNIEJSZEJ RZECZYPOSPOLITEJ ZE SZCZERĄ RADOŚCIĄ

¹³³ A. Potocki, *Żydzi rymanowscy...*, s. 68–69.

¹³⁴ C. Budzyńska, *Strzępy rodzinnej sagi...*, s. 94.

¹³⁵ E. Friedman, *Daleka droga...*, s. 106.

¹³⁶ J. Wittlin, *Pisma pośmiertne i inne eseje*, wyb. i oprac. J. Zieliński, Warszawa 1991, s. 165.

OBCHODZIMY ŚWIĘTO MORZA. Wzywamy społeczeństwo żydowskie Pińska do wzięcia licznego udziału w uroczystościach obchodu święta, udekorowania domów zielenią i nadania Świątu CHARAKTERU IMPONUJĄCEGO”¹³⁷. Warto zauważyć, że treść ulotki wskazuje na całkowite utożsamianie się społeczeństwa żydowskiego nie tylko z obywatelami Rzeczypospolitej, ale i z narodem polskim.

Marek Chodakiewicz zwraca uwagę, że wszelki udział w takich wydarzeniach był elementem asymilacji: „Uczestnictwo w uroczystościach państwowych również ułatwiało procesy integracyjne. Przed 1918 r. takich kontaktów na wspólnym gruncie państwowym przecież nie było. Wszystkie te czynniki napędzały mechanizmy polonizacyjne i oswajały Żydów z symbolami polskości”¹³⁸.

Trzeba jednak wspomnieć, że uczestnictwo Żydów w obchodach państwowych nie zawsze było doceniane. Wspomina o tym niewiele opracowań. Na pewno w Golubiu-Dobrzyniu ludność polska i Kościół katolicki niechętnie odnosili się i do wspólnych uroczystości, i do udziału Żydów – nawet uczestników walk o wolność – w polskich świętach narodowych. Wyśmiewano się z Żydów w mundurach. Należy też podkreślić, że druga strona również niechętnie patrzyła na własnych dostojników, którzy także z racji świąt i obchodów odwiedzali synagogi. Jeden z księży – Charzewski – twierdził, że zgodnie z prawem kanonicznym „katolicy magistracy” nie powinni bywać na uroczystościach w synagodze – mimo to bywali tam nadal¹³⁹.

¹³⁷ B. Łętocha, Z. Głowicka, *Afisz żydowski...*, s. 59.

¹³⁸ M. J. Chodakiewicz, *Żydzi i Polacy...*, s. 56.

¹³⁹ Z. Waszkiewicz, *Spółeczność żydowska Golubia i Dobrzynia nad Drwęcą w XIX i XX wieku*, [w:] *Żydzi Dobrzynia i Golubia: dokumentacja uroczystości uczczenia ich pamięci w dniu 27 kwietnia 1993 r.*, red. i oprac. C. Niedzielski, Golub-Dobrzyń 1996, s. 52.

Rozdział VIII

Wojsko

Jednym z dowodów prawdziwej asymilacji, utożsamiania się z interesami państwa polskiego była służba w armii, walka w obronie kraju. Tymczasem panowało powszechne przekonanie, jak się wydaje niezupełnie nieuzasadnione, że Żydzi próbowali uniknąć służby wojskowej¹. W tajnym dokumencie Sztabu Generalnego z 17 czerwca 1922 r. można przeczytać: „Na dzień 1 kwietnia br. [1922] wykazano 8965 co = 6,08%. Jeżeli wziąć pod uwagę twierdzenie sfer żydowskich, że Żydzi stanowią 15% ogółu ludności Rzeczypospolitej Polskiej, to znikoma liczba [...] służących czynnie w wojsku dobitnie świadczy o ich stosunku do wojskowości. A procent uchylających się od poboru – b.[ardzo] znaczny, szczególnie na kresach [...]”².

Rzeczywiście, sytuacja niezasymilowanych, a zwłaszcza bardzo religijnych Żydów nie była w tym wypadku do pozazdroszczenia. Armia nie pozwalała obchodzić szabasu, w dodatku bardzo trudno było porozumieć się i z przełożonymi, i z kolegami. Rabini zwracali uwagę na to, że żołnierzom nie zapewnia się koszernych posiłków. Jak stwierdzał naczelny rabin: „Zdarzały się przypadki naruszenia uczuć religijnych, próby włączania do katolickich nabożeństw czy inicjowanie wspólnych modlitw np. za Marszałka czy Prezydenta”³. Rodzice żydowscy musieli liczyć się z tym, że wojsko może doprowadzić, poprzez zetknięcie z innym środowiskiem, do przynajmniej częściowej asymilacji. Przez okres służby w wojsku nie można też było prowadzić religijnego trybu życia, co czasem powodowało także późniejsze odejście od tradycyjnego judaizmu. W niektórych pamiętnikach podkreśla się ten problem. Jeden z pamiętnikarzy wspomina swego religijnego wujka, który bardzo bolał nad tym, że: „Jego wów-

¹ Szeroko pisze o tym M. Rodak w pracy doktorskiej *Mit a rzeczywistość...*

² Cyt. za: D. Matelski, *Mniejszości narodowe w Wojsku Polskim w 1922 roku*, Poznań 1995, s. 29.

³ T. Gąsowski, *Pod sztandarami Orła Białego. Kwestia żydowska w Polskich Siłach Zbrojnych w czasie II wojny światowej*, Kraków 2002, s. 24.

czas dorosły syn, Szymon w czasie służby wojskowej zarzucił religijny tryb życia”⁴.

W dodatku młodzież żydowska, która chciałaby wybrać karierę wojskową, nie miała dużych szans. Armia z dużą nieufnością odnosiła się do Żydów w wojsku, szczególnie w szeregach kadry oficerskiej. W 1919 r. powstała ustawa o spisie oficerów, która wzywała do zgłoszenia się oficerów wszystkich armii zaborczych – ale wyłącznie osób polskiej narodowości. Oznaczało to, że wojsko nie chce widzieć w swych szeregach obywateli polskich innej narodowości, co dotyczyło szczególnie licznych oficerów-Żydów z Galicji⁵. Abraham Penzik ubolewa, że w armiach państw zaborczych można było wpisać w rubryce narodowość „żydowska” i dalej być oficerem, podczas gdy po odzyskaniu niepodległości, w czasie weryfikacji, pozbawiano te osoby stopnia oficerskiego. Komisja Weryfikacyjna przesyłała im jednobrzmiące pismo: „Zwalnia się pana z wojska tak na czas pokoju, jak i wojny”⁶. Jak uważa Tomasz Gąsowski, nie było właściwie szans na awans oficerski osób nieochrzczonych, szczególnie po zaostrzeniu kursu w latach trzydziestych. Jak policzył, w tym czasie z pięciu żydowskich generałów w służbie czynnej pozostało już tylko dwóch⁷. Emanuel Ringenblum, pisząc o czasach bezpośrednio przed II wojną światową, stwierdzał: „Do stopni oficerskich nie dopuszczano Żydów, nawet gdy posiadali najlepsze uzdolnienia. Żyd nie mógł w hierarchii wojskowej dojść wyżej podporucznika. Do zawodowej armii nie przyjmowano Żydów. [...] To samo dotyczyło przypodobienia wojskowego [...]”⁸.

Wynika z tego, że nawet dla zasymilowanych Żydów miejsca w wojsku nie było. A jeśli nawet – to armia negowała ich polskość. Nie było w rubrykach „narodowość” wypełnianych przez poborowych możliwości wpisania „Polak wyznania mojżeszowego”. Fakt wyznawania judaizmu powodował automatyczne wpisanie do rubryki „Żyd”. Dla wielu Polaków pochodzenia żydowskiego był to cios, zanegowanie ich polskości. Obszernie opisuje taką sytuację Marian Brandys, który podczas służby w wojsku znalazł dokumenty ewidencji kompanii i zaczął je przeglądać. „Dotarłem do mojego nazwiska i... załała MNIE KREW! Obok mojego nazwiska, w rubryce »narodowość« widniał wpis [...]”

⁴ W. Dunwill, *Trzy kolory...*, s. 9.

⁵ J. Tomaszewski, *Polskie formacje zbrojne wobec Żydów 1918–1920*, [w:] *Żydzi w obronie Rzeczypospolitej*. Materiały konferencji w Warszawie 17 i 18 października 1993 r., red. nauk. J. Tomaszewski, Warszawa 1996, s. 105–106.

⁶ A. Penzik, *Antysemita i nekrofile. Uwagi o Kwestji żydowskiej w Polsce*, Nowy Jork 1944, s. 7.

⁷ T. Gąsowski, *Pod sztandarami Orła Białego...*, s. 20–21.

⁸ E. Ringenblum, *Stosunki polsko-żydowskie...*, s. 38.

»Narodowość: żydowska«. Zrozumiałem, że nad tą informacją nie mogę przejść spokojnie do porządku dziennego. Że jest to sprawa nie tylko moja, ale również mojej babki Anny z Brandysów Szykierowej – żołnierza powstania styczniowego, i wuja mojego ojca [...], i moich dwóch wujów oficerów Legionów Piłsudskiego, także tych wszystkich, do których Naczelnik Kościuszko w odezwie powstańczej zwracał się jako do Polaków wyznania mojżeszowego”. Pisarz, oburzony, zdecydował się wnieść protest do komendanta szkoły, który rozumiał jedynie, że Brandys wstydzi się swego pochodzenia. „Rozgrzany i podniecony posądzeniem majora starałem się wszelkimi środkami dowieść mu, jak bardzo zakorzeniona w polskości była moja rodzina. [...] Z tego co mówiłem, zdawało się wynikać, że rodzina Brandysów była główną ostoją polskości – zarówno czasie narodowych powstań, jak i między powstaniem”⁹. Trzeba powiedzieć, że zwycięstwo było połowiczne. Wprawdzie w księgach ewidencyjnych Brandys figurował odtąd jako Polak, ale wniosek, jaki wyciągnięto z jego protestu nie był tym, o który mu chodziło. W oddziale w ogóle przestano używać formuły „wyznanie mojżeszowe”, zastąpiwszy je „wyznaniem m.”. Komendant rozumiał tylko tyle, że wyznanie mojżeszowe jest powodem do wstydu i żołnierzom nie należy go wypominać...

„Armia nie wierzyła w patriotyzm nawet zasymilowanej części społeczeństwa żydowskiego” – podkreśla Jolanta Żyndul¹⁰. Najlepszym na to dowodem były wydarzenia wojny 1920 r. Z jednej strony część międzywojennych autorów podkreślała udział zasymilowanych Żydów w obronie kraju. „Gdy wszystkie niemal warstwy naszego narodu za broń chwyciły [...] pospieszyli gromadnie i Żydzi-Polacy pod sztandary narodowe, ażeby spełnić święty obowiązek wobec ojczyzny”¹¹. To wydarzenie wielu historyków traktuje jako moment o ogromnym znaczeniu w historii asymilacji okresu międzywojennego. W czasie wojny bolszewickiej do armii polskiej zgłosiło się na ochotnika wiele osób narodowości żydowskiej, szczególnie spośród młodzieży i inteligencji. Do wstępowania do wojska namawiały żydowskie stronnictwa polityczne. Jednak z drugiej strony w armii istniały obawy, że Żydzi nie będą chcieli walczyć z wojskiem, w szeregach którego także są Żydzi, że część Żydów to komuniści, a więc przyjmowanie ich do polskiego wojska grozi zdradą we własnych szeregach. Traktowano zatem ochotników-Żydów z dużą podejrzliwością. Generał Kazimierz Sosnkowski

⁹ M. Brandys, *Moje przygody z wojskiem...*, s. 63–65.

¹⁰ J. Żyndul, *Z getta do asymilacji. Żydzi w poszukiwaniu tożsamości*, [w:] *Tematy żydowskie...*, s. 58.

¹¹ T. Zubrzycki, *Żydzi w szeregach polskich w latach 1914–20, Lwów 1924*, s. 3.

nakazał zmniejszyć do zaledwie 5% liczbę żołnierzy żydowskich w okolicach Warszawy¹².

Następnie prawie wszystkich żołnierzy żydowskich internowano w obozie w Jabłonie, jednoznacznie ukazując, że nie są uważani za Polaków i patriotów, a za potencjalnych wrogów ojczyzny. To posunięcie, jak stwierdza część historyków, było w pewnym sensie zrozumiałe, ale często – zdaniem tych samych autorów – fatalne w skutkach. „Wtedy właśnie – w chwili najstraszniejszego zagrożenia państwa przez armię Tuchaczewskiego, pod presją kampanii nacjonalistów o zagrażającej od wewnątrz »żydokomunie«, a jednocześnie wobec objawów łamania się dyscypliny wielu oddziałów – starozakonni oficerowie Piłsudskiego zostali wycofani z frontu i internowani. Choć podyktowany troską o spoistość i dyscyplinę armii, był to jednak fatalny błąd, bardziej obciążający hipotekę stosunków polsko-żydowskich niż niejeden pogrom, bo odpychający od państwa polskiego tę najświatlejszą część polskiego żydostwa, która [...] stawiała na budowę poczucia obywatelskiego wśród swoich rodaków, na asymilację w Polsce, na wyjście z getta bez utraty żydowskiej wiary i kultury”¹³. Czesław Miłosz stwierdza, że internowanie żołnierzy w Jabłonie było wyrazem nieufności polskich kadr wojskowych do wykształconych Żydów, nawet tych, którzy walczyli w Legionach Piłsudskiego. „Zamiast wysłać na front, inteligentów żydowskich internowano w obozie w Jabłonie, a o ich daremnych próbach wzięcia udziału w wojnie zachowała się piosenka: *Jabłonna, ach Jabłonna nadzieja nasza płonna*”¹⁴.

Nie wszyscy są przekonani, że była to kwestia istotna dla dalszych stosunków polsko-żydowskich. Adam Ciołkosz uważa internowanie Żydów w Jabłonie za błąd, postępek oburzający, ale w gruncie rzeczy nie tak istotny. Ma nawet wątpliwości, czy ówczesny premier wiedział o istnieniu takiego obozu¹⁵.

Oczywiście nie wszyscy zostali internowani, część ochotników żydowskich walczyła na froncie i zazwyczaj chlubiła się tym do końca życia. Niektórzy dostali wysokie odznaczenia, na przykład Rafał Blüth otrzymał *Virtuti Militari*¹⁶.

Niektórzy Żydzi, najczęściej już w dużym stopniu zasymilowani, poparli stronę polską materialnie. Jak wspomina syn wytwórcy uprzęży konnych, człowieka już niereligijnego i nieortodoksyjnego, ale wywodzącego się z chasydzkiej, bardzo pobożnej rodziny, której pozostali członkowie pozostali przy swojej

¹² T. Gąsowski, *Pod sztandarami Orła Białego...*, s. 21.

¹³ J. Surdykowski, *Duch Rzeczypospolitej...*, s. 245.

¹⁴ C. Miłosz, *Wyprawa w dwudziestolecie*, Kraków 1999, s. 274.

¹⁵ A. Ciołkosz, *Walka o prawdę. Wybór artykułów 1940–1978*, Londyn 1983.

¹⁶ W. Weintraub, *O współczesnych i o sobie*, Kraków 1994.

wierze: „Najazd bolszewików na Polskę w roku 1920 był okresem przełomowym w życiu wielu ludzi, a także mojego Taty. Ojciec jednoznacznie i entuzjastycznie opowiedział się po stronie polskiej. Jako wyraz swego zaangażowania przekazał bezpłatnie całą produkcję swojej wytwórni dla formującej się armii polskiej. Na podstawie różnego rodzaju wspomnień, odnoszę wrażenie, że bliscy mu ludzie nie pochwalali tego gestu”¹⁷.

W latach trzydziestych pojawiły się projekty, pochodzące z grona polityków polskiej prawicy nacjonalistycznej, aby w ogóle odsunąć Żydów od służby w wojsku polskim – zamiast tego mieliby płacić specjalny podatek¹⁸. Tymczasem w latach wcześniejszych część Żydów mimo wszystko służyła w wojsku, awansowała, odnosiła sukcesy. Wśród pamiętnikarzy znajduje się stosunkowo liczna grupa oficerskich dzieci. Zazwyczaj, choć nie zawsze, wywodzą się z Galicji i w ich rodzinach wojskowe tradycje sięgają aż do trzeciego pokolenia. Dziadkowie bywali oficerami w armii austriackiej i zaszczepili miłość do wojska dzieciom i wnukom¹⁹.

Dzieci były niezwykle dumne ze swoich ojców i braci żołnierzy. Nie tylko dlatego, że służyli krajowi, nosili mundury i można się było nimi pochwalić przed kolegami, ale też dlatego, że stanowili swoisty dowód na patriotyzm, na to, że Żydzi nie są gorszymi obrońcami ojczyzny, niż Polacy. Synowie chętnie słuchali opowieści ojców o wojnie, w której ci brali udział²⁰. Jak wspomina jeden z pamiętnikarzy, był niezwykle dumny z brata, który był w wojsku w czasie wojny 1920 r. Ale równie dumny był z ojca, który podczas tej wojny służył w Straży Obywatelskiej. „Jeszcze dziś mam przed oczami jego postać z białą-czerwoną opaską na lewym ramieniu. Byłem z niego, podobnie jak z brata-żołnierza, bardzo dumny. Odczuwałem zarazem dumę o szerszym, by tak rzec, podłożu i głębszych korzeniach. Budziły ją dwa fakty: Żydzi walczyli i ginęli na froncie, służyli też w Straży Obywatelskiej. [...] Choć komuś, kto nie jest Żydem, trudno będzie to zapewne zrozumieć, poczułem się dzięki nim bardzo wzmocniony wewnątrz, działały one kojąco na kompleks niższości, jaki w sobie nosiłem, poczułem się psychicznie lepiej, człowiekiem pod każdym względem, a co najważniejsze również w fizycznym sensie, nie gorszym od nie-Żydów”²¹. Zresztą nie tylko dzieci były dumne. Michał Głowiński wspomina, że jego wujek skoń-

¹⁷ W. Dunwill, *Trzy kolory...*, s. 34.

¹⁸ A. Landau-Czajka, *W jednym stali domu...*, s. 156.

¹⁹ K. Winiecka [I. Wilder], *Od Stanisławowa do Australii...*

²⁰ G. L. Salton, A. Salton Eisen, *The 23rd Psalm...*, s. 6.

²¹ M. Urban, *Polska... Polska...*, s. 19.

czył po maturze podchorążówkę, był podporucznikiem lub porucznikiem rezerwy. „Wiem, że w rodzinie wysoko to ceniono: Żyd – polskim oficerem!”²².

W takich domach, podobnie jak w domach polskich oficerów, panował kult wojska, wojskowa atmosfera. Synowie lubili wojsko, często chodzili na zajęcia z przysposobienia wojskowego, cieszyli się z munduru²³. Dla nich szczególnie przykre było zetknięcie się z rzeczywistością, otrzymanie mimo dobrego zdrowia kategorii D, odesłanie do rezerwy. Przekonywali się, właśnie próbując dostać się do polskiego wojska, że Polakami jednak nie są.

Stosunek do wojska, do służby wojskowej bardzo wyraźnie wyróżnia grupę Żydów zasymilowanych. Oni to, jeszcze przed odzyskaniem niepodległości, przyłączali się do Legionów Piłsudskiego, a po 1918 r. ochotniczo wstępowali do wojska polskiego. Tym samym: „Manifestowali wierność Polsce niezależnie od dominujących wśród ogółu Żydów postaw obojętności, czy wręcz obcości, wynikających z wielowiekowego getta”²⁴. Obliczono, że w Legionach służyło „378 legionistów pochodzenia żydowskiego. [...] Udział młodzieży żydowskiej należącej przed 1914 r. do niepodległościowych organizacji strzeleckich Galicji miał wynosić 10% ogółu członków, a następnie w Legionach 5%”²⁵.

Swoją lub rodzinną legionową przeszłość wspomina wielu pamiętnikarzy. Często do Legionów wstępowała więcej niż jedna osoba z rodziny, nierzadko bracia²⁶. Czasem uciekali tam nawet młodzi ludzie z bardzo pobożnych rodzin. Wtedy zdarzało się, że Legiony stanowiły wstęp do daleko posuniętej asymilacji. Syn pobożnej rodziny, przeznaczony na rabina, który dotychczas zajmował się wyłącznie studiowaniem pobożnych ksiąg, poszedł do Legionów, wywołując w rodzinie niemały skandal. „Rzecz niesłychana, bo kto to słyszał, żeby żydowski chłopiec zajmował się wojaczką, nie mówiąc już o tym, że w wojsku jedzenie nie jest koszerne”. Ojciec odnalazł syna, a że ten nie był pełnoletni, zabrał go do domu, ale chłopiec uciekł ponownie. Niedoszły rabin ochrzcił się i zaczął robić karierę w wojsku. „Zaczął ją robić w jednostce wojskowej w Łodzi, a później w Rembertowie. Nie nazywał się już Lejzerowicz, lecz Radecki i jako chrześcijanin wrota do korpusu oficerskiego miał teraz na oścież otwarte”²⁷.

²² M. Głowiński, *Historia jednej topoli...*, s. 68.

²³ Z. Przygoda, *Niezwykłe przygody...*

²⁴ W. Wierzbieniec, *Związek Żydów Uczestników Walk o Niepodległość Polski we Lwowie*, [w:] *Lwów: miasto...*, t. II, s. 281–282.

²⁵ G. Berendt, *Polacy–Żydzi 1918–1945–1988*, [w:] *U progu niepodległości 1918–1989*, zbiór studiów pod red. R. Wapińskiego, Gdańsk 1999, s. 172.

²⁶ H. Steinhaus, *Wspomnienia i zapiski...*

²⁷ M. Piasecki, *Z Tomaszowa do Magnitogorska...*, s. 14–15.

Problem polegał jednak na tym, że wojsko polskie nie chciało przyjmować Żydów, szczególnie nieochrzczonych, w swoje szeregi. W armii panowała w stosunku do nich nieufność. Nie wierzono ani w ich lojalność, ani w zdolności wojskowe. „W oczach sztabowców byli oni – zarówno pod względem fizycznym, jak i moralnym – najgorszym elementem w wojsku”²⁸. W cytowanym już dokumencie Sztabu Generalnego opinia jest w zasadzie analogiczna: „Jako wartość pod względem wojskowym – zła. Niesumienni, niepewni. Do służby wojskowej odnoszą się niechętnie, traktując ją na ogół nie jako powinność obywatelską, a za uciążliwą konieczność”²⁹.

Natomiast z pamiętników wynika, że zasymilowani Żydzi podchodzili do służby wojskowej ze znacznie większym entuzjazmem. Zgłaszali się na ochotnika, nie po to, by mieć spokój na resztę życia, ale ponieważ naprawdę chcieli służyć w polskiej armii, zostać oficerami. Traktowali to jako ostateczny certyfikat swojej polskości. Zaskakująco często można przeczytać o przeżyciach młodych ludzi, którzy zgłosili się ochotniczo do wojska, ale zostali skierowani, mimo spełniania wszystkich warunków i dobrego stanu zdrowia, do rezerwy. Jeden z pamiętnikarzy wspomina, że w czasie oczekiwania na aplikację zgłosił się do podchorążówki, ale został od razu przeniesiony do rezerwy³⁰. Wielu młodych ludzi, którzy chcieli pokazać, że są nie gorszymi niż inni obywatelami, zostało gorzko rozczarowanych: „chciałem naprawdę zostać oficerem wojska polskiego. Czułem potrzebę wykazania, że choć jestem Żydem, nie jestem gorszym obywatelem od Polaków, że równie gorąco jak oni pragnę bronić kraju, z którym mnie łączą mocne więzy miłości i wierności. Tak samo myśleli i czuli wszyscy moi żydowscy koledzy, którzy w tym roku stawali do poboru”³¹. Jednak wszyscy, choć zdolni do służby, „wylosowali” karty żołnierzy nadliczbowych. Jeden z pamiętnikarzy stwierdza wręcz, że w armii, podobnie jak na uczelniach panował *numerus clausus*. Wprawdzie wszyscy stawali do poboru, ale Żydzi z wyższym wykształceniem w ogóle nie byli brani pod uwagę jako przyszli oficerowie³². Niektórzy fakt przesunięcia ich do rezerwy, uznania za niewystarczająco dobrych Polaków do służby w armii do dziś wspominają z goryczą, ale i z ulgą: „aczkolwiek miałem odroczenie służby wojskowej jeszcze na rok, w tydzień po moim powrocie sam stawiałem się przed komisją. Dostałem kategorię A, ale ponieważ Polska była na tyle silnym mocarstwem, miała taką

²⁸ T. Gąsowski, *Pod sztandarami Orła Białego...*, s. 19.

²⁹ Cyt. za: D. Matelski, *Mniejszości narodowe...*, s. 29.

³⁰ S. Rogoziński, *Moje szczęśliwe życie...*

³¹ M. Urban, *Polska... Polska...*, s. 33–34.

³² H. Vogler, *Wyznanie mojąszowe...*

potężną armię, tylu wykształconych i dyplomowanych inżynierów-oficerów, moja osoba okazała się zbyteczna. Zresztą – co tu owijać w bawełnę: dano mi »nadliczbówkę«. Mnie, mojemu bratu – również inżynierowi, moim wszystkim żydowskim kolegom z wykształceniem średnim oraz wyższym – a to dlatego, że nie chciano mieć oficerów Żydów w armii polskiej. Zresztą przyznam szczerze – nie bardzo się tym zmartwiłem. Chciałem przecież lojalnie wypełnić swoje obowiązki wobec państwa, które zapewniało mi możliwość życia, dało mi opiekę prawną i któremu jak najlepiej życzyłem”³³.

Wielu pamiętnikarzy wspomina nieufność i niechęć władz wojskowych, ale nigdy kolegów z wojska.

Sporadycznie autorzy wspominają szykany, jakich doznali od władz wojskowych w czasie służby. Jeden z pamiętnikarzy służył, dzięki pomocy wuja, od 1938 r. w Czwartym Pułku Strzelców Podhalańskich i twierdzi, że Żydzi byli dyskryminowani, odsuwani od przysięgi wojskowej³⁴. Inna autorka opisuje nie do końca wyjaśniony epizod ze służby swego brata w podchorążówce, który skończył się degradacją. Sugeruje ona, że jej bratu nie pozwolono, jako Żydowi, składać przysięgi wojskowej razem z pułkiem, ponieważ był Żydem. „Nie wiem dokładnie, co zaszło w Podchorążówce, ale wkrótce po przysiędze rodzice wrócili ze Lwowa w ciężkim zmartwieniu. Dla jednego Żyda, który normalnie i tak nie chodził do synagogi, nie było rabina na przysiędze. Rzekomo Felek nie miał prawa przysięgać ze swoim pułkiem wierności ojczyźnie. Wkrótce przed całym pułkiem publicznie zerwano mu szlify, ogolono głowę i aż do ukończenia jednorocznej służby wojskowej, zdegradowany Felek, jako prosty szeregowiec został przydzielony do 19 pułku piechoty Obrony Lwowa. [...] Myślę, że ten niesłychany postępek władz polskich obudził w moim Ojcu dumną świadomość pochodzenia żydowskiego – *gloria victis*. Mój brat zareagował inaczej – niechęcią do Żydów, poniewieranych przez cały świat, z winą czy bez winy i wstrętem do jakichkolwiek religii”³⁵.

Co zresztą charakterystyczne, służba w armii polskiej, szczególnie w czasie wojny, choć z jednej strony uważana za dowód patriotyzmu, także przez Polaków, nie zawsze łączyła się z wyborami politycznymi, które sytuowały byłych żołnierzy i ich rodziny po „polskiej” stronie. „Z czterech braci naszego ojca trzech służyło w armii polskiej, brało udział w jej formowaniu i w walkach w latach 1918–1921. Dosłużyli się następujących stopni: podpułkownik artylerii

³³ C. Perechodnik, *Czy ja jestem mordercą?...*, s. 14.

³⁴ *To, co dostałem od życia i od Boga, to jest akurat...* [rozm. z Józefem Sewerynem], [w:] B. Engelking, *Na łące popiołów...*, s. 72.

³⁵ H. Nelken, *Pamiętnik z getta...*, s. 41–42.

lekkiej, rotmistrz kawalerii, major (inżynier) saperów. [...] Ojciec był oddanym obywatelem Rzeczypospolitej Polskiej i równocześnie jednym z ideologów Syjonistycznej Partii Rewizjonistycznej [...]”³⁶.

Nie spotyka się też – ale nie jest tu wykluczona pewna autocenzura – wspomnień, w których autorzy pisaliby o niechęci do służby w wojsku polskim, nie mówiąc już o próbach uniknięcia poboru. Pewnym wyjątkiem jest książka Icchaka Cukiermana, pochodzącego ze stosunkowo mało zasymilowanej rodziny. Opisuje on, jak jego brat z pomocą rodziców próbował uniknąć poboru. „Abram siedział całą noc z kolegami, pili kawę i jeden z kolegów grał na trąbce. Gdy nazajutrz brat mój stanął przed komisją poborową, serce biło mu tak mocno, że lekarz kazał mu odpocząć [...], ale w końcu został zwolniony z wojska – dzięki łapówce”³⁷. Sam autor zaznacza jednak, że nie tylko był temu przeciwny, ale sam parokrotnie próbował się zaciągnąć. Nie przyjęli go jednak, ponieważ musiałyby zostać skierowany do szkoły oficerskiej, a tam nie chciano przyjmować Żydów. Szczególnie w grupie zasymilowanej inteligencji można napotkać opinie, że młodzież garnęła się do wojska. Benjamin Majerczak podkreśla, że w 1939 r. młodzież żydowska spieszyła się wręcz do wojska, ponieważ miała świadomość, że jest to „wojna żydowska”³⁸. Część traktowała służbę wojskową jako obowiązek, czasem niezbyt przyjemny, ale który trzeba wypełnić. Marian Brandys wspomina, że po maturze w 1930 r., w wieku 18 lat zgłosił się ochotniczo do wojska, nie dlatego, że był jakimś szczególnym patriotą, tylko żeby konieczność odbycia służby nie zawadzała mu w późniejszym życiu³⁹.

Nie ulega wątpliwości, że fakt służenia w wojsku polskim był dla wielu Polaków – i osób prywatnych, i urzędników – dostatecznym dowodem patriotyzmu. Żydzi-żołnierze mogli często spodziewać się takiego traktowania jak Polacy, spotykali się z mniejszą dyskryminacją niż ich współziomkowie bez munduru. Czasem wykorzystywano ten fakt w życiu codziennym. „Jako młody chłopak służył w armii polskiej w czasie I wojny światowej. Zdobył liczne odznaczenia i medale, z których najważniejszym był krzyż »Virtuti Militari«. Należał do nielicznej grupki Żydów odznaczonych najwyższym w Polsce odznaczeniem za męstwo na polu walki. Order ów, którego miniaturę zawsze nosił w klapie marynarki, w następnych latach otwierał mu drzwi wielu insty-

³⁶ A. Pinhas, *Rodzina humanistów i wojskowych*, [w:] *Białostoccy Żydzi...*, s. 56.

³⁷ I. Cukierman „Antek”, *Nadmiar pamięci (siedem owych lat)*. *Wspomnienia 1939–1946*, red. M. Turski, Warszawa 2000, s. 2.

³⁸ *Lista minimalna* [z Benjaminem Majerczakiem rozmawia E. Koźmińska-Frejłak], „Midrasz”, wrzesień 2000, s. 42.

³⁹ M. Brandys, *Moje przygody z wojskiem...*

tucji, zamkniętych zwykle dla Żyda⁴⁰. Jeden z pamiętnikarzy opisuje historię swego brata, który nie dostał się na wydział prawa, między innymi dlatego, że był Żydem. Wówczas poszedł do podchorążówki i jako podchorąży został przyjęty na wymarzone studia. Gdy rozpoczął się okres getta ławkowego, bicia Żydów, brat zaczął pojawiać się na wykładach w mundurze. Był w ten sposób praktycznie nietykalny⁴¹. Fakt bycia w wojsku polskim czy Legionach chronił czasem i przed antysemityzmem, i przed prześladowaniami. „Byłem świadkiem, jak w pociągu korporant polski w obecności Żydów zaczął wygadywać obelżywe i ordynarne słowa w rozmowie na głos ze swoją towarzyszką. Wtedy wstał jeden Żyd, wyjął z kieszeni medal zasługi za waleczność w Legionach Polskich i spytał się tego bezwstydnego i ograniczonego akademika, czy on też jest parszywy jak wszyscy Żydzi, mimo że ma ten honorowy polski krzyż. [...] Korporant zbladł jak ściana, podniósł się ze swego miejsca, z miną jakby szczura zjadł, i szybko ulotnił się, nie odpowiadając ani słowem, tylko mrużąc jak bestia pod językiem⁴².

Także podczas uroczystości rocznicowych, przynajmniej czasami, dostrzegano udział Żydów w walkach o wyzwolenie Polski. Józef Wittlin wspomina, że we Lwowie, w obchodach upamiętniających rocznice powstania styczniowego: „W pochodach patriotycznych kroczył na ich czele skromny lecz czerstwy cywil, pan Izydor Karlsbad. Tak się bowiem złożyło, że z osiadłych we Lwowie powstańców najwyższą rangę, kapitana, piastował Żyd. To on prowadził oddziałek⁴³.

Wojsko było obok szkoły drugą instytucją, która działała, zarówno świadomie, jak i nieświadomie na rzecz asymilacji. Do służby wojskowej powoływani byli i Polacy, i Żydzi, spotykali się w tych samych oddziałach, podlegali tym samym rozkazom, rozmawiali, jedli te same potrawy. Dla wielu ortodoksyjnych Żydów było to pierwsze spotkanie z polskim światem. Obrazowo przedstawił to Marek Chodakiewicz: „Żołnierze Wojska Polskiego wyznania katolickiego i judaistycznego razem uczyli się rozkładać i składać ciężki karabin maszynowy⁴⁴.

Wojsko prowadziło też, niezbędną choćby z powodu konieczności rozumienia rozkazów przez wszystkich żołnierzy, akcję nauczania języka polskiego (nie tylko zresztą wśród Żydów, ale wszystkich mniejszości). „Zarówno w święta, jak i w codziennej służbie nie rezygnowano też z misji polonizacyjnej. Było to zresztą w dużym stopniu nieuniknione. Dowodzenie armią wymagało posługi-

⁴⁰ R. Leisner, *A jednak cud się zdarzył*, [w:] *Losy żydowskie...*, t. II, s. 204.

⁴¹ L. Unger, *Intruz...*

⁴² B. Milch, *Testament...*, s. 39.

⁴³ J. Wittlin, *Pisma pośmiertne...*, s. 189.

⁴⁴ M. J. Chodakiewicz, *Żydzi i Polacy...*, s. 18.

wania się jednym językiem – polskim. Stąd też wynikała praktyczna potrzeba nauczania tego języka wszystkim – także żydowskich – żołnierzy, którzy go nie znali. Na początku lat dwudziestych odsetek tych ostatnich przekraczał 60%⁴⁵.

Niektórzy historycy uważają, że wojsko przyczyniło się do asymilacji lub przynajmniej większego zbliżenia społeczności polskiej i żydowskiej. „Wojsko i szkoła służyły jeśli nie sprawie pełnej integracji, to przynajmniej nieufnej wzajemnej obserwacji w sprawach pozaekonomicznych”⁴⁶. Część jednak ma odmiennie zdanie. Wprawdzie wojsko powinno było służyć asymilacji, ale rzeczywistość przedstawiała się odmiennie: „noszenie tego samego munduru bynajmniej nie niwelowało, a w niektórych przypadkach nawet wzmacniało poczucie wzajemnej »obcości« Polaków i Żydów. Służba wojskowa, mimo zamierzeń, oczekiwaniań, jak i pewnych działań, nie stała się polem integracji obywatelskiej i państwowej przedstawicieli różnych narodowości II Rzeczypospolitej. Co więcej, pod koniec lat trzydziestych środowiska katolicko-narodowe na łamach »Przeglądu Katolickiego« głosiły, że Żydzi nie są godni służby wojskowej”⁴⁷. Tę opinię potwierdzają niektóre wspomnienia. Dla wielu niemożność awansu w wojsku była powodem do odsuwania się od polskości w ogóle. Uri Huppert pisze: „Mój ojciec przez długie lata służył w wojsku, najpierw w Legionach, potem w Wojsku Polskim jako sędzia wojskowy, w stopniu kapitana. Ranga ta była czynnikiem, który miał wpływ na zmiany w jego życiu. Otóż gdy przyszła naturalna kolej mojego ojca na awans, dano mu delikatnie do zrozumienia, że jego etniczny rodowód i deklarowane wyznanie blokują mu drogę do dalszej kariery wojskowej. Ojciec wyciągnął z tego natychmiastowy wniosek: opuścił wojsko – był to jego niemy protest – i przyłączył się do organizacji syjonistycznej”⁴⁸.

⁴⁵ T. Gąsowski, *Pod sztandarami Orła Białego...*, s. 16.

⁴⁶ M. J. Chodakiewicz, *Żydzi i Polacy...*, s. 56.

⁴⁷ T. Gąsowski, *Pod sztandarami Orła Białego...*, s. 24.

⁴⁸ U. Huppert, *Podróż do źródeł pamięci...*, s. 16.

Zakończenie

Czy w Polsce międzywojennej istniało zjawisko asymilacji?

Na to pytanie nie ma jednoznacznej odpowiedzi. Zarówno stwierdzenie „nie, w okresie międzywojennym obserwuje się odejście od asymilacji”, jak i: „tak, w okresie międzywojennym trwała asymilacja” wydają się uzasadnione i, co więcej, dają się udowodnić.

A zatem: nie – ponieważ znikły niemal wszystkie liczące się organizacje asymilatorskie. Te, które pozostały, były nieliczne i nie przyciągały wielu nowych zwolenników. Niemal wszyscy mówią o klęsce idei asymilacji, jako programu politycznego. Od początku II Rzeczypospolitej stało się jasne, że idea powszechnej asymilacji odeszła do lamusa.

W dwudziestolecium międzywojennym przekonanie, że można mówić najwyżej o asymilacji jednostkowej, a na pewno nie może ona dotyczyć całego żydowskiego społeczeństwa, było powszechne. Choć wielu zwolenników asymilacji uważało, że jest to jedyne wyjście dla Żydów chcących pozostać w Polsce, to nawet gorący orędownicy tej drogi widzieli, iż choć asymilacja jednostek przebiega cały czas, to jednak w odniesieniu do całej społeczności żydowskiej jest ona ideą utopijną. Nie trzeba było przy tym być ani żydowskim, ani polskim nacionalistą, aby nie wierzyć w możliwość masowej asymilacji Żydów. Nawet osoby o bardzo liberalnych, demokratycznych poglądach uznawały masową asymilację za niemożliwą. Jan Baudouin de Courtenay, zwolennik całkowitego równouprawnienia Żydów i przeciwnik jakiegokolwiek nacjonalizmu uznał, że myślenie o asymilacji to mrzonka, która jest nie do urzeczywistnienia. Można najwyżej mówić o asymilacji jednostek, tym bardziej że „rdzenni Polacy” wcale nie chcą asymilacji, a nawet bardziej podejrzliwie patrzą na Żydów-Polaków czy Żydów ochrzczonych niż na ortodoksów¹.

Organizacje asymilatorskie albo zniknęły, albo zostawały zepchnięte na margines życia politycznego. Aleksander Hafftko stwierdził, że nastąpiło zmargina-

¹ J. Baudouin de Courtenay, *Kwestia żydowska w Państwie Polskim*, Warszawa 1923, s. 29–30.

lizowanie asymilatorów, choćby dlatego, że jako jedyni spośród ugrupowań żydowskich negowali istnienie narodu żydowskiego. Jednak zauważył też, że powstają również inne organizacje, szczególnie na terenie Wileńszczyzny, które nie odrzucają koncepcji odrębności narodowej, nie polonizują mas żydowskich, a starają się rozbudzić w nich lojalność dla państwa². Ale, jak się okazało, i te grupy nie znalazły wielu zwolenników.

Niektórzy ze współczesnych publicystów skłonni są wręcz twierdzić, że od lat trzydziestych o asymilacji właściwie nie było już mowy – można najwyżej mówić o swoistej akulturacji. „Okres tuż przedwojenny spiętrzył problemy, jakie od dawna stały przed Żydami. [...] Realnie biorąc asymilacja mogła już oznaczać tylko asymilację do kultury, ściśle mówiąc do nauki i sztuki polskiej, kilku tysięcy ludzi, którzy w istocie odeszli od religii możeszowej, od praktyk i obyczajów żydowskich, przyznając się skromnie, tylko tyle, do własnego rodowodu i szanując w pewnym małym zakresie tradycję. [...] Poza tym asymilacja stała się od połowy lat trzydziestych absolutnie pustym dźwiękiem”³.

Nie – ponieważ okres międzywojenny to nasilenie tendencji nacjonalistycznych, które znajdowały odzwierciedlenie zarówno w niechęci do przyjmowania „obcych” do swego narodu, jak i w traktowaniu asymilacji jako niewybaczalnej zdrady własnego narodu⁴. Jak pisze Roman Wapiński: „W dodatku wbrew nadziejom, że odrodzenie Polski przyczyni się do nasilenia procesu asymilacji, żywionym w środowiskach socjalistycznych i liberalno-demokratycznych, w rezultacie wzrostu tendencji nacjonalistycznych wśród obu społeczności polskiej i żydowskiej – proces ten uległ dalszemu osłabieniu”⁵. Ryszard Michalski, badający prasę pomorską, zauważa, że w czasopiśmie bardzo podkreślano nie-asymilowanie się Żydów z narodami, wśród których mieszkali⁶. Asymilowała się część inteligencji i burżuazji, natomiast, co jednoznacznie wynika ze statystyk, masy żydowskie pozostawały nadal w kręgu własnej kultury i własnego języka. Zabrakło – tak w środowiskach żydowskich, jak i polskich – wiary, że możliwa jest asymilacja wszystkich, że nie pozostanie ona ograniczona do wąskich kręgów. Asymilacja mas, w dobie nacjonalizmu, nie była już postępem, ale cofaniem się, niszczeniem wartości narodowych: „nie sądzę, ażeby to leżało

² A. Hafftko, *Żydowskie stronnictwa polityczne w Polsce Odrodzonej*, [w:] *Żydzi w Polsce Odrodzonej...*, t. II, s. 253–254.

³ A. Ziemy, *Resztki mniejszości...*, s. 67–68.

⁴ Patrz rozdz. *Czy asymilacja Żydów w ogóle była możliwa – antysemityzm i nacjonalizm a asymilacja*.

⁵ R. Wapiński, *Świadomość polityczna w II Rzeczypospolitej*, Łódź 1989, s. 432.

⁶ R. Michalski, *Obraz Żyda i narodu żydowskiego na łamach polskiej prasy pomorskiej w latach 1920–1939*, Toruń 1997, s. 63.

w interesie naszego narodu, wymagać, iżby wszyscy Żydzi – szczerze czy nie-szczerze, uważali się za Polaków” – pisał Teofil Merunowicz już w 1919 r.⁷

Żydzi w coraz większym stopniu czuli się narodem, a nie mniejszością religijną. Akulturacja, zdaniem przynajmniej niektórych historyków, zachodziła niezależnie od zmiany poczucia świadomości narodowej. Żydzi wprawdzie zmieniali język, często nawet obyczaje, ale w najmniejszym stopniu nie oznaczało to, że przestają być Żydami – przeciwnie. Jak stwierdza Michael C. Steinlauf, mimo że Żydzi coraz swobodniej mówili po polsku, a nawet w niektórych środowiskach w ogóle przestawali posługiwać się jidysz, to jednak wzrastała liczba osób, które określały się jako osoby narodowości żydowskiej. Przyczyną nie był tylko narastający antysemityzm, ale znacznie lepsze warunki rozwijania własnej kultury, niż kiedykolwiek mieli Żydzi w państwach zaborczych⁸.

Nie – ponieważ nawet najbardziej zasymilowana jednostka wywodząca się z żydowskiej rodziny (z pojedynczymi wyjątkami, jak np. poseł Stanisław Stroński) mogła asymilować się tylko w określonych granicach, do określonych grup społeczeństwa polskiego. Żaden Żyd nie mógł wybierać między różnymi sposobami bycia Polakiem – nie mógł przyjąć ideologii endeckiej, stereotypu Polak-katolik, nacjonalizmu i mesjanizmu polskiego. Mógł więc być tylko Polakiem o określonych poglądach. Takiego ograniczenia nie stawiano ludziom wywodzącym się z innych nacji, którzy stawali się Polakami. Ludzie pochodzący z rodzin niemieckich, rosyjskich, węgierskich itp. mogli być przyjmowani jako pełnoprawni Polacy we wszystkich środowiskach, partiach politycznych. Część autorów uważa, że mimo bardzo widocznej polonizacji i akulturacji Żydzi i Polacy nadal pozostawali sobie obcy. Cóż z tego, że uczyli się w tych samych szkołach, czytali te same pisma i chodzili do tych samych kawiarni, gdy tak naprawdę nic o sobie nie wiedzieli.

Nie – ponieważ, co podkreśla bardzo wielu autorów, w Polsce nie było właściwie środowisk, do których Żydzi mogliby się asymilować, nie było bowiem niemal wcale mieszczaństwa. Kolejną barierą był niski poziom życia większości mas żydowskich, niepozwalający na zdobycie wykształcenia. Tymczasem, jak pisze Wojciech Wieczorek: „Potrzebne było jeszcze osiągnięcie pewnego progu dobrobytu i wykształcenia. Osiągając ten próg, asymilowali się oni znacznie łatwiej i szybciej, jak również łatwiej i szybciej akceptowani byli przez otoczenie. I tak np. problem ten prawie nie istniał w sferach finansowej i intelektualnej elity, gdzie w pełni równouprawniona obecność żydowska zaznaczyła się bodaj

⁷ T. Merunowicz, *Żydowska polityka narodowa obecnej doby*, Warszawa 1919, s. 41.

⁸ M. C. Steinlauf, *Pamięć nieprzyswojona. Polska pamięć zagłady*, Warszawa 2001, s. 28–29.

najwcześniej. Słowem procesy te pozostawały w stosunku wprost proporcjonalnym do stopnia zamożności danego kraju, do szans materialnego i kulturalnego awansu, otwartych przed wszystkimi jego obywatelami. W Polsce zabrakło właśnie tej dodatkowej, ekonomicznej przesłanki⁹.

Asymilowała się zatem przede wszystkim inteligencja. A to wywoływało niechęć wśród wielu polskich środowisk, ponieważ inteligencja jest warstwą kulturotwórczą i opiniotwórczą. Pojawiały się więc, często zadawane przez publicystów, szczególnie prawicowych, pytania – czy inteligencja pochodzenia żydowskiego jest w stanie tworzyć kulturę polską, czy też powstanie w ten sposób kultura „mieszana” – a to było dla nich równoznaczne z upadkiem kultury polskiej.

Warto też zdać sobie sprawę, że inteligencja polska nie zawsze była skłonna zaakceptować w swym gronie osoby wywodzące się ze środowisk żydowskich, choćby najbardziej zasymilowane. Abraham Penzik stwierdza wręcz, że inteligencja polska, poza drobną, lewicową mniejszością, była wrogo nastawiona do Żydów¹⁰. Michał Śliwa ma podobne zdanie: „część inteligencji [...] ostrzegała przed zgubnym wpływem Żydów na kulturę polską”¹¹, co nasiliło się jeszcze po śmierci Piłsudskiego. Choć jest to opinia kontrowersyjna (np. Artur Eisenbach wskazuje właśnie na inteligencję, jako na tę grupę, która wręcz walczyła z antysemityzmem¹²), to jednak wydaje się, że w dużym stopniu słuszna. Przynajmniej część inteligencji, związanej z ruchem narodowym, nie uznawała możliwości pełnej asymilacji Żydów. Wynika więc z tego, że asymilująca się inteligencja żydowska nie mogła w rzeczywistości „rozpląnąć” się w masie inteligencji polskiej, ponieważ wyraźnie była z niej wyodrębniana i odrzucana, jako z zasady obca, niezależnie od stopnia asymilacji.

Tak i nie – ponieważ coraz bardziej rozpowszechniał się syjonizm. Syjonizm był trzecim, nieistniejącym przed schyłkiem XIX w. rozwiązaniem. Wcześniej Żydzi byli skazani albo na życie we własnym środowisku, jako obcy dla większości społeczeństwa, albo na asymilację. Syjonizm dawał nadzieję na inne rozwiązanie – na pozostanie przy własnej narodowości, na życie we własnym państwie, jako Żydzi – nie Polacy i nie „obcy”. Wiele osób, dotąd wybierających asymilację jako jedyny sposób wyjścia z tradycyjnego, zamkniętego i religijnego świata żydowskiego, mogło stać się – z podobnych przyczyn – zwolennikami syjonizmu. I tak rzeczywiście się stało. Wiele badań wskazuje na to, że od

⁹ W. Wieczorek, *Szkice z prowincji*, Warszawa 1968, s. 136–137.

¹⁰ A. Penzik, *Antysemita i nekrofile...*, s. 4.

¹¹ M. Śliwa, *Polska myśl socjalistyczna (1918–1949)*, Wrocław 1988, s. 157.

¹² Rozmowa z Arturem Eisenbachem, [w:] R. Pragier, *Żydzi czy Polacy?...*, s. 49.

początku spora część zwolenników syjonizmu wywodziła się ze środowisk zasymilowanych. „Pierwsi syjoniści lubelscy [...] pochodzili ze środowisk asymilujących się i liberalnie podchodzących do kwestii religii i tradycji, chociaż nie brakowało wśród nich także takich osób, które usiły wyrwać się z religijnej społeczności”¹³.

Choć duża część syjonistów czuła się nadal lojalnymi, związanymi z Polską obywatelami, to jednak swoją przyszłość zaczęła widzieć w Palestynie, a nie w Polsce – a więc poczucie obywatelskie pozostało, ale asymilacja do kultury, obyczajów polskich okazywała się zbędna. Tym bardziej, że nie przynosiła oczekiwanych rezultatów. „Upływ wielu stuleci wykazał, że Żydzi bądź nie chcą, bądź nie potrafią zasymilować się. Także w Polsce krótki okres, w którym ideologia asymilatorska jak gdyby zapuściła korzenie, skończył się bezpowrotnie. [...] Nie jesteśmy Polakami, jesteśmy Żydami i chcemy odbudować naszą dawną ojczyznę. [...] Tutaj, w Polsce, żyjemy setki lat i nasze prawa obywatelskie, skoro ludzie są równi wobec prawa, powinny być szanowane tak długo, jak długo jesteśmy i pragniemy być obywatelami polskimi”¹⁴.

Jednak rozpowszechnianie się syjonizmu nie można oceniać jednoznacznie jako przyczyny zahamowania procesu asymilacji. Wbrew pozorom, idea syjonistyczna czasem wręcz sprzyjała – może nie świadomej, ale faktycznej – asymilacji. Przede wszystkim dlatego, że łączyła się z modernizacją, wyjściem z getta, a to był często pierwszy krok do poznania polskiej kultury, polskiego języka i w efekcie stopniowej polonizacji. Syjoniści byli bardzo często ludźmi już faktycznie zasymilowanymi, posługującymi się na co dzień językiem polskim.

Tak – ponieważ niezależnie od ideologii, organizacji, antysemityzmu, Żydzi asymilowali się „po prostu”, często nawet niezależnie od własnego wyboru i świadomości, chodząc do polskich szkół, służąc w polskim wojsku, uczestnicząc w polskich uroczystościach, głosując w polskich wyborach. Niezależnie od teorii, ideologii i wyborów politycznych, asymilacja po prostu następowała. W sprawozdaniu starosty koneckiego z 1922 r. można przeczytać: „Wśród ludności żydowskiej daje się zauważyć ruch w kierunku – rozbitcia narodowego – emancypacji oraz zatarcia śladów odrębności żydowskiej. [...] W soboty nie spotyka się już Żydka młodego w chałacie – w zeszłym roku było ich pełno”¹⁵.

A zatem niezależnie od upadku ideowego ruchu asymilatorskiego, przyspieszenie wyraźnie nastąpiło. Po I wojnie światowej asymilowała się wprawdzie zdecydowana mniejszość, ale coraz więcej Żydów znało język polski, coraz

¹³ R. Kuwałek, W. Wysok, *Lublin...*, s. 61.

¹⁴ S. Rogoziński, *Moje szczęśliwe życie...*, s. 71.

¹⁵ E. Słabińska, *Inteligencja na prowincji kieleckiej...*, s. 279.

więcej mówiło nim biegle. „Asymilacja językowa i kulturowa poczyniła wielkie postępy wśród Żydów w latach 1918–1940. Rok po roku coraz to nowe rzesze Żydów przyjmowały język polski i tym samym włączały się, czasem powierzchownie, ale jednak włączały, do wielkiej kulturalnej wspólnoty narodu polskiego” – pisał około 1942 r. Anatol Mühlstein¹⁶. Zauważali to i zwolennicy, i przeciwnicy asymilacji. Benedykt Hertz w tekście o ideologii asymilacji stwierdził wyraźnie: „Dziś uważa się powszechnie kierunek ten za chybiony, zbankrutowany. I słusznie poniekąd. Nie ma jednak takiego ruchu społecznego, który byłby w życiu zupełnie obcy: każdy ruch taki nie tyle wyprzedza pewne zjawisko, ile stara się rozszerzyć i uzasadnić proces już się odbywający. Podobnie jak walki klas nie stworzyli socjaliści, tęsknoty za przeszłością zachowawcy, antysemityzmu antysemita etc., tak też asymilacja, zwłaszcza górnych warstw żydostwa, wcale nie czekała na asymilatorów ideowych. Istniała na długo przed nimi, istnieje też do dni obecnych, mimo upadku myśli asymilatorskiej”¹⁷.

Niektórzy z autorów traktują nie tylko pierwszą, ale i drugą dekadę lat międzywojennych jako okres szybkiej polonizacji. „We współczesnych badaniach wyraźnie kładzie się nacisk na stopień polonizacji polskich Żydów, która nasiliła się szczególnie w latach dwudziestych i trzydziestych XX w.”¹⁸. Zauważali to też Polacy, a jednym z dowodów, że problem asymilacji istniał, była walka z nią i żydowskich stronnictw politycznych, i polskich antysemitów – nie zwalczano by przecież tak zaciekle procesu, który nie zachodzi lub wyraźnie zmierza ku końcowi. „Niemniej i w Polsce widać było wyraźnie narastanie tendencji asymilacyjnych, skrzętnie zwalczanych nie tylko przez ortodoksyjnych Żydów, a później przez syjonizm, ale przede wszystkim przez polski antysemityzm... [...] Z tą asymilacją było chyba to samo, co z socjalizmem. Teoretycznie wszystko było tu słuszne. Tylko że praktyka odbiegała od teorii”¹⁹.

Wobec tego, że asymilacja nieodłącznie łączyła się z modernizacją, a ta postępowała w wielu środowiskach żydowskich, szczególnie w większych miastach, asymilacja musiała po prostu następować. W gruncie rzeczy tak nieistotne kwestie, jak zmiana uczesania, sposobu ubierania się, drobnych nawyków codziennego życia powodowały, że stopniowo coraz więcej osób zmieniało kolejne typowe żydowskie obyczaje, coraz bardziej przejmując obyczaje polskie,

¹⁶ A. Mühlstein, *Dziennik...*, s. 167.

¹⁷ B. Hertz, *Żydowska krew*, Warszawa [ok. 1937–1938], s. 14.

¹⁸ J. Mizgalski, *Kwestia obiektywizmu naukowo-badawczego historii Żydów polskich okresu międzywojnia*, [w:] *Z dziejów Żydów w Częstochowie...*, s. 187–188.

¹⁹ *Moja polskość jest polskością innej próby...* [rozm. z Arnoldem Mostowiczem], [w:] B. Engelking, *Na łące popiołów...*, s. 32.

i co za tym idzie, coraz mniej odróżniając się od społeczeństwa polskiego. A to, niezależnie od decyzji i chęci, musiało prowadzić do przynajmniej częściowej asymilacji.

Jednak czy Polacy wywodzący się z żydowskich rodzin byli takimi samymi Polakami, jak ci wywodzący się z rodzin polskich? Wbrew pozorom, choć poprawna politycznie odpowiedź na to niepoprawnie politycznie pytanie brzmi oczywiście „tak”, to jednak nie tylko antysemita, ale i wielu Żydów mało wątpliwości.

Setki lat stereotypów robiły swoje – Żyd zasymilowany nie wpisywał się w tradycyjny stereotyp, a więc stał się dla obu społeczeństw „niewidzialny”. Trzeba go było bowiem umieścić po jednej stronie – albo polskiej, albo żydowskiej, a jego cechy sytuowały go pomiędzy. Tymczasem i w świadomości polskiej, i żydowskiej „pomiędzy” nie istniało lub nie powinno było istnieć. Istotne dla zrozumienia zjawiska asymilacji polskich Żydów okazują się prace Jerzego J. Smolicza, które, choć dotyczą zupełnie innych czasów i innego społeczeństwa – współczesnej Australii, są na tyle uniwersalne, że tłumaczą pewne zjawiska zachodzące w naszym kraju. Wiele spostrzeżeń ma bowiem wymiar ponadczasowy i ponadkulturowy. Przede wszystkim Smolicz stwierdza, że w wypadku asymilacji „znaczna część wspólnego, spajającego zbioru wartości pochodzi z grupy dominującej”²⁰. To, co pozostało z pierwotnej kultury, jest traktowane podejrzliwie, a umiejętności i zachowania wywodzące się z dawnej kultury nie są cenione. Przy tym istnieje w społeczeństwie niespójność – z jednej strony żąda się od mniejszości asymilacji, z drugiej społeczeństwo dominujące odrzuca osoby zasymilowane, szczególnie na poziomie grup pierwotnych, do których na ogół nie mają wstępu. Wyjaśniałoby to niechęć zasymilowanych Żydów do języka jidysz, tradycyjnej społeczności żydowskiej, niską ocenę religijnego wykształcenia, brak zainteresowania historią Żydów, a przy tym izolację od społeczeństwa polskiego na poziomie towarzysko-rodzinnym. Kolejna ważna konstatacja Smolicza, to utrzymywanie się konfliktu między dwoma różnymi systemami wartości. Wprawdzie opinia ta dotyczy australijskich aborygenów, ale równie dobrze może odnosić się do Żydów uczących się w polskich szkołach. Ich zetknięcie się z dwoma nieprzystającymi światami, niemożność pogodzenia różnorodnych wskazówek i trudność odróżniania „białego od czarnego” może doprowadzić do kryzysu tożsamości, a w rezultacie „istnienia pomiędzy dwoma światami”²¹.

²⁰ J. J. Smolicz, *Wielokulturowość a struktura wspólnych wartości. System edukacyjny a asymilacja, współdziałanie i separatyzm w społeczeństwie wieloetnicznym*, „Przegląd Polonijny”, 1987, z. 3, s. 6.

²¹ Idem, *Dziedzictwo, wartości podstawowe i rozwój kulturalny w społeczeństwach wieloetnicznych*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1992, nr 3, s. 54.

Żyd, niezależnie od swoich posunięć, stopnia asymilacji czy nawet zmiany religii pozostawał w najlepszym wypadku „Polakiem pochodzenia żydowskiego”, podczas gdy osoba wywodząca się z rodziny na przykład niemieckiej mogła zostać po prostu „Polakiem”. Jak pisał znacznie później Jakub Karpiński, Polak może mieć nazwisko niemieckie, francuskie, holenderskie, ale nie żydowskie²². Tak opisał swoje przedwojenne uczucia Jan Garewicz, który uczęszczał do szkoły, w której uczyła się młodzież polska, żydowska, niemiecka: „Charakterystyczne było i bardzo mnie oburzało to, że ktoś nazywający się Glaser czy Holzgruber składał oświadczenie, że czuje się Polakiem i miał spokój, a oświadczeń Goldego czy Korngolda w ogóle nie brano pod uwagę, klasyfikując ich jako Żydów”²³.

Jak wynika z lektury tej książki, środowiska zasymilowane miały własne, specyficzne obyczaje, utrzymywały kontakty głównie we własnym kręgu. W społeczeństwach liberalnych nie stanowiło to problemu. Jednak w Polsce międzywojennej kryteria były ostrzejsze. Funkcjonował stereotyp Polak-katolik. Henryk Grynberg niezwykle ostro ocenia sytuację: „Żaden Żyd nie może zostać Polakiem”²⁴. Sedno sprawy leżało w tym, że wraz ze wzrastającym antysemityzmem i nacjonalizmem i strona polska, i tradycyjne społeczeństwo żydowskie przyjęły założenie, iż pojęcia „Polak” i „Żyd” są rozłączne. Można było być albo Żydem, albo Polakiem – natomiast powszechny jeszcze w XIX w. „Polak wyznania mojżeszowego” przestał istnieć w świadomości większości polskiego społeczeństwa. Jedynymi, którzy nie godzili się z takim podejściem do sprawy, byli sami zasymilowani, pozostali więc w zawieszaniu, nigdzie do końca nieprzynależni. I ten motyw bycia „pomiędzy”, wykorzenia, pojawia się w większości wspomnień.

Trzeba powiedzieć, że badając asymilację Żydów niemieckich, wielu autorów doszło do podobnych wniosków – nie była ona pełna. Zygmunt Bauman cytuje opinie Maxa Broda o asymilujących się Żydach: „ich tylne nogi grzęzły jeszcze w żydostwie ich ojców, a ich rwące do przodu nogi przednie nie znalazły jeszcze oparcia. Rozpacz, jaka stąd wynikła, stała się ich natchnieniem”²⁵ i siostry Franza Kafki: „zasymilowani byli niewątpliwie, ale tylko na ograniczonym terenie do

²² J. Karpiński, *Asymetria*, [w:] *Żydzi jako polski problem*, [b.m.r.w.], przedruk z „Aneksu”, 1986, nr 41–42, s. 8.

²³ *Zostałem bez niczego* [rozm. z prof. Janem Garewiczem], [w:] M. Bajer, *Blizny po ukąszeniu...*, s. 14.

²⁴ *Nigdy nie pozwolono Żydowi zostać Polakiem*. Z Henrykiem Grynbergiem rozmawia J. Wróbel, „Teksty Drugie”, 1992, nr 5, s. 149.

²⁵ F. Kafka, *Die Tagebücher 1910–1923*, Max Brod ed Frankfurt/M 1967, s. 497, za: Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna...*, s. 122.

zapożyczonej niemieckości; czy raczej byli »zasymilowani« do swego własnego wykorzenia²⁶.

Można zatem stwierdzić, że wobec żądania wyłączności obu stron – i Polacy, i Żydzi wymagali bowiem, aby wypowiedzieć się jednoznacznie co do swojej narodowości – powstał mechanizm zamykania się zasymilowanych Żydów we własnym kręgu towarzyskim. Stworzyli oni, choć nigdzie nie jest to powiedziane wprost, własną odrębną społeczność, trzeci naród – zasymilowanych.

²⁶ R. Martha, *Franz Kafka's Loneliness*, Londyn 1982, s. 35, za: *ibidem*, s. 122.

“My son’s name shall be Lech”.

Assimilation of the Jews in interwar Poland

Abstract

The problem of assimilation of the Jews in the interwar period has not been thoroughly examined so far. This is the first book completely devoted to this issue.

The present book is the first attempt to describe this group of inhabitants of interwar Poland from the perspective of their awareness, religiousness, language and place occupied within the society. The authoress wanted to present how the people – who usually could not be explicitly ascribed to one culture, nationality, tradition – in reality functioned within the Second Polish Republic.

It is an attempt to present an everyday life of this large and unexplored so far part of a society living on national borderline.

The book consists of two main parts. The first one describes a specificity of Jewish assimilation. Usually the assimilation of the Jews is treated like assimilation of other nationalities while it seems to be different and more complex problem.

Due to the assimilation movement of the 19th century, the assimilation in the interwar period was unnecessary. The Jews who wanted to assimilate already had their own community – they could become Poles mingling mainly with the group of assimilated Jews. At the time of partitions there was a community of fate – both the Poles and Jews were a national minorities which placed them on the same side of the dividing line. Assimilation into the Polishness, thus into the culture of a nation that did not wield power, could not be regarded as a careerism, pushing one’s way up. Whereas after the World War I adaptation to the Polish culture ceased to be a clear determinant of the Polishness.

A specificity of the Jewish assimilation is also influenced by the attitude towards it of a part of the Polish people and authorities. Usually it is that the dominating group imposes the assimilation on the other, weaker group, i.e. with forced assimilation or denationalisation. Sometimes assimilation is made with the approval and acceptance of both parties. The opposite situation – when the weaker group or its part wants to assimilate and the dominating group rejects it – is much less frequent, in fact it is so uncommon that there is no name for such a phenomenon. Yet it was the situation in which the Jewish community found itself in the Second Polish Republic.

Because the problem of rejection of nationalities trying to assimilate is comparatively rare, only a few studies noticed that the assimilation of Jews in the 20th century goes beyond the traditional model of assimilation processes. Another fact worth noting

is that this is an unusual situation when two nations – assimilating and assimilated into – have one homeland.

Usually, the state authorities support a complete assimilation of the minorities inhabiting the state territories, regarding it not only as a superiority of the own culture and state attraction but also as an opportunity to deal easily with the question of minorities. The problem is an attempt to denationalise rather than to reject the people who want to entirely belong to a larger, dominating nation. Yet, in the Second Polish Republic there was a tendency to assimilate the Slavic minorities and to rebuff – or at least to treat with suspicion – the Jewish assimilation efforts. There was no such a thing as a community of fate. The Poles had their own state, the Jews were a national minority. In the time of increasing nationalisms their lives were more and more complicated because they did not ‘wholly’ belong to the one of the worlds; they had double identity in the time when ethnicity was becoming one of the most important determinant of identity.

The second part attempts to present an everyday life of this large and unexplored so far part of the Polish society on the national borderline. First of all, the authoress wanted to reconstruct the sense of national identity of the assimilated Jews; to examine whether they regarded themselves as Jews, Poles or rather were on the national borderline ‘between’ the two. She also analyses the – very important for the process of assimilation – social circles in which the members of this group moved or inclined toward. Another subject of interest are family problems – mixed marriages, the role of a woman in the assimilation process, relationship between the old and young generations; religious questions – observance of Jewish laws, celebration of important rituals and holidays, and dilemmas related to it, baptisms, and fundamental question posed by both sides, whether a complete assimilation without conversion is possible.

One of the basic determinant of assimilation was excellent fluency in Polish. The separate chapter sheds light on the knowledge of languages, home languages, multilingualism and sophisticated patterns of giving names.

One of the more comprehensive chapters is dedicated to the issue of school – the choice of school: religious, secular, Polish, Hebrew, and a mood of child at school as well. Finally, there is a description of a patriotism of the assimilated Jews, cult of Marshall Piłsudski and their attitude toward military service.

The book also attempts to answer the question whether the assimilated and trying to assimilate Jews were functioning within the Polish society in the same way as the Poles for generations or whether they formed a particular group with different customs.

Translated by Grażyna Waluga

Bibliografia

- A bliźniego swego...* Materiały z sympozjum „Św. Maksymilian Maria Kolbe – Żydzi – Masoni”, red. Stanisław C. Napiórkowski, Lublin 1997.
- A jednak czasem miewam sny. Historia pewnej samotności Joannie Wiszniewicz opowiedziana*, Warszawa 1996.
- Acher Małgorzata Maria, *Niewłaściwa twarz. Wspomnienia ocalałej z warszawskiego getta*, Częstochowa 2001.
- Adamczyk Mieczysław Jerzy, *Edukacja a przeobrażenia społeczności żydowskiej w monarchii habsburskiej 1774–1914*, Wrocław 1998.
- Adamczyk-Garbowska Monika, *Polska Isaaca Bashevisa Singera. Rozstanie i powrót*, Lublin 1994.
- Ajnenkel Andrzej, *Spoleczność żydowska międzywojennej Warszawy*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego”, lipiec–grudzień 1978, nr 3–4.
- Ajzenman Cwi, *Na krawędzi snu*, Łódź 2001.
- Akavia Miriam, *Moja winnica*, Kraków 2000.
- Akavia Miriam, *Moje powroty*, Kraków 2005.
- Aktywność społeczno-kulturalna Kościołów i grup wyznaniowych w Polsce XIX i XX w.*, pod red. Marty Meduckiej i Reginy Rentz, Kielce 1995.
- Alabrudzińska Elżbieta, *Mniejszości wyznaniowe w Bydgoszczy w latach 1920–1939*, Toruń 1995.
- Aleksandrowicz Julian, Ewa Stawowy, *Tyle wart człowiek...*, Lublin 1992.
- Almanach szkolnictwa żydowskiego w Polsce*, Warszawa [1936?].
- Almanach szkolnictwa żydowskiego w Polsce. Trzeci zeszyt okazowy*, Warszawa 1937.
- Ankieta „Znaku”*: „Polacy–Żydzi – trudna tożsamość”, „Znak”, 1996, nr 3.
- Anolik Benjamin, *Pamięć przywołana*, Kraków 1996.
- Anstadt Milo, *Dziecko ze Lwowa*, Wrocław 2000.
- Antologia poezji żydowskiej*, wybór oraz noty i przyp. Salomon Łastik, red. i słowo wstępne Arnold Słucki, Warszawa 1986.
- Araszkiewicz Agata, *Wypowiadam wam moje życie. Melancholia Zuzanny Ginczanki*, Warszawa 2001.
- Aszkenazy-Engelhard Halina, *Pragnęłam żyć. Pamiętnik*, Warszawa 1991.
- Aszkenazy-Engelhard Halina, *Warszawa–Paryż–Warszawa*, Warszawa 2004.
- Awakening lives. Autobiographies of Jewish Youth in Poland before the Holocaust*, ed. by Jeffrey Shandler, New Haven and London 2002.

- Bajer Magdalena, *Blizny po ukąszeniu*, Warszawa 2005.
- Bak Samuel, *Słowami malowane. Wspomnienie Wilna*, Sejny 2006.
- Baudouin de Courtenay Jan, *Kwestia żydowska w Państwie Polskim*, Warszawa 1923.
- Bauman Janina, *Zima o poranku*, Kraków 1989.
- Bauman Zygmunt, *Nowoczesność i zagłada*, Warszawa 1992.
- Bauman Zygmunt, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, przeł. Janina Bauman, Warszawa 1995.
- Berenda-Czajkowski Stanisław, *Dni grozy i łez*, Warszawa 2001.
- Berent Jerzy, *Piechotę z Krakowa. Sam o sobie*, Kraków 1997.
- Berlin Harry, *Nie sposób zapomnieć. Wspomnienia*, Tel Awiw 1991.
- Biański Eliaz, *Patrząc prosto w oczy*, Montreal 2002.
- Białostoccy Żydzi*, t. 3, red. Adam Czesław Dobroński, Białystok 2000.
- Bibó Istwan, *Kwestia żydowska*, Warszawa 1993.
- Biegański Zdzisław, *Mniejszość żydowska w Bydgoszczy*, Bydgoszcz 1999.
- Bill Jan, *Poetycki świat Hemara (wybrane zagadnienia z twórczości M. Hemara)*, Wrocław 1999.
- Binek Tadeusz, *Śląsk–Wojna–Kresy–Wrocław–Nowa Huta. Wspomnienia 1930–1960*, Kraków 1997.
- Błęszyński Kazimierz, *O mnie i nie o mnie*, Łódź 1963.
- Błoński Jan, *Biedni Polacy patrzą na getto*, Kraków 1996.
- Boski Paweł, Maria Jarymowicz, Hanna Malewska-Peyre, *Tożsamość a odmienność kulturowa*, Warszawa 1992.
- Brandys Kazimierz, *Nierzeczywistość*, Chotomów 1989.
- Brandys Marian, *Moje przygody z wojskiem*, Londyn 1992.
- Brociek Waldemar R., Adam Penkalla, Regina Rentz, *Żydzi ostrowieccy. Zarys dziejów, Ostrowiec Świętokrzyski* 1996.
- Bron Michał, *Początek i ciąg dalszy*, Upsalla 1996.
- Bronner Irena, *Cykady nad Wisłą i Jordanem*, Kraków 1991.
- Bronsztejn Szyja, *Żydzi w Polsce międzywojennej*, „Przegląd Polonijny”, 1995, z. 1.
- Brzezińska Zofia, *Żółte tulipany*, Warszawa 1996.
- Budrewicz Olgierd, *Sagi warszawskie, trzecia seria sensacyjnych i powszednich romantycznych i prozaicznych dziejów rodzin warszawskich*, Warszawa 1983.
- Budzyńska Celina, *Strzępy rodzinnej sagi*, Warszawa 1997.
- Budzyński Wiesław, *Miłość i śmierć Krzysztofa Kamila*, Warszawa 1992.
- Budzyński Wiesław, *Schulz pod kluczem (wspomnienia Tadeusza Lindea)*, Warszawa 2001.
- Bukowski Jakub, *Opowieść o życiu*, Warszawa 2002.
- Burgin Richard, *Rozmowy z Isaakiem Bashevisem Singerem*, Gdańsk 1992.
- Cała Alina, *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864–1897). Postawy, konflikty, stereotypy*, Warszawa 1989.
- Chajes Wiktor, *Semper fidelis. Pamiętnik Polaka wyznania mojżeszowego z lat 1926–1939, wstępem i przyp. opatrzył Paweł Pierzchała*, Kraków 1997.
- Chaskielewicz Stefan, *Ukrywałem się w Warszawie*, Warszawa 1988.
- Chodakiewicz Marek Jan, *Żydzi i Polacy 1918–1955. Współistnienie – Zagłada – Komunizm*, Warszawa 2000.

- Choromański Michał, *W rzecz wstąpić*, Poznań 1973.
- Chrześcijanie*, t. II, red. bp Bohdan Bejze, Warszawa 1976.
- Chumwis-Thau Lili, *A jeśli cię zapomnę*, Warszawa 2002.
- Ciołkosz Adam, *Walka o prawdę. Wybór artykułów 1940–1978*, Londyn 1983.
- Ciołkoszowa Lidia, *Spojrzenie wstecz*, rozmowy przeprowadził Andrzej Friszke, Paryż 1995.
- Cukierman Icchak „Antek”, *Nadmiar pamięci (siedem owych lat). Wspomnienia 1939–1946*, red. Marian Turski, Warszawa 2000.
- Cunge Emanuela, *Uciec przed Holocaustem*, Łódź 1997.
- Cytryn Abram, *Zeszyty*, [w:] Cytryn Bialer Lucie, *Dla ciebie Nelly*, Olsztyn 1998.
- Czapliński Władysław, *Szkoła w młodych oczach*, Kraków 1982.
- Czapska Maria, *Gwiazda Dawida. Dzieje jednej rodziny*, Londyn 1975.
- Czarny rok... Czarne lata*, oprac. Wiktoria Śliwowska, Warszawa 1996.
- Czerniewicz Olgierd, *U kresu urzędniczego żywota*, Kraków 1976.
- Daniel Maria od Najświętszego Serca Pana Jezusa (Oswald Rufeisen), *Połąknęłam haczyk Królowej Karmelu. Autobiografia*, oprac. i posł. Józef Wanat Benignus, Kraków 2001.
- Dasko Henryk, *Jerzy Kosiński – Polak czy Żyd*, „Midrasz”, wrzesień 1997.
- Demel Maciej, *Aleksander Landy. Życie i dzieło*, Warszawa 1982.
- Didier Stanisław, *Rola neofitów w dziejach Polski*, Warszawa 1934.
- Długosz Elżbieta, *Żydzi w Nowym Sączu*, Nowy Sącz 2000.
- Dmowski Roman, *Mysli nowoczesnego Polaka*, Wrocław 1996.
- Döblin Alfred, *Podróż po Polsce*, tłum. i przyp. Anna Wołkowicz, posłowiem opatrzył Henryk Grynberg, Kraków 2000.
- Doroszewski Jerzy, *Praca oświatowa i kulturalna na Lubelszczyźnie w latach II Rzeczypospolitej*, Lublin 1995.
- Dubanowicz Edward, *Ku stałemu ustrojowi państwa polskiego*, Warszawa 1936.
- Duda Tadeusz, *Żydzi sądeccy. Zarys dziejów*, [b.m.r.w.].
- Dunwill William, *Trzy kolory mojego życia*, Warszawa 2000.
- Dymkowski Maciej, *Wprowadzenie do psychologii historycznej*, Gdańsk 2003.
- Dzieci Holocaustu mówią...*, do druku przyg. Wiktoria Śliwowska, posłowie Jerzy Fircowski, Warszawa 1993.
- Dzieci Holocaustu mówią...*, t. 2, do druku przyg. Jakub Gutenbaum i Agnieszka Latała, Warszawa 2001.
- Dzieje Żydów w Łodzi 1820–1944*, pod red. Wiesława Pusia i Stanisława Liszewskiego, Łódź 1991.
- Edukacja a tożsamość etniczna*. Materiały z konferencji naukowej w Rabce, pod red. Marii Marty Urlińskiej, Toruń 1995.
- Einhorn Jerzy, *Wybrany, aby żyć*, Gdańsk 2002.
- Eldar Ruth, *Wstrząsnąć filarami świątyni*, Łódź 2004.
- Engelking Barbara, Jacek Leociak, *Getto warszawskie. Przewodnik po nieistniejącym mieście*, Warszawa 2001.
- Engelking Barbara, *Na łące popiołów. Ocaleni z Holocaustu*, Warszawa 1993.
- Engelking Barbara, *Zagłada i pamięć*, Warszawa 2001.
- Europa NIEprowincjonalna*, pod red. Krzysztofa Jasiewicza, Warszawa 1999.

- Fater Czesława, *Aniołowie bez skrzydeł*, Warszawa 1995.
- Feldblum Igo, Antonina Gurycka, *A skąd pan właściwie jest...?*, Warszawa 2004.
- Feldman Wilhelm, *Asymilatorzy, syjoniści i Polacy*, Kraków 1893.
- Fijałkowski Paweł, *Żydzi sochaczewscy*, [b.m.w. 2001?].
- Fik Ignacy, *Dwadzieścia lat literatury polskiej 1918–1938*, Kraków 1949.
- Fizsman-Sznajdman Róża, *Mój Lublin*, Lublin 1989.
- Folman-Raban Chawka, *Nie rozstałam się z nimi...*, Warszawa 2000.
- Friedman Ester, *Daleka droga do domu*, Kraków 1997.
- Frister Roman, *Autoportret z bliźną*, Warszawa 1996.
- Fuks Marian, *Poczet publicystów i dziennikarzy*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego”, lipiec–grudzień 1984, nr 3–4.
- Fuks Marian, *Prasa żydowska w Warszawie 1823–1939*, Warszawa 1979.
- Fuks Marian, *Wielcy i sławni pochodzenia żydowskiego*, Łódź [2004].
- Fuks Marian, *Z dziejów wielkiej katastrofy narodu żydowskiego*, Poznań 1999.
- Fuks Marian, Zygmunt Hoffman, Maurycy Horn, Jerzy Tomaszewski, *Żydzi polscy. Dzieje i kultura*, Warszawa 1982.
- Fuks Marian, *Żydowska inteligencja w Polsce 1918–1939*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego”, 1988, nr 3–4.
- Fuks Marian, *Żydzi w Warszawie*, Poznań 1996.
- Fuks Paweł, *Dziecko wojny*, Łódź 1994.
- Grynberg Henryk, *Prawda nieartystyczna*, [b.m.w.] 1990.
- Garncarska-Kadary Bina, *Żydowska ludność pracująca w Polsce*, Warszawa 2001.
- Gąsowski Tomasz, *Między Jerozolimą, Wiedniem a Lwowem: Żydzi wschodniogalicijscy w poszukiwaniu ojczyzny w pierwszych latach XX wieku*, [w:] *Pamiętnik XV Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich*, t. III, *Małe ojczyzny na Kresach II Rzeczypospolitej*, red. Przemysław Hausner, Gdańsk–Toruń 1995.
- Gąsowski Tomasz, *Między gettem a światem. Dylematy ideowe Żydów galicyjskich na przełomie XIX i XX wieku*, Kraków 1997.
- Gąsowski Tomasz, *Pod sztandarami Orła Białego. Kwestia żydowska w Polskich Siłach Zbrojnych w czasie II wojny światowej*, Kraków 2002.
- Gessen Estera, *Drogi, których nie wybieramy*, Warszawa 1998.
- Giza Anna, *Życie jako opowieść*, Wrocław 1991.
- Giza-Poleszczuk Anna, *Autobiografia: między symbolem a rzeczywistością*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1990, nr 1, s. 95.
- Głowiński Michał, *Czarne sezony*, Warszawa 1999.
- Głowiński Michał, *Historia jednej topoli i inne opowieści*, Kraków 2003.
- Godlewska Joanna, *Polski Żyd. Jakub Appenzlak jako krytyk teatralny*, „Pamiętnik Teatralny”, 1992, z. 1–4.
- Goetel Ferdynand, *Pod znakiem faszyzmu*, Warszawa 1939.
- Goldscheider Calvin, Zuckerman Alan S., *The Transformation of the Jews*, Chicago, London 1986.
- Góra Jan, *Był jak przechodzień w domu Ojca*, Poznań 1997.
- Górka Olgierd, *Naród a państwo jako zagadnienie Polski*, Warszawa 1939.
- Górski Stefan [Michał Nałęcz], *Łódź współczesna*, Łódź 1904.
- Grabski Władysław (?), *Idea Polski*, Warszawa 1935.

- Gray Martin, *Wszystkim, których kochałem*, Łódź 1990.
- Gross Natan, *Kim pan jest, panie Grymek?*, Kraków 1991.
- Grosser Bronisław, *Z Polaka Żyd*, „Midrasz”, czerwiec 1997.
- Grott Bogumił, *Nacjonalizm chrześcijański*, Kraków 1991.
- Grójeckie we wspomnieniach*, seria druga, wybór i oprac. Zdzisław Szelaąg, Grójec 2000.
- Grupińska Anka, *Odczytanie Listy. Opowieści o powstańcach żydowskich*, Kraków 2003.
- Grupińska Anka, *Po kole. Rozmowy z żydowskimi żołnierzami*, Warszawa 1991.
- Grynberg Henryk, *Dziedzictwo*, Londyn 1993.
- Grynberg Henryk, *Memorbuch*, Warszawa 2000.
- Grynberg Henryk, *Monolog polsko-żydowski*, Wołowiec 2003.
- Grynberg Henryk, *Ojczyzna*, Warszawa 1999.
- Grynberg Michał, *Sławatyczne, domu mój. O życiu i zagładzie Żydów w Sławatyczach. Losy Autora*, Warszawa 2000.
- Grynfeldowie Rachel i Eliezer, *Gwizd życia*, Łódź 2005.
- Grzesiakowa Zofia, *Między Horyniem a Słuczą*, Warszawa 1992.
- Grzybowski Stefan, *Wspomnienia*, Zakamycze 1999.
- Grzywna Józef, *Polski i żydowski ruch oświatowo-kulturalny w środowisku robotniczym województwa kieleckiego (1918–1939)*, Kielce 1991.
- Gutman Israel, *Walka bez cienia nadziei. Powstanie w getcie warszawskim*, Warszawa 1998.
- Gutowski Gene, *Od Holocaustu do Hollywood*, Kraków 2004.
- Halczak Bohdan, *Publicystyka narodowo-demokratyczna wobec problemów narodowościowych i etnicznych II Rzeczypospolitej*, Zielona Góra 2000.
- Halpern Eugeniusz, *Z burzliwego wieku. Wspomnienia*, Kraków 1998.
- Hałas Elżbieta, *Konwersja. Perspektywa socjologiczna*, Lublin 1992.
- Hartglas Apolinary, *Na pograniczu dwóch światów*, wstęp i oprac. Jolanta Żyndul, Warszawa 1996.
- Hartglas Apolinary, *Zasady naszego programu politycznego w Polsce (Referat odczytany na 3-iej konferencji syjonistycznej w Warszawie w listopadzie roku 1917 przez...)*, Warszawa 1918.
- Haumann Heiko, *Historia Żydów w Europie Środkowej i Wschodniej*, Warszawa 2000.
- Heller Celia S., *On the Edge of Destruction. Jews of Poland between the two World Wars*, New York 1977.
- Hemar Marian, *Koń trojański*, Warszawa 1936.
- Hen Józef, *Nie boję się bezsennych nocy... z książki trzeciej*, Warszawa 2001.
- Hen Józef, *Nowolipie*, Warszawa 1991.
- Hertz Aleksander, *Socjologia nieprzedawniona. Wybór publicystyki*, wybrał, oprac. i wstępem opatrzył Jan Garewicz, Warszawa 1992.
- Hertz Aleksander, *Wyznania starego człowieka*, Londyn 1979.
- Hertz Aleksander, *Żydzi w kulturze polskiej*, przedm. Jana Górskiego, Warszawa 1988.
- Hertz Benedykt, *Żydowska krew*, Warszawa [ok. 1937–1938].
- Hertz Paweł, *Sposób życia. Z... [rozmawia Barbara N. Łopieńska]*, Warszawa 1997.

- Heschel Abraham Joshua, *Pańska jest ziemia. Wewnętrzny świat Żyda w Europie Wschodniej*, Warszawa 1996.
- Hirszfeld Ludwik, *Historia jednego życia*, Warszawa 1946.
- Historia Europy Środkowo-Wschodniej*, t. 2, red. Jerzy Kłoczowski, Lublin 2000.
- Hoffman Eva, *Sztetl. Świat Żydów polskich*, Warszawa 2001.
- Hoffman Henryk, *Z Drohobycza do Ziemi Obiecanej*, Lublin 1999.
- Holzer Jerzy, *Dwa stulecia Polski i Europy. Teksty pisane w różnych porach wieku*, Poznań 2004.
- Howorka Michał, *Walka o Wielką Polskę*, Poznań 1934.
- Hrabyk Klaudiusz, *Kwestja żydowska*, Lwów 1934.
- Hryciuk Grzegorz, *Przemiany narodowościowe i ludnościowe w Galicji Wschodniej i na Wołyniu w latach 1931–1948*, Toruń 2005.
- Hulka-Laskowska Elżbieta, *Żyrardowscy Żydzi w mojej pamięci*, Żyrardów 1985.
- Huppert Uri, *Podróż do źródeł pamięci*, Warszawa 2004.
- Hurwic Józef, *Wspomnienia i refleksje. Szkic autobiograficzny*, Toruń 1995.
- Hyman Paula E., *Gender and Assimilation in Modern Jewish History. The Roles and Representation of Women*, Seattle–London 1997.
- ... i pozostała tylko legenda. Wspomnienia z żydowskiego Krakowa*, Tel Aviv 1986.
- Ihnatowicz Ireneusz, *Burżuazja warszawska*, Warszawa 1972.
- Imber Samuel Jakub, *Asy czystej rasy*, Kraków 1934.
- Infeld Leopold, *Kordian, fizyka i ja. Wspomnienia*, Warszawa 1968.
- Infeld Leopold, *Szkice z przeszłości. Wspomnienia*, Warszawa 1964.
- Ingram Bernard (Hellreich), *Nie dokończona symfonia*, Warszawa 2001.
- Inni wśród swoich*, red. Wiesław Władysław, Warszawa 1994.
- Isakiewicz Elżbieta, *Ustna harmonijka. Relacje Żydów, których uratowali od zagłady Polacy*, Warszawa 2000.
- Iwaszkiewiczowa Anna, *Dzienniki i wspomnienia*, Warszawa 2000.
- Izerski Andrzej, *Widzewski królik*, Łódź 1964.
- Jak Iszur palestyński przyjął wieść o zgonie Marszałka Piłsudskiego*, „Przegląd Palestyński”, 1935, nr 6, s. 8.
- Jarocki Robert, *Genetyk i historia. Opowieść o Piotrze Słonimskim*, Warszawa 2003.
- Jarocki Robert, *Żyd Piłsudskiego. Opowieść o Anatolu Mühlsteinie*, Warszawa 1997.
- Jerzmanowski Jerzy, *W starych Kielcach*, Łódź 1984.
- Jones Eliyahu, *Żydzi Lwowa w okresie okupacji 1939–1945*, Łódź 1999.
- Kac Albin (Tobiasz), *Nowy Sącz. Miasto mojej młodości*, Kraków 1997.
- Kac Daniel, *Koncert grany żywym*, Warszawa 1998.
- Kac Mark, *Zagadki losu*, Warszawa 1997.
- Kalinowski Marian, *Żydzi otwockcy 1916–1942*, Otwock 2002.
- Kałowska Sabina Rachel, *Uciekać, aby żyć*, Lublin 2000.
- Kamińska Ida, *Moje życie, mój teatr*, Warszawa 1995.
- Kamińska Maria, *Ścieżkami wspomnień*, Warszawa 1960.
- Kapralska Łucja, *Pluralizm kulturowy i etniczny a odrębność regionalna Kresów południowo-wschodnich w latach 1918–1939*, Kraków 2000.
- Katolicka myśl społeczna. Pamiętnik III Studium Katolickiego w Warszawie 5–10 IX 37*, Poznań 1938.

- Każmierska Kaja, *O metodzie dokumentów biograficznych*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1990, nr 1, s. 111–118.
- Kielar Wiesław, *I nasze młode lata*, Wrocław 1987.
- Kierski Kazimierz, *Kwestja żydowska w Polsce*, Poznań 1939.
- Kim są Żydzi?*, red. Barbara Mikołajewska, Warszawa 1989.
- Klajman Mieczysław, *Pod sanacyjnymi rządami. Wspomnienia więźnia politycznego z lat 1932–38 oraz dalsze jego losy w latach 1939–1970*, Warszawa 1991.
- Klugman Aleksander, *Psiakrew, znowu Żydzi...*, Warszawa 1991.
- Klugman Aleksander, *Żyd – co to znaczy*, Warszawa 2003.
- Klugmanowie Tosia i Aleksander, *...a droga wiodła przez Łódź*, Łódź 2004.
- Kłoskowska Antonina, *Konwersja narodowa i narodowe kultury. Studium przypadku*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1992, nr 4.
- Kłoskowska Antonina, *Tożsamość i identyfikacja narodowa w perspektywie historycznej i psychologicznej*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1992, nr 1, s. 131–141.
- Knoll Roman, *Uwagi o polskiej polityce*, Warszawa 1939.
- Kofler Oskar, *Żydowskie dwory. Wspomnienia z Galicji Wschodniej od początku XIX wieku do wybuchu I wojny światowej*, Warszawa 1999.
- Konczyński Józef, *Żydzi w Polsce w ostatnim dziesięcioleciu w oświetleniu cyfr statystycznych*, Warszawa 1936.
- Konieczna Maria, *Historia nie jedyna*, Warszawa 1990.
- Konieczny Franciszek, *Żydzi w Polsce i ich wrogi stosunek do narodu*, Kraków 1936.
- Kopówka Edward, *Żydzi siedleccy*, Siedlce 2001.
- Korczak Janusz, *Pamiętnik*, Wrocław 1996.
- Kornblum Josef, *Ziemia przeobiecana*, Kraków 1993.
- Kott Jan, *Przyczynek do biografii*, Londyn 1990.
- Kowalska Irena, Ida Merżan, *Rottenbergowie znad Buga*, Warszawa 1989.
- Kowalski Artur, *Kochałem ją nad życie. Wspomnienia byłego komunisty*, Schlossberg–Rosenheim [1986].
- Kowalski S., *Żydzi chrzczeni*, Warszawa 1935.
- Krajniewski Jarosław, *Miasteczko Będzin*, Będzin 2003.
- Krall Hanna, *Wyjątkowo długa linia*, „Duży Format”, dod. do „Gazety Wyborczej”, 13 III 2003, nr 11, s. 20–23.
- Kroszczor Henryk, *Kartki z historii Żydów w Warszawie XIX i XX w.*, Warszawa 1979.
- Krzywicka Irena, *Wyznania gorszycielki*, oprac. Agata Tuszyńska, Warszawa 1998.
- Krzywicki Ludwik, *Wspomnienia*, t. III, Warszawa 1959.
- Kubiak Władysław, *Żydzi w Lubrańcu. Z dziejów Lubrańca*, Włocławek 2002.
- Kubis Barbara Krystyna, *Historia w pamiętnikach zapisana. Wybrane zagadnienia*, Opole 2003.
- Kudelski Zdzisław, *Gustaw Herling-Grudziński – wątek żydowski*, „Rzeczpospolita”, 5–6 VII 2003.
- Kultura Żydów polskich XIX–XX wieku*, red. Marta Meducka, Regina Rentz, Kielce 1992.
- Kumaniecka Janina, *Saga rodu Słonimskich*, Warszawa 2003.
- Kurek Ewa, *Żydzi, Polacy czy po prostu ludzie...*, Lublin 1992.

- Kuwałek Robert, Wiesław Wysok, *Lublin. Jerozolima Królestwa Polskiego*, Lublin 2001.
- Laks Szymon, *Szargam świętości*, Londyn 1980.
- Landau-Czajka Anna, *W jednym stali domu. Koncepcje rozwiązania kwestii żydowskiej w publicystyce polskiej lat 1933–1939*, Warszawa 1998.
- Lando Jerzy, *Po obu stronach muru*, Lublin 2004.
- Lasman Noach, *Wspomnienia z Polski*, Warszawa 1997.
- Lau-Lavie Naphtali, *Zraniony lew. Autobiografia*, Kraków 1997.
- Lazer Dawid, *Frezje, mimoza i róże. Szkice polskie z lat 1933–1974 (wybór)*, Tel Awiw 1994.
- Leben S., *Luminarze literatury i nauki polskiej o kwestii żydowskiej*, Ankieta „Naszego Przeglądu”, „Nasz Przegląd”, 6 I 1924, nr 6.
- Lederowie Stefan i Witold, *Czerwona nić. Ze wspomnień i prac rodziny Lederów*, Warszawa 2005.
- Leinwand Artur, *Posel Henryk Lieberman*, Kraków 1983.
- Lem Stanisław, *Autobiografia*, „Gazeta Wyborcza”, 1–2 IV 2006, nr 78.
- Lem Stanisław, *Wysoki Zamek. Wiersze młodzieńcze*, Kraków 1975.
- Lewandowski Józef, *Moja Atlantyda* [na str. tyt. *Cztery dni w Atlantydzie*], Konin 1996.
- Lewicki Roman R., *Album wspomnień*, Hove, Sussex 1998.
- Lewin Aleksander, *Korczak znany i nieznan*, Warszawa 1999.
- Lewin Kurt J., *Przeżyłem. Saga świętego Jura spisana w roku 1946 przez syna rabina Lwowa*, Warszawa 2006.
- Libiszowska-Dobrska Krystyna, *Moje złote lata 1913–1939*, Warszawa 1997.
- Lichten Józef, *Czym jest polskość?*, „Znak”, 1993, nr 3, s. 81–84.
- Lichten Józef, *O asymilacji Żydów w Polsce od wybuchu pierwszej wojny światowej do końca drugiej wojny (1914–1945)*, „Zeszyty Historyczne”, Paryż 1977, z. 42.
- Lichten Józef, *Uwagi o asymilacji i akulturacji Żydów w Polsce w latach 1863–1943*, „Znak”, 1988, nr 5–6.
- Ligocka Roma (współpraca Iris von Fickenstein), *Dziewczynka w czerwonym płaszczyku*, Warszawa 2004.
- Lipski Jan Józef, *Dwie ojczyzny – dwa patriotyzmy*, Warszawa 1984.
- Lipski Józef Jan, *Antysemityzm ONR „Falangi”*, [b.m.w.] 1985 [druk poza cenzurą].
- Lista minimalna*, [z Benjaminem Majerczakiem rozmawia Ewa Koźmińska-Frejlak], „Midrasz”, wrzesień 2000.
- Literackie portrety Żydów*, red. Eugenia Łoch, Lublin 1996.
- Losy żydowskie. Świadectwo żywych*, red. Marian Turski, Warszawa 1996.
- Losy żydowskie. Świadectwo żywych*, t. II, red. Marian Turski, Warszawa 1999.
- Löw Ryszard, *Rozpoznania*, Kraków 1998.
- Lubelska Wanda, *Listy z getta*, Warszawa 2000.
- Ludzie Lasek*, oprac. i wstępem opatrzył Tadeusz Mazowiecki, Warszawa 1987.
- Lwów: miasto–społeczeństwo–kultura*, t. II, pod red. Henryka W. Żalińskiego i Kazimierza Karolczaka, Kraków 1998.
- Łętocha Barbara, Zofia Głowicka, *Afisz żydowski w II Rzeczypospolitej*. Katalog wystawy, październik–listopad 2001, Warszawa 2001.

- Łopuszański Piotr, *Leśmian*, Wrocław 2000.
- Majecki Henryk, *Orientacje polityczne ludności żydowskiej Białegostoku w okresie międzywojennym*, „Białostoczczyzna”, nr 2, 1993, s. 43–51.
- Majewski Florian, *Pustelnik*, Warszawa 2002.
- Maliszewski Edward, *Stosunki narodowościowe w Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 1923.
- Mantel Feliks, *Stosunki polsko-żydowskie*, Paryż 1986.
- Mantel Feliks, *Wachlarz wspomnień*, Paryż 1980.
- Marcinkowska Halina, *Miasteczko w kolorze niebieskim. Żydzi z Błaszki*, Błaszki 2001.
- Margolis Rachela, *Wspomnienia wileńskie*, Warszawa 2005.
- Margolis-Edelman Alina, *Ala z elementarza*, Londyn 1994.
- Marianowicz Antoni, *Życie surowo wzbronione*, Warszawa 1995.
- Markiewicz Henryk, *Asymilacja Żydów jako temat literatury polskiej*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1990, nr 4.
- Markiewicz Henryk, *Mój życiorys polonistyczny z historią w tle*, rozmową z autorem uzupełniła Barbara N. Łopieńska, Kraków 2003.
- Marolewski Adam, *Żydzi w Toruniu w okresie międzywojennym*, Toruń 2005.
- Maron Monika, *Listy Pawła. Historia pewnej rodziny*, Warszawa 2001.
- Maschler Iliana, *Moskiewski czas*, Warszawa 1994.
- Matelski Dariusz, *Mniejszości narodowe w Wojsku Polskim w 1922 roku*, Poznań 1995.
- Matyjas Remigiusz, *Smak XX wieku*, Grójec 1998.
- Mauersberg Stanisław, *Komu służyła szkoła w Drugiej Rzeczypospolitej? Społeczne uwarunkowania dostępu do oświaty*, Wrocław 1988.
- Mauersberg Stanisław, *Szkolnictwo powszechne dla mniejszości narodowych w Polsce w latach 1918–1939*, Warszawa 1968.
- Mączak Antoni, Wojciech Tygielski, *Latem w Tocznieli*, Warszawa 2000.
- Melchior Małgorzata, *Zagłada a tożsamość. Polscy Żydzi ocaleni na „aryjskich papierach”. Analiza doświadczenia biograficznego*, Warszawa 2004.
- Merunowicz Teofil, *Żydowska polityka narodowa obecnej doby*, Warszawa 1919.
- Mędrzecki Włodzimierz, *Inteligencja polska na Wołyniu w okresie międzywojennym*, Warszawa 2005.
- Michalski Ryszard, *Obraz Żyda i narodu żydowskiego na łamach polskiej prasy pomorskiej w latach 1920–1939*, Toruń 1997.
- Michnik Adam, *Wyznania nawróconego dysydenta. Spotkania z ludźmi 1991–2001*, Warszawa 2003.
- Micińska Magdalena, *Inteligencja żydowska w Polsce*, „Midrasz”, maj 2002.
- Miedziński Bogusław, *Uwagi o sprawie żydowskiej wraz z uchwałami Rady Naczelnej O.Z.N z dnia 21 maja 1938*, Warszawa [b.r.w.].
- Między Odrą i Dnieprem: wyznania i narody*, zbiór studiów pod red. Tadeusza Stegnera, Gdańsk 1997, cz. II, Gdańsk 2000.
- Między rzeczywistością polityczną a światem iluzji. Rozwiązania problemu mniejszości narodowych w polskiej myśli politycznej XX wieku*, red. Jan Jachymek, Waldemar Paruch, Lublin 2001.
- Międzywojenna poezja polsko-żydowska. Antologia*, wybrała, oprac., objaśnieniami i wstępem opatrzyła Eugenia Prokop-Janiec, Kraków 1996.

- Milch Baruch, *Testament*, Warszawa 2001.
- Miłosz Czesław, *Rodzinna Europa*, Warszawa 1990.
- Miłosz Czesław, *Wyprawa w dwudziestolecie*, Kraków 1999.
- Minczeles Henri, *Vilna, Wilno, Vilnius, la Jeruzalem de Lithuanie*, Paris 2000.
- Mity i stereotypy w dziejach Polski*, red. nauk. Janusz Tazbir, Warszawa 1991.
- M.N. [Nałęcz-Dobrowolski], *Żydzi – Bolszewicy a Polska*, Warszawa 1920.
- Mniejszości narodowe w Polsce*, pod red. Zbigniewa Kurcza, Wrocław 1997.
- Modrzewska Krystyna, *Czas przedostatni*, Lublin 1992.
- Modrzewska Krystyna, *Pamiętam jeszcze*, Lublin 2000.
- Modrzewska Krystyna, *Trzy razy Lublin*, Lublin 1991.
- Molisak Alina, *Bogdan Dawid*, „Midrasz”, kwiecień 1998, s. 10.
- Mostowicz Arnold, *Łódź – moja zakazana miłość*, Łódź 1999.
- Mostowicz Arnold, *Świadek epoki, która zaginęła. Aleksander Bardini – 1913–1995*, [w:] *Almanach żydowski 1996–1997*, Warszawa [1996].
- Mostowicz Arnold, *Żółta gwiazda i czerwony krzyż*, Warszawa 1988.
- Moszkowicz Bronisław, *Na spotkanie rzeczywistości*, Sztokholm 1996.
- Mórawski Karol, *Kartki z dziejów Żydów warszawskich*, Warszawa 1993.
- Mścisiński Tadeusz, *Wojsko polskie a Żydzi*, Warszawa 1923.
- Mühlstein Anatol, *Asymilacja, polityka, postęp*, Warszawa 1913.
- Mühlstein Anatol, *Dziennik, wrzesień 1939 – listopad 1940*, Warszawa 1999.
- Müller-Madej Stella, *Dziewczynka z listy Schindlera. Oczami dziecka*, oprac. Zuzanna Czarnecka, Kraków 2001.
- Müller-Madej Stella, *Oczami dziecka. Wspomnienia z dzieciństwa w getcie i obozach koncentracyjnych*, Kraków 1991.
- Muraszko Alojzy, *Jedna szansa na tysiąc. Wspomnienia*, Kraków 1986.
- Najnowsze dzieje Żydów w Polsce w zarysie (do 1950 roku)*, red. Jerzy Tomaszewski, Warszawa 1993.
- Nalewajko-Kulikow Joanna, *Strategie przetrwania. Żydzi po aryjskiej stronie Warszawy*, Warszawa 2004.
- Nebenzahl Samuel, *Przesąd a prawda. Przyczynek do sprawy żydowskiej w Polsce*, Lwów 1935.
- Nelken Halina, *Pamiętnik z getta w Krakowie*, z przedm. Gideona Hausnera, wstęp i przypisy Stanisław Wcisło, Toronto 1987.
- Neuman-Nowicki Adam, *Struggle for Life During the Nazi Occupation of Poland*, tłum. i wyd. Sharon Stambowsky Strosberg, New York 1998.
- Nie wyrzucaj mnie z Biblii. Kąkol śni o papieżu*, [z Kazimierzem Kąkolem rozmawia T. Torańska], „Duży Format”, dod. do „Gazety Wyborczej”, 6 III 2003, nr 10, s. 7–12.
- Nie zapomnimy. Świadkowie życia i czytelnicy o Romanie Brandstatterze*, red. Jan Kanty Pytel, Poznań 2002.
- Nigdy nie pozwolono Żydowi zostać Polakiem*. Z Henrykiem Grynbergiem rozmawia J. Wróbel, „Teksty Drugie”, 1992, nr 5.
- Nowak Cieplak Tadeusz, *W cieniu historii. Wspomnienia*, Olsztyn 2003.
- Nowak Felicja, *Moja gwiazda*, Białystok 1991.

- Nowakowska Irena, *Fenomen żydowskiej mniejszości narodowej w okresie międzywojennym na przykładzie Polski w latach 1918–1939*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego”, kwiecień–czerwiec 1989, nr 2.
- Nowakowska Irena, *Jeszcze o „kwestii” żydowskiej*, „Więź”, 1986, nr 7–8, s. 94–101.
- Obecni wśród nas. Żydzi polscy w życiu politycznym, gospodarczym, społecznym, naukowym i kulturalnym Warszawy. Katalog wystawy*, katalog i scenariusz wystawy Wacław Głębocki, Warszawa 1993.
- Oberlander Ludwik, *Opatrznościowy Żyd (Judaeus providus)*, Warszawa 1932.
- Ogonowski Jerzy, *Problem uprawnień językowych Żydów w II Rzeczypospolitej*, „Sprawy Narodowościowe”, Seria nowa, t. V, 1996, z. 2, s. 61–77.
- Olczak-Ronikier Joanna, *W ogrodzie pamięci*, Kraków 2001.
- Opalska Magdalena, „*Wiadomości Literackie*” – *dyskusje nad kwestią żydowską (1924–1939)*, „Przegląd Humanistyczny”, 1990, nr 10, s. 77–88.
- Organizacja pracy realnej Żydów polskich. Wytyczne programu*, Warszawa 1927.
- Organizacja Syjonistyczna w Królestwie Polskiem w sprawie politycznego i narodowego uprawnienia Żydów*, Warszawa 1918.
- Orwid L., *Zmierzch nacjonalizmu żydowskiego*, „Zjednoczenie”, I–II, 1920, nr 7–8, s. 43.
- Orwid Maria, *Przeżyć... i co dalej?*, [rozmawiają Katarzyna Zimmerer i Krzysztof Szwałca], Kraków 2006.
- Ostatnie pokolenie. Autobiografie polskiej młodzieży żydowskiej okresu międzywojennego*, ze zbiorów YIVO Institute for Jewish Research w Nowym Jorku, oprac. i wstępem opatrzyła Alina Cała, Warszawa 2003.
- Pakalski Zbigniew, *Trylogia warszawska, 1. Warszawa moich wspomnień 1935–1949*, Warszawa 1995.
- Pakentregger Aleksander, *Żydzi w Kaliszu w latach 1918–1939. Problemy polityczne i społeczne*, Warszawa 1988.
- Pakuła Zbigniew, *Siwe kamienie*, Poznań 1998.
- Palmon Henryk, *Wielka wojna dużego i małego Chaskiela*, Łódź 1998.
- Pamięci Wilhelma Feldmana*, Kraków 1922.
- Pamiętam każdy dzień. Losy Żydów przemyskich podczas II wojny światowej*, red. John J. Hartman, Jacek Krochmal, Przemyśl 2001.
- Pan Puchatek. Rzecz o Wacławie Józefie Zawadzkim*, do druku przygotowała Wiktoria Śliwowska, Warszawa 2006.
- Panas Władysław, *Pismo i rana. Szkice o problematyce żydowskiej w literaturze polskiej*, Lublin 1996.
- Parker John, *Polański*, Warszawa 1998.
- Pasz Franciszek, *Żydzi i my w Cieszynie*, Cieszyn 1997.
- Pawlina-Meducka Marta, *Kultura Żydów województwa kieleckiego (1918–39)*, Kielce 1993.
- Penzik Abraham, *Antysemita i nekrofile. Uwagi o kwestji żydowskiej w Polsce*, Nowy Jork 1944.
- Perechodnik Cael, *Czy ja jestem mordercą?*, oprac. Paweł Szapiro, Warszawa 1995.
- Piasecka Renata, *Spółczesność powiatu jędrzejowskiego w latach 1918–1939*, Kielce 2000.

- Piasecki Henryk, *Sekcja żydowska PPSD i żydowska partia socjalno-demokratyczna 1892–1919/20*, Wrocław 1982.
- Piasecki Michał, *Z Tomaszowa do Magnitogorska*, Warszawa 1995.
- Pieńkowski Stanisław, *W ogniu walki (szkice w sprawie żydowskiej)*, Warszawa 1929.
- Pieszczachowicz Jan, *Żywot człowieka rozważnego*, „Gazeta Wyborcza”, 6–7 XII 2003, s. 24–25.
- Pipes Richard, *Żyłem: wspomnienia niezależnego*, Warszawa 2003.
- Pisar Samuel, *Z krwi i nadziei*, Białystok 1992.
- Polacy–Niemcy–Żydzi w Łodzi w XIX–XX w. Sąsiedzi dalecy i bliscy*, pod red. Pawła Samusia, Łódź 1977.
- Polański Roman, *Roman*, Warszawa 1989.
- Pollner Majer, *Emigracja i przewarstwienie Żydów polskich*, Warszawa 1939.
- Pordes Anis D., Grin Irek, *Ich miasto. Wspomnienia Izraelczyków, przedwojennych mieszkańców Krakowa*, Warszawa 2004.
- Potocki Andrzej, *Żydzi rymanowscy*, Krosno 2000.
- Powell Lawrence N., *Trouble memory Anne Levy, the Holocaust, and David Duke's Louisiana*, Chapel Hill, London 2000.
- Pragier Ruta, *Żydzi czy Polacy?*, Warszawa 1992.
- Prokop-Janiec Eugenia, *Międzywojenna literatura polsko-żydowska jako zjawisko kulturowe i artystyczne*, Kraków 1992.
- Przełomy w historii. XVI Powszechny Zjazd Historyków Polskich, Wrocław 15–18 września 1999 roku. Pamiętnik*, t. II, red. nauk. Krzysztof Ruchniewicz, Jakub Tyszkiewicz, Wojciech Wrzesiński, Toruń 2000.
- Przeniosło Marek, *Żydzi w polskim ruchu komunistycznym 1918–1926 (na przykładzie województwa kieleckiego)*, „Rocznik Świętokrzyski”, 1995, ser. A – Nauki Humanistyczne, t. 22.
- Przygoda Zdzisław, *Niezwykłe przygody w zwyczajnym życiu*, z taśmy spisała Ewa Cwojko, z przedmową Barbary Wachowicz, Łódź [b.r.w.].
- Pułtusczy Żydzi okresu międzywojennego*, oprac. Miron Owsiewski, Pułtusk 1989.
- Pytasz Marek, „*Nie mam recepty na zbawienie świata...*”. Wokół „*Kronik tygodniowych*” Antoniego Słonimskiego, Katowice 1987.
- Ratajczak Józef, *Julian Tuwim*, Poznań 1995.
- Rączy Elżbieta, *Ludność żydowska w Krośnie 1919–1939*, Biblioteka Krośnieńska, seria Historia, z. 13, Krosno 1997.
- Redlich Shimon, *Razem i osobno. Polacy, Żydzi, Ukraińcy w Brzeżanach 1919–1945*, Sejny 2002.
- Regiony pograniczne Europy Środkowo-wschodniej w XVI–XX wieku*, zbiór studiów pod red. Mieczysława Wojciechowskiego i Ralpa Schattkowsky'ego, Toruń 1996.
- Reiner Bolesław, *Wyznania i związki religijne w województwie śląskim 1922–1939 (wybrane zagadnienia)*, Opole 1977.
- Reiss Henryk, *Z deszczu pod rynną... Wspomnienia polskiego Żyda*, Warszawa 1993.
- Remetz Jan Yohay, *Wspomnienia z lat 1939–1944*, Lublin 2002.
- Rentz Regina, *Spółeczności małomiasteczkowe w województwie kieleckim 1918–1939*, Kielce 1990.
- Richmond Theo, *Uporczywe echo. Sztetl Konin. Poszukiwanie*, Poznań 2001.

- Ringenblum Emanuel, *Stosunki polsko-żydowskie w czasie drugiej wojny światowej. Uwagi i spostrzeżenia*, oprac. i opatrzył wstępem Artur Eisenbach, Warszawa 1988.
- Ritterman-Abir Henryk, *Nie od razu Kraków zapomniano*, Izrael 1984.
- Rodak Mateusz, *Mit a rzeczywistość. Przystępność Żydów w 20-leciu międzywojennym na przykładzie województwa lubelskiego*, praca doktorska [w przygotowaniu], maszynopis.
- Rogosiński Szymon, *Moje szczęśliwe życie*, Łódź 1994.
- Rotem Simcha „Kazik”, *Wspomnienia bojowca ŻOB*, Warszawa 1993.
- Roth Pipes Irene, *Family Chronicle 1966–1946*, Cambridge Mass. 2004 [maszynopis powielany].
- Rozmowy z Tuwimem*, wybór i oprac. Tadeusz Januszewski, Warszawa 1994.
- Rubinrot Stefan, *W imię prawdy. W sprawie żydowskiej z powodu uchwalenia odnośnej komisji w Sejmie polskim*, Warszawa 1919.
- Rudawski Michał, *Mój obcy kraj?*, Warszawa 1996.
- Rudnicki Adolf, *Rogaty Warszawiak*, Kraków 1981.
- Rudnicki Adolf, *Teatr zawsze grany*, Warszawa 1987.
- Ruff Jan, *Żydzi–Polityka–Polska (szkic programu)*, Warszawa 1923.
- Ruta Magdalena, *Pomiędzy dwoma światami. O Kalmanie Segalu*, Kraków 2003.
- Rybarski Roman, *Naród, jednostka i klasa*, Warszawa 1926.
- Rymkiewicz Jarosław Marek, *Leśmian. Encyklopedia*, Warszawa 2002.
- Safrin Horacy, *Ucieszne i osobliwe historie mojego życia*, Łódź 1970.
- Sakowska Ruta, *Ludzie z dzielnicy zamkniętej. Żydzi w Warszawie w czasie hitlerowskiej okupacji październik 1939 – marzec 1943*, Warszawa 1975.
- Salton George Lucius with Anna Salton Eisen, *The 23rd Psalm, A Holocaust Memoir*, Wisconsin 2002.
- Schaff Adam, *Pora na spowiedź*, Warszawa 1993 .
- Scharf Rafael F., *Co mnie i tobie Polsko... Eseje bez uprzedzeń*, Kraków 1996.
- Scharf Rafael, *O dwóch najsmutniejszych narodach świata*, [w:] *Rozmowy na koniec wieku*, prowadzą Katarzyna Janowska, Piotr Mucharski, Kraków 1997.
- Schereibaum Dvora, *Na szczyt samotnej góry*, Warszawa 2001.
- Schneiderman Salomon L., *Od Nalewek do Wieży Eiffla*, Warszawa 1937.
- Schulz Bruno, *Listy, fragmenty. Wspomnienia o pisarzu*, zebrał i oprac. Jerzy Ficowski, Kraków 1984.
- Schulz Bruno, *Księga listów*, zebrał, oprac. Jerzy Ficowski, Kraków 1975.
- Segałowicz Zuzanna, *Tłomackie 13. (Z unicestwionej przeszłości). Wspomnienia o Żydowskim Związku Literatów i Dziennikarzy w Polsce (1919–1939)*, przełożył i wstępem opatrzył Michał Friedman, Wrocław 2001.
- Shmeruk Chone, *Świat utracony. O twórczości Isaaca Bashevisa Singera*, red. Monika Adamczyk-Garbowska, Lublin 2003.
- Siedlecka Joanna, *Czarny ptasior*, Warszawa 1998.
- Sieradzki Mietek, *By a Twist of History. The Three Lives of a Polish Jew*, introduction by Antony Polonsky, Londyn 2002.
- Sierakowska Katarzyna, *Rodzice, dzieci, dziadkowie... Wielkomięjska rodzina inteligentka w Polsce 1918–1939*, Warszawa 2003.

- Silverstein Leokadia, *Tak właśnie było*, Warszawa 2002.
- Singer Bernard (Regnis), *Moje Nalewki*, Warszawa 1993.
- Singer Icchok Baszewis, *Felietony, eseje, wywiady*, wyb. Chone Shmeruk, Warszawa 1993.
- Singer Isaac Bashevis, *Rodzina Muszkatów*, Warszawa 1992.
- Skrzydło Leszek, *Rody fabrykanckie*, Łódź 2000.
- Słowes Mira, *Moje trzy życia*, Tel Awiw 1994.
- Słabińska Elżbieta, *Inteligenca na prowincji kieleckiej w latach 1918–1939*, Kielce 2004.
- Słonimski Antoni, *Alfabet wspomnień*, Warszawa 1975.
- Słonimski Antoni, *Kroniki tygodniowe 1927–1931*, przedm. Roman Loth, Warszawa 2001.
- Słonimski Antoni, *Kroniki tygodniowe 1932–1935*, słowo wstępne i przyp. Rafał Habielski, Warszawa 2001.
- Słonimski Antoni, *Moje walki nad Bzdurą*, Warszawa 1933.
- Smaszcz Waldemar, *Tarnów, domowa ojczyzna Romana Brandstaettera*, Tarnów 1997.
- Smolicz Jerzy J., *Dziedzictwo, wartości podstawowe i rozwój kulturalny w społeczeństwach wieloetnicznych*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1992, nr 3, s. 47.
- Smolicz Jerzy J., *Wielokulturowość a struktura wspólnych wartości. System edukacyjny a asymilacja, współdziałanie i separatyzm w społeczeństwie wieloetnicznym*, „Przegląd Polonijny”, 1987, z. 3.
- Smólski Władysław, *Zakłete lata*, Warszawa 1964.
- Snoch Bogdan, *Z dziejów szkolnictwa w Częstochowie i w regionie częstochowskim w latach 1918–1990*, Częstochowa 1998.
- Spodenkiewicz Paweł, *Zaginiona dzielnica. Łódź żydowska – ludzie i miejsca*, Łódź 1998.
- Społeczeństwo polskie XVIII i XIX wieku. Studia o rodzinie*, pod red. Janiny Leskiewiczowej, t. IX, Warszawa 1991.
- Społeczeństwo żydowskie w Pińczowie*, Pińczów 1999.
- Sporrer Maria, Herbert Steiner, *Wiesenthal Szymon: Niewygodny świadek historii*, Warszawa 1993.
- Sprawozdanie zarządu Gminy Wyznaniowej Żydowskiej w Warszawie za lata 1926–1930*, Warszawa 1931.
- Stawski Mieczysław, *Deszcz pada wszędzie*, Sztokholm 1981.
- Stein Izydor, *Epitafium*, Warszawa 1988.
- Steinhaus Hugo, *Wspomnienia i zapiski*, oprac. Aleksandra Zgorzelska, Wrocław 2002.
- Steinlauf Michael C., *Pamięć nieprzyswojona. Polska pamięć zagłady*, Warszawa 2001.
- Sto lat socjologii polskiej. Od Supińskiego do Szczepańskiego*, wybór tekstów pod red. Jerzego Szackiego, Warszawa 1995.
- Strykowski Julian, *Ocalony na Wschodzie. Z...* [rozmawia Piotr Szewc], Montricher 1991.
- Studia o szkolnictwie i oświacie mniejszości narodowych w XIX i XX wieku*, pod red. Stefanii Walasek, Wrocław 1942.

- Studia skamandryckie i inne*, pod red. Ireneusza Opackiego i Tomasza Stępnia, Katowice 1985.
- Studia z dziejów Żydów w Polsce: materiały edukacyjne dla szkół średnich i wyższych*, t. I, red. Zofia Borzymińska, Warszawa 1995.
- Studnicki Władysław, *Sprawa polsko-żydowska*, Wilno 1936.
- Suchmiel Jadwiga, *Żydówki ze stopniem doktora wszech nauk lekarskich oraz doktora filozofii w Uniwersytecie Jagiellońskim do czasów Drugiej Rzeczypospolitej*, Częstochowa 1997.
- Surdykowski Jerzy, *Duch Rzeczypospolitej*, Warszawa 2001.
- Szatyn Bronisław, *Na aryjskich papierach*, Kraków 1987.
- Szczepański Janusz, *Spoleczność żydowska Mazowsza w XIX–XX wieku*, Pułtusk 2005.
- Szczygielski Zbigniew, *Członkowie KPP 1918–1938 w świetle badań ankietowych*, Warszawa 1989.
- Szelestowska Maria, *Lubię żyć*, Warszawa 2000.
- Szereszewska Helena, *Józef i Hana. Kronika rodziny Szpilfoglów z Krzysztoporskiej Woli*, Warszawa 1998.
- Szereszewska Helena, *Krzyż i mezuz*, Warszawa 1993.
- Szymańska Zofia, *Byłam tylko lekarzem...*, Warszawa 1979.
- Ścieżki pamięci. Żydowskie miasto w Lublinie – losy, miejsca, historia*, red. Jerzy Jacek Bojarski, Lublin 2002.
- Śliwa Michał, *Obcy czy swoi. Z dziejów poglądów na kwestię żydowską w Polsce w XIX i XX wieku*, Kraków 1997.
- Śliwa Michał, *Polska myśl polityczna w I połowie XX wieku*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1993.
- Śliwa Michał, *Polska myśl socjalistyczna (1918–1949)*, Wrocław 1988.
- Śmigielka Irena, *Skradzione lata*, Warszawa 2001.
- Śpiewak Paweł, *Szoah, drugi upadek*, „Więź”, 1986, nr 7–8, s. 3–12.
- Świat NIEpożegnany. Żydzi na dawnych ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej w XVIII–XX wieku*, praca zbiorowa pod red. Krzysztofa Jasiewicza, Warszawa 2004.
- Tec Nechama, *Suche tzy*, Warszawa 2005.
- Tematy żydowskie*, red. Elżbieta Traba, Robert Traba, Olsztyn 1999.
- The Winawer saga*, ed. by H. M. Winawer, London 1994.
- Toeplitz Krzysztof Teodor, *Rodzina Toeplitzów. Książka mojego ojca*, Warszawa 2004.
- Tomaszewski Jerzy, *Ojczyzna nie tylko Polaków. Mniejszości narodowe w Polsce w latach 1918–1939*, Warszawa 1985.
- Tradycje i współczesność łódzkich szkół średnich. Rola szkolnictwa łódzkiego w tworzeniu dziedzictwa kulturowego Łodzi w XX wieku*, red. Tadeusz Jałmużna, Łódź [2001].
- Trudne sąsiedztwa: z socjologii konfliktów narodowościowych*, pod red. Aleksandry Jaśńskiej-Kani, Warszawa 2001.
- Trunk Jechiel Jeszaja, *Moje życie wpisane w historię Żydów w Polsce*, Warszawa 1997.
- Trunk Jechiel Jeszaja, *Pojln. Obrazy i wspomnienia z Łodzi*, Łódź 1997.
- Tugendreich Baruch, *Jest wyjście z sytuacji Żydów! (Nowa epoka)*, Warszawa 1939.
- Turkow Marek, *Polacy, Żydzi i mechesi*, Warszawa 1930.
- Turnau Jan, *Zachciało się ślepej babie*, „Gazeta Wyborcza”, 6–7 XII 2003, s. 26.

- Tuwim Irena, *Łódzkie pory roku*, Warszawa 1958.
- Tuwim Julian, *Listy do przyjaciół-pisarzy*, Warszawa 1979.
- Tuwim Julian, *Wspomnienia*, [w:] *Dzieła*, t. V, *Pisma prozą*, Warszawa 1964.
- Tworowski Stanisław, *Polska bez Żydów!*, Warszawa 1939.
- Tyszka Leon, *Sukcesy i klęski jednego życia*, Londyn 1984.
- U *progu niepodległości 1918–1989*, zbiór studiów pod red. Romana Wapińskiego, Gdańsk 1999.
- Ulam Stanisław M., *Przygody matematyka*, Warszawa 1996.
- Ulrych Lucy, *Naprawdę widzę*, Bydgoszcz 1999.
- Umiastowski Roman, *Terytorium Polski pod względem wojskowym. Część wstępna i pierwsza*, Warszawa 1921.
- Unger Leopold, *Intruz*, Warszawa 2001.
- Uratowana po aryjskiej stronie*. Z panią Apolonią Starzec rozmawia Anna Jarmusiewicz, „Rzeczpospolita”, 13 V 2004.
- Urban Jerzy, *Jajakobyty. Spowiedź życia Jerzego Urbana*, spowiadali i zapisali Przemysław Ćwikliński, Piotr Gadzinowski, Warszawa [1992].
- Urban Marek, *Polska... Polska...*, Warszawa 1998.
- Urbanek Mariusz, *Tuwim*, Wrocław 2004.
- Urbanowski Maciej, *Nacjonalistyczna krytyka literacka. Próba rekonstrukcji i opisu nurtu w II Rzeczpospolitej*, Kraków 1997.
- Urbański Zygmunt, *Mniejszości narodowe w Polsce*, Warszawa 1932.
- Urke-Nachalnik, *Żywe grobowce*, Łódź 1990.
- Urynowicz Marcin, *Żydzi w samorządzie miasta Kozienice w okresie międzywojennym 1919–1939*, Warszawa 2003.
- Venclova Tomas, *Aleksander Wat obrazoburca*, Kraków 1997.
- Vincenz Stanisław, *Tematy żydowskie*, Gdańsk 1993.
- Vogler Henryk, *Autoportret z pamięci*, cz. 1, *Dzieciństwo i młodość*, Kraków 1978.
- Vogler Henryk, *Wyznanie możeszowe*, Warszawa 1994.
- W sprawie polsko-żydowskiej. Przebieg ankiety odbytej w dniach 2, 3, 4, 9 i 16 lutego 1919 we Lwowie*, Lwów 1919
- Wajsblum Marek, „Zawsze byłem Żydem dla Polaków i Polakiem dla Żydów”. *Listy Marka Wajsbluma do Stanisława Kota z lat 1927–1961*, oprac. i wstępem opatrzyli Zdzisław Pietrzyk i Zbigniew Koziński, Kraków 1996.
- Wał Anna, *Twórczość w cieniu meny. O prozie Adolfa Rudnickiego*, Rzeszów 2002.
- Wanatowicz Maria Wanda, *Inteligencja na Śląsku w okresie międzywojennym*, Katowice 1986.
- Wapiński Roman, *Polska i małe ojczyzny Polaków. Z dziejów kształtowania się świadomości narodowej w XIX i XX wieku po wybuch II wojny światowej*, Wrocław 1994.
- Wapiński Roman, *Świadomość polityczna w II Rzeczpospolitej*, Łódź 1989.
- Wasilewski Leon, *Kwestya żydowska na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej*, Lwów 1913.
- Wasilewski Leon, *Sprawy narodowościowe w teorii i w życiu*, Warszawa 1929.
- Wasiutyński Bohdan, *Ludność żydowska w Polsce w wiekach XIX i XX. Studium statystyczne*, Warszawa 1930.

- Wasiutyński Wojciech, *Prawą stroną labiryntu*, oprac. i red. Wojciech Turek, Gdańsk 1996.
- Wat Aleksander, *Dziennik bez samogłosek. Pisma wybrane*, t. II, Londyn 1986.
- Wat Aleksander, *Mój wiek. Pamiętnik mówiony*, cz. 2, Warszawa 1998.
- Watowa Ola, *Wszystko, co najważniejsze*, Warszawa 1990.
- Waydenfeld Stefan, *Droga lodowa*, Lublin 2002.
- Wehr Hanna, *Ze wspomnień*, [Montreal] 2001.
- Weinreich M., *Studium o młodzieży żydowskiej*, Poznań 1935.
- Weintal Edward, *My a masa żydowska*, „Żagiew”, 1919, nr 1–2, s. 8–10.
- Weintraub Marian, *Lehaim*, Łódź 2004.
- Weintraub Wiktor, *O współczesnych i o sobie*, Kraków 1994.
- Weissberg Dov Bronisław, *Zbudził mnie gwizd parowozu*, Londyn 1999.
- Wermuth Ruta, *Spotkałam ludzi. Historia o tragicznym początku i niezwykłym zakończeniu*, Poznań 2002.
- „Wiadomości” i okolice. *Szkice i wspomnienia*, red. Mirosław A. Supruniuk, Toruń 1995.
- Wieczorek Wojciech, *Szkice z prowincji*, Warszawa 1968.
- Wielcy humanistyki polskiej, pod red. Jana Górskiego, Wrocław 1991.
- Wierzbieniec Waclaw, *Spoleczność żydowska w Przemyślu*, Rzeszów 1996.
- Wierzbieniec Waclaw, *Żydzi w województwie lwowskim w okresie międzywojennym. Zagadnienia demograficzne i społeczne*, Rzeszów 2003.
- Willenberg Samuel, *Bunt w Treblince*, Warszawa 2004.
- Winczakiewicz Jan, *Izrael w poezji polskiej. Antologia*, Paryż 1958.
- Winiecka Krystyna [Irena Wilder], *Od Stanisławowa do Australii*, Cieszyn [b.r.w.].
- Wittlin Józef, *Pisma pośmiertne i inne eseje*, wyb. i oprac. Jan Zieliński, Warszawa 1991.
- Wołkonowski Jarosław, *Stosunki polsko-żydowskie w Wilnie i na Wileńszczyźnie 1919–1939*, Białystok 2004.
- Wróblewski Andrzej, *Być Żydem. Rozmowa z Dagiem Halvorsenem o Żydach i antysemityzmie Polaków*, Warszawa 1992.
- Wspomnienia o Antonim Słonimskim*, red. Paweł Kądziela i Artur Międzyrzecki, Warszawa 1996.
- Wspomnienia o Januszu Korczaku*, t. 1, wybór i oprac. Ludwika Barszczewska i Bolesław Milewicz, Warszawa 1989.
- Z dziejów Żydów w Częstochowie*, red. Zbigniew Jakubowski, Stanisław Podobiński, Częstochowa 2002.
- Z historii ludności żydowskiej w Polsce i na Śląsku*, pod red. Krystyna Matwijowskiego, Wrocław 1994.
- Z kroniki utraconego sąsiedztwa. From the Cronicle of the Lost Neihbordhood*, pod red. Marty Pawlina-Meduckiej, Kielce 2001.
- Założenia teorii asymilacji*, pod red. Hieronima Kubiaka i Andrzeja K. Palucha, Wrocław–Warszawa–Kraków 1980.
- Zarębski Maciej Andrzej, *Życie i zagłada Żydów staszowskich*, Staszów 1992.
- Zawadzka-Wetz Alicja, *Refleksje pewnego życia*, Paryż 1967.

- Zawadzka Iwona [komentarz], *Żydzi bocheńscy*, Bochnia 1999 [Katalog wystawy w muzeum im. Stanisława Fischera].
- Zawilec Wojciech, *Bez kompromisów i bez uprzedzeń. O sprawie żydowskiej i antysemityzmie w Polsce*, Warszawa 1939.
- Zawiśliński Stanisław (współpraca Joanna i Waldemar Piątek), *Hoffman: chuligana żywot własny*, Warszawa 1999.
- Ze sobą, obok siebie, przeciwko sobie. Polacy, Żydzi, Austriacy i Niemcy w XIX i na początku XX wieku*, red. B. Breysach et al., Kraków 1995.
- Zieliński Konrad, *W cieniu synagogi. Obraz życia kulturalnego społeczności żydowskiej Lublina w latach okupacji austro-węgierskiej*, Lublin 1998.
- Ziemia i chmury*, z Szewachem Weisssem rozmawia Joanna Szwedowska, Sejny 2002.
- Ziemny Aleksander, *Czasami pamięć nie kłamie*, Łódź 1997.
- Ziemny Aleksander, *Resztki mniejszości czyli Żydzi polscy dzisiaj*, Łódź 2000.
- Ziemny Aleksander, *W ostrych przeciągach. Szkice na zmianę pogody*, Warszawa 2000.
- Zimmermann Henryk Zvi, *Przeżyłem, pamiętam, świadczę*, Kraków 1997.
- Zjednoczyć się musimy*, [b.m.w.] 1938.
- Zubrzycki Tadeusz, *Żydzi w szeregach polskich w latach 1914–20*, Lwów 1924.
- Zylberklang Chaim, *Z Żółkiewki do Izraela*, Akko (Izrael) 2002, Lublin 2003.
- Zylbersztajn Stella, *A gdyby to było wasze dziecko?... Wspomnienia antysemityki w getcie, komunistki w klasztorze i uniwersalistki wśród Ludu Wybranego, Umiłowanego*, Łódź 1994.
- Zyskind Sara, *Skradzione lata*, Warszawa 1991.
- Żarnowski Janusz, *Struktura społeczna inteligencji w Polsce w latach 1918–1939*, Warszawa 1964.
- Żebrowski Rafał, Borzymińska Zofia, *PO-LIN. Kultura Żydów polskich w XX wieku (zarys)*, Warszawa 1993.
- Życie codzienne w Częstochowie w XIX i XX wieku*, red. Ryszard Szwed, Waldemar Paulus, Częstochowa 1999.
- Żydowska mozaika polityczna w Polsce 1917–1927 (Wybór dokumentów)*, wybór i oprac. Czesław Brzoza, Kraków 2003.
- Żydzi Dobrzyń i Golubia. Dokumentacja uroczystości ich pamięci w dniu 27 kwietnia 1993 r.*, red. i oprac. Czesław Niedzielski, Golub-Dobrzyń 1996.
- Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*, red. Krzysztof Pilarczyk, Kraków 1997.
- Żydzi i stosunki polsko-żydowskie w regionie łomżyńskim w XIX i XX w. Studia i materiały*, pod red. Michała Gnatowskiego, Łomża 2002.
- Żydzi jako mniejszość narodowa. Materiały w sprawie żydowskiej w Polsce*, pod red. I. Grunbauma, Warszawa 1919.
- Żydzi jako polski problem*, [b.m.r.w.], przedruk z „Aneksu”, 1986, nr 41–42.
- Żydzi w Karpatach. Zeszyt krajoznawczy towarzystwa karpackiego*, Warszawa [1993].
- Żydzi w Lublinie. Materiały do dziejów społeczności żydowskiej Lublina*, red. Tadeusz Radzik, Lublin 1995.
- Żydzi w obronie Rzeczypospolitej. Materiały konferencji w Warszawie 17 i 18 października 1993 r.*, red. nauk. Jerzy Tomaszewski, Warszawa 1996.

Żydzi w Polsce Odrodzonej, pod red. Ignacego Schipera, Arie Tartakowera, Aleksandra Hafftki, Warszawa 1933.

Żyli wśród nas... Wspomnienia Polaków i Żydów nadesłane na konkurs pamięci polsko-żydowskiej o nagrodę imienia Dawida ben Guriona, wybór i wstęp Stanisław Siekierski, przedmowa Jan Szczepański, Płońsk 2001.

Żyndul Jolanta, *Cele akcji antyżydowskiej w Polsce w latach 1935–1937*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego”, 1992, nr 1.

Czasopisma

„Nasz Przegląd”

„Przegląd Palestyński”, 1935

„Z ławy szkolnej. Miesięcznik młodzieży żydowskiej szkół średnich we Włocławku”, 1922

„Zjednoczenie” 1918–1920, 1926

„Żagiew”, 1918–1920

„Życie uczniowskie. Pismo żydowskiej uczącej się młodzieży”, 1922, Lublin

„Życie Żydowskie. Organ Zjednoczenia Bezpartyjnych Żydów w Polsce”, 1919, 1932, 1934

Strony internetowe

Natalia Aleksyun, wystąpienie w panelu „Kobieta żydowska między tradycją a nowoczesnością”, <http://www.schorr.edu.pl/new/index.php>

Krzemiński Andrzej, *Bojkot 1912 roku*, <http://www.niniwa2.cba.pl/bojkot.htm>

Indeks

- Abramowicz Aleksander 339
Abramowski Edward 390
Acher Małgorzata Maria 236, 244, 267,
282, 309, 375
Adamczyk Mieczysław Jerzy 345, 346
Adamczyk-Garbowska Monika 299, 300
Adler 332
Adler Helena 169
Adler Shoshana (Kührneich Rozalia) 261,
277, 316, 374, 404
Ajnenkiel Andrzej 95
Ajzenman Cwi 354
Akavia Miram (Weinfeld Maria) 164, 167,
184, 234, 238, 239, 273, 316, 340, 348,
363, 401, 404
Alabrudzińska Elżbieta 351, 419
Aleksander Zdzisław 346, 347
Aleksandrowicz Dov (Ryszard) 134, 243,
246, 321, 340, 384, 386
Aleksandrowicz Julian 134, 135, 271, 307,
324
Aleksiun Natalia 185
Anders Władysław 197
Andrzejewska Anna Maria 104
Anolik Beniamin 210, 266, 267
Anstadt Milo 53, 132, 133, 168, 218, 225,
253, 257, 280, 317, 352
Apfelgrün 383
Appenzlak Jakub 400
Araszkiewicz Agata 193, 339
Arendt Hannah 68, 75
Arnsztajnowa Franciszka 293
Askenazy Chacham Cwi 146
Askenazy Szymon 55, 79, 146
Aszkenazy-Engelhard Halina 143, 249
Baczyńska Stefania 294
Baczyński Krzysztof Kamil 293
Bajer Magdalena 19, 138, 172, 252, 289,
309, 329, 389, 406, 440
Bak Samuel 219
Baranowski Krzysztof 410
Bardini Aleksander 103
Bar-Kochba Szymon 415
Barszczewska Ludwika 135
Bartmeser Nate 361
Baudouin de Courtenay Jan 433
Bauman Janina 52, 147, 278, 307, 327, 339,
374, 376, 377
Bauman Zygmunt 52, 58, 68, 90, 160, 168,
337, 339, 440
Beck Henryk 100
Becker Celina 228
Beckman Zygmunt 242
Berbecki Leon 334
Berenda-Czajkowski Stanisław 373
Berendt Grzegorz 427
Berent Jerzy 140, 163, 170, 171, 261
Bergman Kazimiera 183
Berlin Harry 330, 331
Berlin Izaak 75
Bialer Szulim 188
Bialski Elias 330
Bibó Istvan 25
Biegański Zdzisław 330
Bielecki Tadeusz 324

Bikont Anna 146, 407
 Bill Jan 128
 Binek Tadeusz 312
 Blady-Szwajger Alina 272, 274, 293, 295,
 299, 335
 Blochów rodzina 172
 Blum 418
 Blüth Rafał 425
 Błęszyński Kazimierz 259
 Błoński Jan 15, 33, 45, 97, 102
 Bojarski Jerzy Jacek 182
 Bojarski Jude 326
 Borzymińska Zofia 101, 125, 178, 288
 Bosak Józef 291
 Boski Paweł 52
 Boy-Żeleński Tadeusz 18, 102
 Brandstaetter Roman 19, 189, 296
 Brandt S. 203
 Brandwajn Edward 306
 Brandys Marian 16, 423, 424, 430
 Brandysów rodzina 424
 Brat Albert (Chmielowski Adam) 294
 Braun 102
 Breysach B. 31
 Brociek Waldemar R. 113, 177, 181, 188
 Brod Max 440
 Bromberg Adam 158, 318, 344
 Bron Michał 139, 211
 Broniszówna Seweryna 197
 Bronner Irena 166, 232, 249, 265, 279,
 411
 Bronsztejn Szyja 92, 197, 200, 206, 335
 Brunów rodzina 167
 Brzezińska Romana 19
 Brzezińska Zofia 153, 227, 267, 284
 Brzostowskich rodzina 314
 Brzoza Czesław 76
 Budkiewiczówna 200
 Budnicka Krystyna 216
 Budzyńska Celina 8, 167, 279, 280, 284,
 393, 420
 Budzyński Wiesław 110, 294
 Bukowski J. 308, 410
 Burgin Richard 86
 Caban Wiesław 348
 Cała Alina 17, 96, 111, 117, 212
 Centnerszwer Mieczysław 198
 Chajes Wiktor 132
 Chałasiński Józef 9, 11
 Charzewski 421
 Chaskielewicz Stefan 212, 322
 Chodakiewicz Marek Jan 196, 421, 431,
 432
 Chołoniewski A. 295
 Choromański Michał 219
 Chumwis-Thau Lili 169, 264
 Ciołkosz Adam 425
 Ciołkoszowa Lidia 191, 275, 324, 358, 390,
 406, 407, 409, 410, 413
 Cukierman Icchak „Antek” 430
 Cunge Emanuela 154, 168, 263, 278
 Cwojko Ewa 221
 Cytryn Abram 191, 243
 Cytryn Bialer Lucie 191, 243
 Czapliński Władysław 192
 Czapska Maria 135, 219, 327
 Czarnecka Zuzanna 358
 Czarnowski Stefan 337
 Czartoryski Adam 146
 Czechnicki Jan 200
 Czerniewicz Olgierd 42, 220, 292, 301,
 333
 Ćwikliński Przemysław 146
 Dancynger Herman 201
 Dancyngerów rodzina 201
 Daniel Maria od Najświętszego Serca Pana
 Jezusa (Rufeisen Oswald) 47, 48, 235,
 379
 Daniszewska-Froelich Irena 323
 Dasko Henryk 15
 Datner Helena 73
 Demel Maciej 293
 Didier Stanisław 204
 Długosz Elżbieta 112
 Dmowski Roman 60, 146
 Döblin Alfred 180, 208
 Dobroński Adam Czesław 203

Doré Gustaw 294
 Doroszewski Jerzy 226, 350
 Drezner Abram 361
 Dubanowicz Edward 70
 Duda Tadeusz 30, 99
 Dunwill William 168, 175, 379, 380, 386,
 418, 423, 426
 Dymkowski Maciej 12

 Efrati Dawid 330, 354, 372
 Eigerówna Maria 267
 Einhorn Jerzy 45, 143, 170, 364, 372, 411
 Eisenbach Artur 75, 99, 436
 Eisenberg Filip 295
 Eldar Ruth 400, 408
 Engelking Barbara 12, 13, 48, 137, 164,
 169, 190, 206, 227, 228, 239, 255, 268,
 271, 272, 275, 288, 304, 311, 325, 340,
 398, 429, 438
 Epsztejn Tadeusz Jan 172, 174, 194, 338
 Epsztejn Tadeusz Zygmunt 172, 174, 194,
 338
 Epsztejnów rodzina 172
 Erlich Henryk 191

 Fallek Wilhelm 35
 Falski Marian 367
 Fater Czesława 182
 Faust Herman 167
 Feinmesser Bronisława 361
 Feldblum Igo 334
 Feldblumów rodzina 400
 Felder Ignacy-Izaak (Fields Jack) 168, 253,
 354
 Feldhorn 387
 Feldhorn Juliusz 256
 Feldman Wilhelm 99, 108, 295
 Ferratotti 10
 Fickenstein Iris von 201
 Ficowski Jerzy 216, 309
 Fields Jack zob. Felder Ignacy-Izaak
 Fijałkowski Paweł 349
 Fik Ignacy 102
 Fiszman-Sznajdman Róża 182, 370
 Fleishman-Seidman Rachel 211, 403

 Fojer 226
 Folman-Raban Chawka 232, 252
 Fraenkel Maria zob. Gubernik Miriam
 Franco Francisco 407
 Friedman Ester 110, 232, 412, 420
 Friedman Michał 85
 Frister Roman 131, 218, 343, 411
 Friszke Andrzej 191
 Fudem Gizela 321
 Fuks Marian 7, 18, 32, 59, 101, 176, 221,
 290, 301, 349, 350
 Fuks Paweł 277

 Gadzinowski Piotr 146
 Garewicz Jan 57, 138, 172, 406, 440
 Garncarska-Kadary Bina 96, 114, 349
 Gaweł Bolesław 198
 Gawisar Luba 225, 319, 394
 Gąsowski Tomasz 96, 108, 422, 423, 425,
 428, 432
 Gebert Konstanty 25
 Gessen Estera 255, 314, 385, 407
 Gewerc-Gottlieb Irena 226, 240, 276,
 323
 Gierczak 204
 Ginczanka Zuzanna 339
 Giza Anna 9, 10, 11
 Giza-Poleszczuk Anna zob. Giza Anna
 Glasberg 294
 Glaser 440
 Glaser Regina „Gina” 320
 Gliksmánów rodzina 35
 Glücksbergów rodzina 101
 Głębocki Wacław 92
 Głowicka Zofia 208, 412, 419, 421
 Głowiński Michał 171, 202, 215, 231, 313,
 426, 427
 Gnatowski Michał 366
 Gubernik Miriam (Fraenkel Maria) 199,
 248, 316, 373
 Godlewska Elżbieta 309
 Godlewska Joanna 400
 Goetel Ferdynand 70
 Golde 440
 Goldfeder 294

Goldgraber Justina (Dusia) z domu Gersz-
 weld 237
 Goldman Marcel 142, 278, 384
 Goldscheider Calvin 39
 Goldszmit Henryk zob. Korczak Janusz
 Gołota Janusz 366
 Góra Jan 214, 230, 296, 374
 Górecka Dorota 27
 Górka Olgierd 97
 Górski Jan 7, 99
 Górski Stefan (Nałęcz Michał) 312
 Grabiec J. 402
 Grabowski Zbigniew Ryszard 128
 Grabski Władysław 26
 Gray Martin 139
 Grin Irek 134, 135, 142, 170, 182, 199,
 215, 235, 239, 243, 245, 246, 248, 261,
 277, 278, 283, 291, 316, 320, 321, 330,
 332, 333, 340, 356, 361, 373, 374, 384,
 386, 401, 404, 408
 Gross Natan 18, 182, 235, 239, 242, 332,
 341, 371, 384, 387
 Grosser Bronisław 149, 328
 Grosser Nikodem 393
 Grott Bogumił 63
 Grunbaum Icchak 82
 Grupińska Anka 13, 225, 243, 272, 274,
 293, 295, 299, 319, 335, 361, 394, 403
 Grydzewski Mieczysław 203, 204
 Grynberg Daniel 125
 Grynberg Henryk 25, 55, 56, 65, 66, 158,
 180, 204, 240, 274, 315, 318, 323, 344,
 371, 440
 Grynberg Michał 216
 Grynberżanka Hanka 398
 Grynfeld Eliezer 151, 277, 359, 361, 387
 Grynfeld Rachel 151, 277, 359, 361, 387
 Grynszpan-Frymer Pnina 243
 Grzesiakowa Zofia 174
 Grzybowski Stefan 105
 Grzywna Józef 399
 Gurycka Antonina 334
 Gutenbaum Jakub 225
 Gutman Israel 34, 95, 346
 Gutmanów rodzina 166
 Gutowski Gene 264, 265
 Habsburgowie 120
 Hafftko Aleksander 194, 433, 434
 Halczak Bohdan 67, 402
 Halpern Eugeniusz 380
 Halpern J. 76
 Hałas Elżbieta 287
 Handelsman Marcelli 337
 Hanelsman Mosze 182, 217, 327, 369, 411,
 417
 Hartglas Apolinary 81, 272, 338, 402,
 403
 Hartman John J. 39
 Hatalgi Teodor 90
 Haumann Heiko 110, 177, 224, 348
 Hausner Gideon 162
 Hausner Przemysław 96
 Heinsdorf Helena 56
 Heller Celia S. 51, 224, 288, 289, 290
 Hellerówna Róża 102
 Helling J. K. 16
 Helman 141
 Hemar Marian 147, 152, 291
 Hen Józef 9, 54, 162, 163, 177, 252, 253,
 273, 285, 409
 Herling-Grudziński Gustaw 15
 Hertz 203
 Hertz Aleksander 7, 27, 51, 57, 66, 96–99,
 172, 212, 296, 297, 340
 Hertz Benedykt 438
 Hertz Paweł 41, 229
 Heschel Abraham Joshua 91, 356
 Hessel 420
 Hirsbergów rodzina 249, 319
 Hirsfeld Ludwik 198, 295, 306, 335
 Hirsfeldów rodzina 295
 Hitler Adolf 13, 141, 397
 Hoesick Ferdynand 344
 Hoffman Eva 29, 180, 185, 192, 195
 Hoffman Henryk 264, 281, 419
 Hoffman Jerzy 209
 Hoffman Zygmunt 349, 350
 Holländer Erna zob. Manheim Stenia
 Holzer Jerzy 19, 75, 252, 309, 328, 329

Holzgruber 440
 Homer 55
 Hońdo Leszek 31, 402
 Horn Maurycy 349, 350
 Horzyców rodzina 144
 Howorka Michał 69
 Hrabyk Klaudiusz 63
 Hryciuk Grzegorz 32, 35, 36
 Hulka-Laskowska Elżbieta 180, 205
 Huppert Uri 114, 411, 432
 Hurwic Józef 414
 Hyman Paula E. 178

Ilnatowicz Ireneusz 94
 Imber Samuel Jakub 88
 Infeld Leopold 144, 159, 160, 189, 241, 246, 247, 257, 258, 260, 261, 303, 324, 352, 365, 414
 Ingram Bernard (Hellreich) 148, 220
 Isakiewicz Elżbieta 211, 237, 330, 331, 354, 403, 406
 Iwaszkiewicz Jarosław 105, 335
 Iwaszkiewiczowa Anna 104, 144
 Izbrechtów rodzina 315
 Izerski Andrzej 17

Jabłonowski M. 130
 Jachowicz Ryszard 214, 236
 Jachymek Jan 62
 Jakubowski Zbigniew 20, 418
 Jałmużna Tadeusz 410
 Janowska Katarzyna 88
 Januszewski Tadeusz 145
 Jarmusiewicz Anna 281
 Jarocki Robert 67, 196, 197, 303
 Jarymowicz Maria 52
 Jasiński Bruno 102
 Jasiewicz Krzysztof 323, 326
 Jasińska-Kania Aleksandra 11
 Jastrun Mieczysław 102
 Jedlicki Jerzy 266, 289, 412
 Jerzmanowski Jerzy 198, 328
 Jones Eliyahu 109
 Joselewicz Berek 155
 Józwickich rodzina 314

Kac Albin (Tobiasz) 173
 Kac Daniel 387
 Kac Mark 374
 Kaden-Bandrowski Juliusz 334
 Kafka Franz 440
 Kagan Zofia 326, 367
 Kalinowski Marian 30, 325
 Kałowska Sabina Rachel 202, 233, 251, 281, 282
 Kamińska Ida 209, 328
 Kamińska Maria 181, 225, 266, 267, 295
 Kania Stanisław 310
 Kanikułów rodzina 281
 Kantorowiczów rodzina 167
 Kapłań 369
 Kaprańska Łucja 38, 56, 111, 158
 Karlsbad Izidor 431
 Karolczak Kazimierz 74
 Karpiński Jakub 440
 Karren Tamara 214, 230, 374
 Kaszyński Stefan H. 113
 Katz Janina 220
 Kazimierz Wielki 197, 416
 Kaźmierska Kaja 10
 Kądziała Paweł 145
 Kąkol Kazimierz 310
 Kielar Wiesław 281
 Kierski Kazimierz 63, 118
 Kirby (Kopyto) Bronisław 139
 Kisielewska Irena z domu England 157, 187, 214, 244, 251, 298, 366
 Kizelsztejn Szamaj 326
 Klain Maria 406
 Klajman Mieczysław 398
 Klajnwajs Henoch (Henryk) 403
 Klugman Aleksander 56, 90, 91, 219, 367
 Klugman Teresa (Tosia) 219, 367
 Kłoczowski Jerzy 94
 Kłoscowska Antonina 10, 23, 125, 126, 159
 Knoll Roman 67
 Kobrynerowa 294
 Kofler Oskar 46, 132, 250, 271, 336
 Koflerów rodzina 132
 Kon Oskar 17

Konczyński Józef 69
 Konieczna Maria 139, 174, 202, 289
 Konieczny Franciszek 63
 Konopnicka Maria 103, 118
 Kopczyńska-Jaworska Bronisława 315
 Kopówka Edward 114
 Korczak Janusz (Goldszmit Henryk) 126,
 135, 221, 229, 231, 302, 416
 Korn 342
 Kornblum Josef 313, 342
 Korngold 440
 Kornilowicz Władysław 293
 Kosiński Jerzy 218
 Kościałkowski Marian Zyndram- 197
 Kościuszko Tadeusz 415, 424
 Kot Stanisław 99
 Kott Jan 294, 307, 397
 Kowalewski Jan 65
 Kowalska Irena 259, 312, 336
 Kowalski Artur 396
 Kowalski Kazimierz 321
 Kowalski S. 296
 Kowalski T. 319
 Koziński Zbigniew 136
 Koziół Andrzej 238, 239
 Koźmińska-Frejłak Ewa 132, 226, 430
 Krajniewski Jarosław 30
 Krall Hanna 293
 Kramsztyków rodzina 172
 Krasiński Zygmunt 103
 Kraszewski Józef Ignacy 103
 Krebs-Seifer Gerda 252, 318, 380
 Krochmal Jacek 39
 Kronenberg 376
 Kronenberg Henryk 358
 Kronenbergów rodzina 172
 Kronicz Barbara 138, 301
 Kroszczor Henryk 173
 Kruszyński Józef 296
 Krzemiński Andrzej 118
 Krzesicki Stanisław 76, 80, 111
 Krzywicka Irena 162, 176, 197, 200, 201,
 227, 265, 302, 303, 307, 325, 335, 392
 Krzywicki Ludwik 94, 197
 Kubiak Hieronim 27, 28
 Kubiak Władysław 395
 Kubis Barbara Krystyna 187
 Kuczkowski Mirosław 324
 Kudelski Zdzisław 15,
 Kührneich Rozalia zob. Adler Shoshana
 Kulbak Mojsze 85
 Kumaniecka Janina 146, 179, 407
 Kurc Alexandre 34, 224, 395
 Kurcz Zbigniew 73
 Kurek Ewa 315
 Kuwałek Robert 105, 185, 191, 222, 437
 Kwaśniewska Lubomira 391
 Kwiatkowski Edward 197
 Laks Szymon 417
 Landau Izrael 360
 Landau-Czajka Anna 36, 56, 62, 69, 426
 Lando Jerzy 225
 Landy Zofia (siostra Teresa) 293
 Lasman Noach 66
 Latała Agnieszka 225
 Lau-Lavie Naphtali 186, 234, 334
 Lazer Dawid 102, 103
 Leben S. 89, 145
 Leder Stefan 126, 242, 254, 394
 Leder Witold 126, 242, 254, 394
 Lederów rodzina 394
 Leinwand Artur 347
 Leisner Rut 431
 Lejzerowicz zob. Radecki
 Lem Stanisław 14, 138
 Leociak Jacek 228
 Leskiewiczowa Janina 172
 Leszczyńska Katarzyna 193
 Leśmian Bolesław 144, 204
 Leuchterów rodzina 292
 Lewandowski Józef 32, 54, 58, 66, 107,
 135, 136, 205, 222, 234, 298, 302, 304,
 353, 357, 371, 403
 Lewicki Roman R. 322
 Lewin Aleksander 126
 Lewin Kurt J. 373
 Lewin-Lax Sydonia 164, 226, 244, 316
 Lewińska Maria 276
 Libiszowska-Dobrska Krystyna 197

Lichten Józef 7, 8, 25, 143
 Lieberman Henryk 347
 Ligocka Roma 201
 Lin-Kizelsztejn Chana 330, 417
 Lipska Zofia 149
 Lipski Jan Józef 68
 Liszewski Stanisław 96
 Loth Roman 55
 Löw Chaim 223
 Löw Ryszard 35
 Lubelska Wanda 377

 Łętocha Barbara 208, 412, 419, 421
 Łoch Eugenia 9
 Łopieńska Barbara N. 41, 137
 Łopuszański Piotr 204

 Machabeusze 367
 Maciągowski Marek 115, 183, 226
 Maj Ewa 61
 Majecki Henryk 396
 Majerczak Benjamin 226, 430
 Majewski Florian 324
 Malewska-Peyre Hanna 52
 Maliszewski Edward 92, 93
 Małowist Marian 337
 Manger Icyk 85
 Manheim Stenia (Holländer Erna) 245
 Mantel Feliks 72, 89, 206, 228, 231, 254,
 375–377
 Manteuffel Marian 62
 Marcinkowska Halina 30
 Margolis Rachela 364, 374
 Margolis-Edelman Alina 254, 263, 279,
 393, 407
 Marianowicz Antoni 145, 213
 Markiewicz Henryk 137, 255, 260, 305,
 369
 Marks Karol 392
 Marolewski Adam 419
 Maron Monika 230
 Martha R. 441
 Maschler Iliana 164
 Matelski Dariusz 422, 428
 Matusiak 331

 Matwijowski Krystyn 197
 Matyjas Remigiusz 138
 Mauerberg Adolf 328
 Mauersberg Stanisław 349, 350
 Mayer Edmund M. 367
 Mazgal Ewa 25
 Mazurków rodzina 313
 Mączak Antoni 148
 Meducka Marta zob. Pawlina-Meducka
 Marta
 Melchior Małgorzata 16, 73, 140, 141,
 171, 189, 251, 272, 321, 335, 353, 359,
 385, 392, 411
 Meloch Katarzyna 270
 Melzer Emanuel 215
 Mendelsohn Ezra 120, 121
 Menkes 377
 Merenholc Helena 48, 206, 271
 Merenholców rodzina 206
 Merunowicz Teofil 435
 Merżan Ida 221, 259, 312
 Mędrzecki Włodzimierz 101
 Michalski J. 99
 Michalski Ryszard 434
 Michnik Adam 145, 397
 Micińska Magdalena 96, 101
 Mickiewicz Adam 103, 111, 188, 189, 222,
 400, 414–416
 Mickiewicz Waldemar 64
 Miedziński Bogusław 65, 117, 118
 Międzyrzecki Artur 145
 Mikołajewska Barbara 149
 Milch Baruch 382, 431
 Milecki Stanisław 197
 Milewicz Bolesław 135
 Miłoś Czesław 111, 312, 425
 Mincer Eda 280
 Minczeles Henri 27, 111, 210, 347
 Mizgalski Jerzy 42, 43, 178, 224, 438
 Mniszkówna Helena 188
 Modrzewska Krystyna 164, 280, 287,
 314
 Modzelewska Maria 291
 Molisak Alina 185
 Morawska 138

Morawski Stefan 133, 169, 208, 209, 248,
 303, 336, 390, 408, 414
 Morawskich rodzina 281
 Mortkowiczów rodzina 101, 137
 Mostowicz Arnold 80, 103, 137, 146, 166,
 190, 304, 438
 Moszkowicz Bronisław 256, 259, 396
 Mościcki Ignacy 418, 419
 Móravski Karol 100, 106, 182
 Mrocza Ludwik 46, 195
 Mściślawski Tadeusz 60
 Mucharski Piotr 88
 Mühlstein Anatol 58, 106, 207, 216, 217,
 438
 Mühlsteinowie bracia 197, 259, 303
 Müller-Madej Stella 316, 358
 Muraszko Alojzy 38
 Mussolini Benito 406

 Nachtman 198
 Nadelman Leonia 212
 Nalewajko-Kulikow Joanna 220
 Nałęcz Michał zob. Górski Stefan
 Nałęcz-Dobrowolski M. N. I. 55
 Napiórkowski Stanisław C. 64
 Narutowicz Gabriel 414
 Nathan Zvi 356, 384
 Nebenzahl Samuel 73, 225, 390
 Nelken Halina 162, 179, 262, 429
 Neuman-Nowicki Adam 248, 262, 359
 Niedzielski Czesław 421
 Niemczykowa Aleksandra 323
 Niemiec Jerzy 59
 Nietzsche Fryderyk 392
 Nikitorowicz Jerzy 44
 Nissanov Juda (Sprung Jehuda) 372
 Norwid Cyprian Kamil 400
 Nowak Cieplak Tadeusz 323
 Nowak Felicja 235, 244, 270, 278, 343,
 362, 411
 Nowakowa 263
 Nowakowska Irena 32, 35, 37, 38

 Oberlander Ludwik 56
 Ogonowski Jerzy 207

 Olczak-Ronikier Joanna 137
 Olszański Tadeusz Andrzej 47, 48, 50
 Opacki Ireneusz 87
 Opalska Magdalena 18, 103
 Opatowski Mosze 183, 206, 232, 331,
 353
 Orgelbrandów rodzina 101
 Orwid L. 77
 Orwid Maria 164, 171, 303, 339, 362
 Orzeszkowa Eliza 103, 414
 Owsiewski Miron 112

 Pakalski Zbigniew 115
 Pakentreger Aleksander 31, 49, 393
 Pakuła Zbigniew 20, 168, 249, 266, 274,
 319, 339, 358, 368, 376
 Palmon Henryk 167, 186
 Paluch Andrzej K. 27
 Panas Władysław 209
 Parker John 109
 Paruch Waldemar 62
 Pasz Franciszek 205, 351
 Paulus Waldemar 43
 Pawlina-Meducka Marta 30, 100, 182,
 188, 348, 418
 Paz Arie 84, 190, 193, 216, 357
 Peiper Tadeusz 102
 Peller Edmund Rudolf de 380
 Peltz Janusz 381
 Penkalla Adam 113, 177, 181, 188
 Penzik Abraham 423, 436
 Perechodnik Cael 148, 417, 429
 Peretz Adolf 176
 Perlberger-Szmuel Maria 282
 Piasecka Renata 198
 Piasecki Henryk 393
 Piasecki Michał 148, 240, 247, 308, 328,
 358, 367, 410, 427
 Piątek Joanna 209
 Piątek Waldemar 209
 Pieńkowski Stanisław 69, 70
 Pierzchała Paweł 132
 Pieszczachowicz Jan 305
 Pietrzyk Zdzisław 136
 Pilarczyk Krzysztof 238

Piłsudska Aleksandra 334
 Piłsudski Józef 65, 66, 146, 154, 197, 330,
 378, 387, 408–412, 418–420, 425, 427,
 436
 Pinhas Adler 409, 430
 Pipes Richard 149, 166, 279, 344
 Pisar Samuel 210
 Plater Emilia 144, 410
 Podobiński Stanisław 20
 Pogorzelski 377
 Polański Roman 254
 Pollack Martin 224
 Pollner Majer 97
 Pomian Krzysztof 389,
 Pordes Anis D. 134, 135, 142, 170, 182,
 199, 215, 235, 239, 243, 245, 246, 248,
 261, 277, 278, 283, 291, 316, 320, 321,
 330, 332, 333, 340, 356, 361, 373, 374,
 384, 386, 401, 404, 408
 Potocki Andrzej 47, 246, 420
 Powell Lawrence N. 177, 208, 245
 Poznańska Sara 96
 Poznański Izrael 95
 Poznański Maurycy 95
 Poznańskich rodzina 95
 Pragier Ruta 75, 436
 Prokopczuk Michalina 164, 272, 275, 325,
 340
 Prokop-Janiec Eugenia 41, 42, 223
 Propstowa 368
 Prus Bolesław 118, 213, 414
 Pryłucka S. 368
 Pryłucki Noe 225
 Przeniosło Marek 397, 399
 Przyborowski Walery 334
 Przybyszewski Stanisław 392
 Przygoda Zdzisław 221, 250, 331, 334,
 391, 427
 Puder Tadeusz 294
 Puś Wiesław 96
 Pytasz Marek 87, 133
 Pytel Jan Kanty 19

 Radecki (Lejzerowicz) 427
 Radzik Tadeusz 49, 99, 115, 215

 Rajgrodzkich rodzina 323
 Ramberg 200
 Ratajczak Józef 144
 Rączy Elżbieta 14
 Redlich Shimon 107, 113, 191, 218, 321
 Reiner Bolesław 292
 Reiss Henryk 187, 242, 283, 325
 Remetz Jan Yohay 39, 188, 190, 227, 368,
 382
 Rentz Regina 100, 112, 113, 177, 178, 181,
 188, 195, 268, 418
 Richmond Theo 183, 189, 199, 202, 234,
 260, 276
 Ringenblum Emanuel 99, 423
 Ritterman-Abir Henryk 253, 279, 291,
 375
 Rodak Mateusz 387, 422
 Rogoziński Szymon 129, 233, 247, 324,
 327, 331, 362, 369, 400, 416, 428, 437
 Rońska Rozalia (Ziuta) 230
 Rosner 105
 Rosnerów rodzina 104
 Rostworowski Karol Hubert 64
 Rotbaum Abraham 379
 Rotem Simcha „Kazik” 326, 353
 Rotfarb Abraham 155, 156
 Roth Pipes Irene 162, 163, 169, 243, 360,
 364, 407
 Rothberg-Bronner Irena 285, 334
 Rozenblumów rodzina 314
 Rubinrot Stefan 118, 290, 291
 Ruchniewicz Krzysztof 83
 Rudawski Michał 155, 211, 282, 312, 313,
 357, 395, 419
 Rudnicki Adolf 74, 294, 300, 394
 Rufeisen Oswald zob. Daniel Maria od
 Najświętszego Serca Pana Jezusa
 Ruff Jan 77
 Ruta Magdalena 209, 346, 349
 Rybarski Roman 61
 Rybczyński Piotr 54, 66
 Rydz-Śmigły Edward 387
 Rymkiewicz Jarosław Marek 144, 204

 Sadowski 129

Safrin Horacy 144, 251, 340
 Sakowska Ruta 33, 41
 Salij Jacek 91
 Salomon 146
 Salton Eisen Anna 322, 426
 Salton George Lucius 322, 426
 Samuś Paweł 46, 104
 Schaechter-Lewinger Maria 270
 Schaff 401
 Schaff Adam 302, 304, 305, 356, 383, 384
 Scharf Rafael F. 43, 73, 88, 120, 154, 158, 159, 190, 210, 223, 233, 291, 293, 317, 318, 341, 397, 410
 Schattkowsky Ralph 127
 Schenirer Tulo 283, 330, 404, 408
 Schereibaum Dvora 134, 216, 231, 263, 391
 Schiper Ignacy 194
 Schlanger Maurycy 400
 Schlör Joachim 127
 Schneiderman S. L. 222
 Schorr Mojżesz 81
 Schramm Tomasz 83, 120, 121
 Schreiber Dawid 80
 Schulz Bruno 309
 Segal 378
 Segalowicz Zusman 84, 85
 Sempołowska Stefania 302
 Seweryn Józef 255, 311, 429
 Shandler Jeffrey 17
 Shinar Lea (Weinfeld Lea) 316, 340, 401, 404
 Shmeruk Chone 58, 209, 299, 346
 Sidut Grzegorz 74
 Siedlecka Joanna 218
 Siekierski Stanisław 104, 199
 Sienkiewicz Henryk 189, 414, 415
 Sieradzki Mietek 172
 Sierakowska Katarzyna 163
 Silbersteinów rodzina 96
 Silverstein Leokadia 369
 Singer Bernard (Regnis) 355, 356, 365, 415
 Singer Icchok Baszewis (Izaak Bashevis) 58, 86, 119, 180, 299, 300, 346
 Skarbak 294
 Skarżyński Stanisław 197
 Skarżyńskich rodzina 197
 Skrzyszewskich rodzina 294
 Skrzydło Leszek 95
 Slowes Mira 163, 262, 315, 403
 Słabińska Elżbieta 96, 104, 161, 198, 214, 373, 437
 Słonimski Antoni 18, 54, 55, 86, 87, 102, 133, 136, 144, 145, 212, 294, 334, 335, 390
 Słonimski Piotr 145, 146, 294, 407
 Smaszcz Waldemar 190
 Smolicz Jerzy J. 439
 Smólski Władysław 12
 Snoch Bogdan 360
 Sobolewska Anna 9
 Sochaczewska Fira 266
 Sosnkowski Kazimierz 424
 Spät Emil 81
 Spodenkiewicz Paweł 84, 93, 175, 183, 190, 193, 216, 357
 Sporrer Maria 397
 Sprung Jehuda zob. Nissanov Juda
 Stalin Józef 397
 Stambowsky Strosberg Sharon 248
 Stańczyk 223
 Starzec Apolonia 281
 Starzyński Stefan 196
 Starzyńskich rodzina 197
 Stawowy Ewa 135, 271, 307, 324
 Stawski Mieczysław 237, 245, 270, 300
 Stegner Tadeusz 112, 348
 Stein Izidor 383
 Steiner Herbert 397
 Steinhaus Hugo 264, 427
 Steinlauf Michael C. 435
 Stendig-Lindberg Gustawa 135, 243, 332
 Stern 102
 Stępień Tomasz 87
 Stourzh Gerald 46
 Stpiczyński Wojciech 334
 Stroński Stanisław 137, 305, 388
 Strykowski Julian 71, 72, 184, 216, 217, 260, 298, 369, 382, 383, 396

Studnicki Władysław 55, 196, 199
 Suchmiel Jadwiga 59, 98
 Supruniuk Mirosław A. 18
 Surdykowski Jerzy 399, 425
 Szabat Barbara 348
 Szacka Barbara 11, 415
 Szacki Jerzy 9, 10
 Szapiro Paweł 148
 Szatyn Bronisław 129, 130, 322
 Szczepański Jan 10, 104
 Szczepański Janusz 319
 Szczygielski Zbigniew 399
 Szela Jakub 223
 Szeląg Zdzisław 276
 Szelestowska Maria 140, 200, 280, 379
 Szenberg zob. Tarłowska Irena
 Szereszewska Helena 226, 235, 236, 285, 342
 Szewc Piotr 72
 Sznajderman Marek 239
 Szpilman Władysław 268, 275
 Sztumski Janusz 46, 50
 Szwajca Bronisława 225, 230
 Szwajca Krzysztof 164
 Szwed Ryszard 43
 Szwedowska Joanna 210
 Szykierowa Anna z Brandysów 424
 Szymańska Zofia 218, 263, 336
 Szymel Maurycy 401
 Szyper Hela 361
 Szypuła 376

 Śliwa Michał 62, 63, 295, 296, 436
 Śliwowska Wiktoria 138, 216, 241
 Śmigielska Irena 166
 Śpiewak Paweł 57, 75
 Świętochowski Aleksander 118

 Tambor Jarosław 30
 Tarłowska Irena (właśc. Szenberg) 276, 398
 Tartakower Arie 194, 288
 Tazbir Janusz 119, 310
 Tec Nechama 16, 42, 142
 Tendlarz Mojżesz 355
 Tenenbaum Józef 83

 Toeplitz Krzysztof Teodor 394
 Toeplitzów rodzina 165
 Tomaszewski Jerzy 47, 119, 238, 349, 350, 423
 Torańska Teresa 310
 Traba Elżbieta 25
 Traba Robert 25
 Trojański Piotr 74, 109, 116
 Trunk Jechiel Jeszaja 186–188
 Tuchaczewski Michaił 425
 Tugendreich Baruch 86, 199
 Turek Wojciech 329
 Turkow Marek 85
 Turnau Jan 293
 Turski Marian 128, 230, 430
 Tuszyńska Agata 162
 Tuwim Irena 280
 Tuwim Julian 55, 71, 93, 102, 105, 144, 217, 225, 302, 334
 Tuwimów rodzina 280
 Tworkowski Stanisław 63
 Tych Feliks 8
 Tygielski Wojciech 148
 Tyszka Leon 391
 Tyszkiewicz Jakub 83

 Ułam Stanisław M. 98
 Ulewicz Tadeusz 140
 Ulrych Lucy 170, 171, 175, 198, 256, 332
 Umiasztowski Roman 120
 Unger Leopold 395, 431
 Urban Jerzy 146, 213, 283, 332, 336
 Urban Marek 302, 368, 377, 426, 428
 Urbanek Mariusz 65
 Urbanowski Maciej 36
 Urbański Zygmunt 79
 Urke-Nachalnik 387
 Urlińska Maria Marta 44
 Urynowicz Marcin 100
 Usarek Krystyna 333

 Venclova Tomas 197
 Vincenz Stanisław 94, 110, 302, 305, 401
 Vogler Henryk 150, 186, 196, 260, 301, 306, 320, 321, 341, 352, 353, 360, 428

Wachowicz Barbara 221
 Wahl Fred 153, 378
 Wajsblum Marek 136
 Wal Anna 74
 Walasek Stefania 348
 Waldmanów rodzina 314
 Waligóra 73
 Wanat Benignus Józef 47
 Wanatowicz Maria Wanda 100, 105
 Wandycz Piotr 94
 Wapiński Roman 67, 427, 434
 Wasilewski Leon 69
 Wasiutyński Bohdan 113
 Wasiutyński Wojciech 329
 Wassercug Zalmen 229
 Waszkiewicz Zofia 421
 Wat Aleksander 131, 175, 176, 197, 257,
 258, 262, 272, 273, 327, 342, 392
 Watowa Ola 335
 Waydenfeld Stefan 239
 Wążyk Adam 102
 Wcisło Stanisław 162
 Wechsler 205
 Weinfeld 239
 Weinfeld Lea zob. Shinar Lea
 Weinfeld Maria zob. Akavia Miram
 Weinreich Maks 28
 Weintal Edward 78
 Weintraub Marian 367, 409
 Weintraub Wiktor 425
 Weiss Szewach 210, 232
 Weissberg Dov Bronisław 141, 232, 343,
 358
 Wermuth Ruta 261, 325
 Wernyhora 223
 Weronowska Frania 212
 Wiatr Jerzy J. 27
 Wichmanowski Marcin 62
 Wichowiczów rodzina 314
 Wieczorek Wojciech 398, 435, 436
 Wieniawa-Długoszowski Bolesław 197
 Wierzbieniec Waclaw 7, 46, 48, 49, 87, 88,
 105, 106, 109, 130, 208, 238, 287, 288,
 291, 292, 350, 363, 405, 419, 427
 Wiesenthal Szymon 397
 Więcek 73
 Wilder Irena zob. Winiecka Krystyna
 Willenberg Samuel 337
 Wilnerowa 244
 Winawer Anna 213
 Winawer H. M. 234
 Winawer Stanley Robert 234
 Winczakiewicz Jan 87, 147, 152
 Winiecka Krystyna (Wilder Irena) 378,
 426
 Winograd Regina 273, 319
 Wittlin Józef 420, 431
 Władyka Wiesław 126,
 Wojciechowski Mieczysław 127
 Wojdowski Bogdan 185
 Wolf 138
 Wolkowicz Shlomo 331
 Wolniewicz 204
 Wołkonowski Jarosław 408
 Wołkowicz Anna 180
 Wowkonowicz-Piekarska Janina 377
 Woźniak Magdalena 348
 Wódz Jacek 20
 Wróbel Józef 440
 Wróblewski Andrzej 213
 Wrzesiński Wojciech 83
 Wujek Jakub 189, 190
 Wysok Wiesław 105, 185, 191, 222, 437
 Wypsiański Stanisław 222, 223
 Zagórski Sławomir 146, 407
 Zarębski Maciej Andrzej 30
 Zawadzka-Wetz Alicja 151, 265, 282, 375,
 409, 415
 Zawadzki Jan 95, 96
 Zawidzka Iwona 30
 Zawilec Wojciech 70
 Zawiśliński Stanisław 209
 Zbychowski Zygmunt 173
 Zgorzelska Aleksandra 264
 Zieglerów rodzina 281
 Zielińska Czarna 319
 Zielińska-Zarzycka Krystyna 196, 276,
 368
 Zieliński Jan 420

Zieliński Konrad 80, 112, 159, 198, 203, 215
Ziemny Aleksander 71, 134, 150, 294, 407, 434
Zimmerer Katarzyna 164
Zimmermann Henryk Zvi 71, 357
Zimmermann Janek (Jack) 142, 168
Zimmermann-Miller Teodora (Cesia) 169, 366
Zirler 130
Znaniński Florian 10
Zubrzycki Tadeusz 424
Zuckerman Alan S. 39
Zybert Kazimierz 254, 406
Zyg. Hior. 329
Zygmunt August 146
Zylbergów rodzina 314
Zylberklang Chaim 397, 418
Zylbersztajn Stella 141, 172, 232, 241, 242, 255, 306, 378
Zyskind Sara 414
Żaliński Henryk W. 74
Żarnowski Janusz 98, 99, 101
Żbikowski Andrzej 337
Żebrowski Rafał 101, 178, 288
Żyndul Jolanta 50, 99, 100, 272, 287, 402, 424

Spis treści

Wstęp.....	7
------------	---

Część I. Asymilacja

Rozdział I. Specyfika żydowskiej asymilacji.....	23
Wyznaczniki asymilacji – 26; Asymilacja, akulturacja, polonizacja – 39; Drogi asymilacji – 44; Liczebność – 46	
Rozdział II. Czy asymilacja Żydów w ogóle była możliwa – antysemityzm i nacjonalizm a asymilacja.....	52
Żydzi jako obcy – 53; Antysemityzm polityczny – 60; Rasizm – 68; Strona żydowska – 71	
Rozdział III. Asymilacja – dobra czy zła?.....	74
Zwolennicy asymilacji – 75; Przeciwnicy asymilacji – 80; Argumenty przeciwników asymilacji – 84; Opinie współczesnych – 89	
Rozdział IV. Kto się asymilował.....	92
Warstwy – 93; Regiony – 107; Miasto i wieś – 111	
Rozdział V. Specyfika asymilacji w II Rzeczypospolitej.....	117

Część II. Życie codzienne

Rozdział I. Tożsamość narodowa.....	125
Podwójna przynależność – 131; Żydzi – Polacy – 136; Dysymilacja – 148; Asymilacja w pierwszym pokoleniu – 155; Polonizacja a żydowska tożsamość – 157	
Rozdział II. Rodzina.....	161
Małżeństwo i dzieci – 161; Dalsza rodzina – 165; Asymilacja a konflikty w rodzinie – 172	
Kobiety.....	176
Wychowanie dziewcząt – 181; Matki i babki – 184	
Związki mieszane.....	193

Rozdział III. Język	206
Jidysz – 224	
Imiona	229
Rozdział IV. Religia	237
Szabas – 238; Obrzezanie, bar micwa, koszerność – 242; Pokolenia – 245; Religia w domu – 251; Modele odchodzenia od wiary u dzieci i młodzieży – 256; Chrześcijaństwo – 261; Konsekwencje – 266	
Święta	268
Chrzest	286
Motywy chrztu – 289; Chrzest a nawrócenie – 293; Stosunek do neofitów – 296	
Rozdział V. Towarzystwo	311
Miasto i wieś – 311; Przyczyny dystansu – 314; Szkolne przyjaźnie – 318; Miejsce zamieszkania – 325; Pokolenia – 328; Środowiska – 334; Żydzi tradycyjni – 338	
Rozdział VI. Szkoły	345
Edukacja religijna – 351; Szkoły świeckie – 360	
Rozdział VII. Patriotyzm, polityka	388
Poglądy polityczne – 389; Lewica – 391; Syjonizm – 400; Asymilatorzy – 405; Organizacje młodzieżowe – 406; Kult Marszałka – 408; Patriotyzm – 413; Obchody – 418	
Rozdział VIII. Wojsko	422
Zakończenie. Czy w Polsce międzywojennej istniało zjawisko asymilacji? ..	433
Abstract	442
Bibliografia	444
Indeks	463

Anna Landau-Czajka ukończyła studia socjologiczne na Uniwersytecie Warszawskim, obecnie jest doktorem habilitowanym, docentem w Instytucie Historii PAN. Jest autorem książek: *W jednym stali domu... Koncepcje rozwiązania kwestii żydowskiej w publicystyce polskiej lat 1933-1939* (Neriton, Warszawa 1998), *Co Alicja odkrywa po własnej stronie lustra. Życie codzienne, społeczeństwo, władza w podręcznikach dla dzieci najmłodszych 1785-2000* (Neriton, Warszawa 2002).

W XIX wieku, w epoce zaborów, odchodzący od swej religii i tradycyjnych obyczajów Żydzi decydowali się na asymilację do polskości, dążyli do tego, by dorównać patriotyzmem Polakom z dziada pradziada. Ruch asymilacyjny osłabł na początku XX wieku. Przyczyny były złożone. Pierwszą z nich był wzrost polskiego nacjonalizmu, nieakceptującego Żydów jako członków narodu polskiego. Drugą przyczyną, to pojawienie się nacjonalizmu żydowskiego, a wraz z nim przekonania, że odrębność narodową należy zachować bez względu na to, czy trwa się przy religii przodków.

Ruch asymilacyjny przeminął - ale żyli ludzie, którzy raz zostawszy Polakami, już nimi pozostali, nie bacząc na ataki polskich antysemitów. Dołączali do nich nowi, przeważnie asymilujący się niejako odruchowo. Każda rodzina przechodziła odrębną drogę, musiała sama zdecydować, co z żydowskiego dziedzictwa odrzucić, a które elementy polskości przyjąć. O życiu codziennym tych ludzi, o ich problemach i samoświadomości, stosunku do religii, o językach w jakich mówili i szkołach do których uczęszczali pisze w swej książce Anna Landau-Czajka.

