Odrzucone dzieci

O książce Kamila Kijka *Dzieci modernizmu. Świadomość, kultura i socjalizacja polityczna młodzieży żydowskiej w II Rzeczypospolitej*

Kornelia Sobczak

Abstrakt: Artykuł jest recenzją książki Kamila Kijka *Dzieci modernizmu. Świadomość, kultura i socjalizacja polityczna młodzieży żydowskiej w II Rzeczypospolitej*. Autor wykorzystuje pamiętniki młodych ludzi nadesłane na trzy konkursy Żydowskiego Instytutu Naukowego w latach trzydziestych XX wieku. Bada, jak przedstawiciele młodzieży żydowskiej opisywali samych siebie, jaka była ich wizja żydowskiej lub polsko-żydowskiej tożsamości oraz jaki wpływ na ich postawy i wybory ideowe miała edukacja szkolna, działalność młodzieżowych organizacji politycznych i antysemityzm międzywojennej kultury polskiej. Badane pokolenie było pierwszym dorastającym w warunkach odzyskanej niepodległości, w odrodzonym państwie polskim, które jednocześnie wymagało od Żydów lojalności i wykluczało ich ze swojego uniwersum symbolicznego. Zdaniem autora, dominującym światopoglądem młodzieży był „radykalny modernizm” – przekonanie, że świat wymaga radykalnej przebudowy. Polityczne odcienie tego poglądu – komunizm, syjonizm, żydowska prawica – miały mieć mniejsze znaczenie, a przynależność do poszczególnych organizacji politycznych była często rezultatem zbiegu okoliczności.

Wyrażenia kluczowe: antysemityzm; polsko-żydowska historia; modernizm; organizacje młodzieżowe; Polska międzywojenna; Żydowski Instytut Naukowy (JIWO)

„Żyli ze sobą 800 lat, ale się nie zżyli”

Żeby znaleźć książkę Kamila Kijka *Dzieci modernizmu. Świadomość, kultura i socjalizacja polityczna młodzieży żydowskiej w II Rzeczypospolitej* (Kijek, 2017) w Bibliotece Uniwersyteckiej w Warszawie, należy się udać do działu DS. System klasyfikacji biblioteki należy do tzw. Klasyfikacji Biblioteki Kongresu – Library of Congress Classification (LCC), jednego z najpowszechniejszych języków klasyfikacyjnych stosowanych w bibliotekach naukowych i akademickich na całym świecie. Litera D oznacza tu ogólnie: historię Europy, Azji, Afryki i Australii. Tematy z historii powszechnej oznaczone są numerami następującymi bezpośrednio po literze D¹. Historia poszczególnych regionów dostaje po D kolejną literę oznaczającą podklasę (*subclass*). Wielka Brytania cieszy się na przykład całą swoją podklasą DA, podobnie jak kilka innych krajów europejskich², DAW to Europa Środkowa, Czechosłowacja (*sic!*) dzieli się podklasą DB z Austrią, Liechtensteinem i Wę-

1 I tak np. D.731–838 to druga wojna światowa. W tej części Biblioteki Uniwersyteckiej znajdziemy też opracowania dotyczące historii drugiej wojny światowej w Polsce, w tym zbrodni wojennych, obozów koncentracyjnych, terytoriów okupowanych według krajów, powstania warszawskiego itd. D.720–728 to okres międzywojenny.

2 Niemcy DD, Grecja DF, Holandia DJ, Szwajcaria DQ. Francja dzieli się z Andorą i Monako, Włochy z Maltą, Hiszpania z Portugalią. Zob. http://www.loc.gov/aba/cataloging/classification/lcco/lcco_d.pdf

grami, DJK to ogólnie Europa Wschodnia, podklasa DK to Rosja, Związek Radziecki, były republiki sowieckie i Polska. Dział DS to Azja. Cała Azja, podobnie jak DT to cała Afryka. Tak więc książka Kamila Kijka opisująca międzywojenną historię państwa polskiego – szkolnictwa, programów edukacyjnych, projektów integracyjnych, sytuacji społecznej, organizacji młodzieżowych i politycznych – nie jest „historią Polski”. Jest historią Azji. Podobnie jak historią Azji są takie zagadnienia, jak „Żydzi w Polsce – historia” (DS.134.53–134.56, to właśnie tu mieści się książka Kijka), „Żydzi w Łodzi” (DS. 134.6) albo „Żydzi w Warszawie” (DS. 134.66); ponadto: „Żydzi w Polsce – biografie, wspomnienia” (DS. 134.7–134.72), „Żydzi w Rosji” (DS. 134.8–134.93), „Żydzi – diaspora – inne kraje” (DS. 135. A–Z), oraz „Antysemityzm” (DS. 146–146)³, który, jak wiadomo, jest zagadnieniem z zakresu historii Azji, niemającym zupełnie nic wspólnego z historią europejską, a co dopiero polską. Historią Azji jest też historia zagłady Żydów na ziemiach polskich, historią powstania w getcie warszawskim i innych gettach, historią żydowskiego ruchu oporu, historią pogromu kieleckiego czy kampanii antysemickiej wokół Marca ’68⁴.

Trudno, tak zdecydował bezduszny, racjonalny, obiektywny rozum języka LCC, na mocy którego w dziale DS 101–151 „Israel (Palestine), The Jews”, znajdują się także „Jews outside of Palestine” (DS. 133–151). Można by się zadumać nad jakimś interesującym historiozoficznym, a nawet religijnym zamysłem stojącym za takim ujęciem sprawy albo napisać esej o zachodniocentrycznym, europocentrycznym, zorientowanym kolonialnie wymiarze tego rozumu klasyfikującego, ale to oczywiście temat na inną opowieść, mnie interesuje tu metaforyczny potencjał tego stanu rzeczy. To biurokratyczne rozdzielenie, które w fizycznej, konkretnej przestrzeni Biblioteki Uniwersyteckiej przekłada się na dość bliskie sąsiedztwo regałów, rozgraniczone jednak szerokim przejściem, obarczone jest bardzo silnym ładunkiem symbolicznym. Nie chodzi nawet o to, że rozum biurokratyczny dokonuje ostrych podziałów na żywej tkance historycznej, a więc społecznej, że mechanicznie wydziela i rozdziela, a raczej o to, że to rozdzielenie pasuje jakoś do opowieści o historii Żydów i Polaków mieszkających w Polsce. Jest jej gorzko-ironicznym spuentowaniem.

Podobnie, jak noszący datę 17 września 1944 roku krótki artykuł Isaaca Bashevisa Singera (Singer, 1993) pod gorzko-dosadnym tytułem *Żydzi i Polacy. Żyli razem 800 lat, ale się nie żyli*. Tytuł ten jest może jednym z najlepszych tytułów-haseł, jakimi można by próbować podsumować historię Żydów i Polaków na określonym, wspólnie zamiesz-

3 Po „Antysemityzmie” w tej samej alejce „Jordania”, „Azja Mniejsza”, „Armenia”, „Półwysep Arabski”, „Arabia Saudyjska”, „Iran”.

4 W dziale DS – Azja znajdują się jeszcze m.in. historia zagłady Żydów na terenie Generalnego Gubernatorstwa (np. Dariusz Libionka, *Zagłada Żydów w Generalnym Gubernatorstwie*), fundamentalne dla historii i debaty o „stosunkach polsko-żydowskich” prace, jak np. *Sąsiedzi i Strach* Jana Tomasza Grossa, *Jest taki piękny słoneczny dzień* Barbary Engelking, *Klucze i kasa. O mieniu żydowskim w Polsce pod okupacją niemiecką i we wczesnych latach powojennych 1939–1950* pod red. Jana Grabowskiego i Dariusza Libionki, *Miasta Śmierci* Mirosława Tryczyka, ale też *Zdążyć przed Panem Bogiem* Hanny Krall, *Ciągle po kole* Anki Grubińskiej czy *Ocaleni z XX wieku, Oskarżam Auschwitz* albo *Księga wyjścia* Mikołaja Grynberga. To wszystko historia Azji. Natomiast ważna dla kształtowania się dyskursu o „ratowaniu” żydowskich sąsiadów praca Władysława Bartoszewskiego i Zofii Lewinówny *Ten jest z ojczyzny mojej...* znajduje się już w dziale D. 804, czyli druga wojna światowa, zbrodnie wojenne, tam znajdują się też inne książki dotyczące polskiej pomocy Żydom w czasie wojny.

kiwanym obszarze geograficznym, przechodzącym rozmaite perturbacje i transformacje polityczne. Jest w nim i niechęć, i obojętność, i rozpoznanie klęski; „nie-zżycie się” może też oznaczać zarówno wzajemną lub jednostronną indyferencję, nieczułość, bierność, jak i otwartą wrogość. Tytuł jest zresztą lepszy niż sam tekst, który wypada uznać za dość powierzchowny (800 lat na pięciu stronach), a jego rozpoznania za dyskusyjne. Dla Singera te 800 lat to przede wszystkim historia obustronnego *désintéressement*. Kiedy Żydzi przybyli do Polski, stali na znacznie wyższym poziomie rozwoju cywilizacyjnego. To, wykląda dalej Singer, predestynowało ich do zajęcia w kraju wysokiej pozycji, a polscy królowie nadawali im rozmaite przywileje, wobec czego „polski chłop przez setki lat patrzył na Żyda jak na stworzenie wyższego rzędu, obdarzone przez naturę wieloma talentami i potężnym rozumem. To Żydzi tworzyli inteligencję kraju” (Singer, 1993, s. 86). Żydzi, zasklepieni w przekonaniu o własnej kulturalnej i umysłowej wyższości, nie zauważyli, że Polacy również zaczęli się stopniowo rozwijać. „Rezultat był taki, że Żydzi i Polacy cały okres swego współbywania przeżyli w całkowitej duchowej obcości” (Singer, 1993, s. 87). Kiedy zaś w Niemczech pojawiła się haskala, Żydzi polscy jeszcze gorliwiej oddali się religii, tak więc polski mieszczanin patrzył na nich jak na nieokrzesanych fanatyków. Mieszczanie rośli w siłę, Żydzi słabli.

Sytuacja rozwinęła się tak, że stosunki między Żydami a Polakami pod wieloma względami były odmienne niż w innych krajach. Jeśli nawet panowała między nimi nienawiść, przypominała ona uprzedzenia zupełnie obcych sobie ludzi, bo nie była to nienawiść ludzi znających się z bliska, świadomych wzajemnych błędów (Singer, 1993, s. 88).

Ten stan rzeczy zmienił się dopiero po odzyskaniu niepodległości przez Polskę. Wielu Żydów zaczęło posyłać dzieci do polskich szkół, młodzież zabrała się do nauki polskiego. „Tej jednej generacji udało się zapoznać ze sprawami, które poprzednie pokolenia zupełnie przeoczyły i zlekceważyły. Ale nabyta wiedza w większości przypadków jeszcze bardziej unaoczniała istniejącą obcość” (Singer, 1993, s. 89). Dalej Singer pisze, że większość „nowocześnie żyjących” Żydów była albo syjonistami, albo komunistami, a nawet nieco łagodniejsi, w jego optyce, bundowcy domagali się autonomii narodowej i optowali za używaniem języka żydowskiego. „Nie utwierdzało to bynajmniej Polaków w odczuciu «wspólnoty»” zauważa Singer (Singer, 1993, s. 89), w znamienny sposób odwracając związek przyczynowo-skutkowy. To odwrócenie doprowadza go do zaskakującej, zwłaszcza z punktu widzenia dzisiejszego stanu wiedzy, konkluzji:

Sytuacja nie była dobra – przypominała chybione od samego początku małżeństwo, które z biegiem czasu zdegenerowało się i zgnuśniało. Polscy faszyci i antysemita wykorzystywali ten nieszczęśliwy związek dla swych niecznych celów. Należy jednak śmiało powiedzieć, że jakkolwiek położenie Żydów było w Polsce skomplikowane, antysemityzm nie miał tam szczególnie wielkiego powodzenia. Można stwierdzić, że do ostatniego dnia we wzajemnych stosunkach silniejsza była obcość niż nienawiść – stare małżeństwo, choć przeżyło razem tyle czasu, pozostało sobie obce, jak pierwszego dnia po zaślubinach (Singer, 1993, s. 90).

Nie ma większego sensu dyskredytowanie tu anachronizmów, przeoczeń i uproszczeń tego krótkiego tekstu, choć może on wydawać się zadziwiający, jako że wyszedł spod pióra pisarza, który wyemigrował z Europy właśnie ze względu na rosnący antysemityzm. Dość powiedzieć, narażając się na ryzyko, jakie niesie posługiwanie się analogiami, że dziś wiemy już, a przynajmniej powinniśmy wiedzieć, że owo małżeństwo dość późno stało się związkiem formalnie i prawnie równych partnerów, a droga do ich równości kulturowej, obyczajowej czy symbolicznej jest jeszcze chyba wciąż dość długa. „Chybione małżeństwo” może więc czasem oznaczać jedynie „brak sympatii”, ale może też być, i najczęściej jest, relacją opartą na przemocy, władzy, gwałcie i symbolicznym wykluczeniu. Relacją, w której jedna strona posiada pełnię społecznych i kulturowych przywilejów, druga zaś uwięziona jest w języku stereotypów, podporządkowywana, zmuszana do reakcji i opowiedzenia się wobec strony silniejszej. Artykuł Singera interesuje mnie jednak nie jako przedmiot polemiki, ale jako kontekst, punkt wyjścia do rozważań nad książką Kamila Kijka (Kijek, 2017), która opowiada fragment historii owego „nie-zżycia się”. Opowiada, przywracając właściwy porządek przyczyn i skutków, pokazując niuanse i skomplikowania sytuacji „nowocześnie żyjących” (czy raczej: chcących żyć nowocześnie) młodych Żydów w II Rzeczypospolitej oraz też i to, jak traktowało ich młode państwo polskie, jakie widziało, a raczej: jakiego nie widziało dla nich miejsca w odradzającej się państwowości.

Artykuł Singera przywołuje Maria Janion w swoim eseju *Putkownik żydowski* (Janion, 2009), poświęconym postaci Berka Joselewicza, o którym – od strony „nieromantycznej” – pisał także noblista z Leoncina, nazywając go „pierwszym nowoczesnym Żydem w Polsce”. Berek Joselewicz to postać symboliczna i metonimiczna – ukazuje warunki wstępu Żyda do polskiej historii, czyli również do kultury. Są nimi: udział w walce zbrojnej, za ojczyznę-Polskę, i heroiczna śmierć. Ale, jak zauważa Janion, Joselewicz może być także figurą emancypacji, pojawia się przecież przy okazji insurekcji kościuszkowskiej, powstania tyleż narodowego, co republikańskiego. Może symbolizować (nieudany) projekt powołania wspólnoty równych i wolnych obywateli, marzenie o takiej Polsce, która „będzie rajem dla udręczonego żydowskiego narodu, jak to przepowiedzieli Mickiewicz, Norwid i Słowacki” (Janion, 2009, s. 9), by posłużyć się słowami narratora *Rodziny Muszkatów*. Wolność w tym ujęciu oznaczała nie tylko odrodzenie państwowości, ale też wyzwolenie obywateli od tyranii (Grześkowiak-Krwawicz, 1997, s. 31). „Mości panowie – mówił Kościuszko po przysiędze na krakowskim rynku – w obronie ojczyzny równość u mnie popłaca i dlatego tak Żyd, chłop, szlachcic, ksiądz i mieszczanin równego są u mnie szacunku” (Janion, 2009, s. 19). A jednak, warunek przynależności do wspólnoty równych i wolnych (wolnych, więc równych) jest jednoznaczny: to czynny udział w walce zbrojnej. Nie można być Polakiem, zamykając się na chasydzkim dworze. Joselewicz staje się więc z czasem przykładem „dobrego” Żyda, który, odrzuciwszy stereotypowo żydowskie tchórzostwo, izolacjonizm i „kosmopolityzm”, wybrał rycerskie, wojskowe, a więc i „polskie” zajęcie, co doprowadziło go do śmierci w boju. W filosemickim wariacie antyse-

mickiego stereotypu Joselewicz służy za alibi romantycznej, heroicznej, militarnej auto-narracji (por. Krakowska, n.d.) – to znowu dobry przyczynek do rozważań o książce Kijka, który, bazując na wypowiedziach młodych żydowskich obywateli II Rzeczypospolitej, ukazuje presję polskiego imaginarium kulturowego, jakiemu byli poddawani, nazywając je wprost „przemocą symboliczną”. Ukazuje pragnienie i odrzucenie, atrakcyjność paradygmatu romantycznego i heroicznego, wszechwładność tego idiomu i jednoczesną niemożność partycypacji w nim, „niemożność wyobrażenia sobie siebie, jako potencjalnych bohaterów historycznych opowieści”. Do jakich doprowadziło to konsekwencji, zobaczymy za chwilę.

Na zakończenie tego wstępu chcę wrócić raz jeszcze do metafory „nie-życia” w Singerowskim znaczeniu niewiedzy i nieznajomości. W scenografii dramatu polskiej historii Żydzi zajmują miejsce statystów⁵ – egzotycznych starców w chałatach, zabawnie szwargoczących handlarzy albo złowrogich komunistów, ewentualnie „polskich Żydów”, liberałów z redakcji „Wiadomości Literackich”. To, rzecz jasna, uproszczenie, ale historiografia dotycząca Polski międzywojennej wciąż mało interesuje się życiem żydowskiej społeczności w całym jej wewnętrznym zróżnicowaniu: jej instytucjami, klubami sportowymi, kinem, literaturą, życiem kulturalnym i politycznym. Oczywiście, pisanie historii inkluzywnej, historii społecznej, która szłaby w poprzek podziałów „etnicznych”, jest wyzwaniem – nie da się pisać o Żydach polskich bez kontekstu wszechobecnego w II Rzeczypospolitej antysemityzmu, który, wypełniając sobą całą sferę polityczną, społeczną i obyczajową, wymuszał podział na historię „żydowską” i „nieżydowską”. A próba pisania historii żydowskiej kończy się lądowaniem na półce działu „Azja”. Kamil Kijek podejmuje to wyzwanie i wielką wartością jego pracy jest próba ukazania złożoności i różnorodności żydowskiego świata, a także dostarczenie wiedzy na temat sieci żydowskich organizacji szkolnych oraz młodzieżowych, na temat warunków, w jakich młodzi ludzie edukowali się (bądź: przerywali edukację), wchodzili w dorosłość, podejmowali pracę, na temat ich gustów literackich i sposobów spędzania wolnego czasu. Tę wiedzę Kijek zanurza w kontekście odradzającej się i umacniającej państwowości polskiej: jej instytucji i programów oświatowych, sytuacji politycznej i ekonomicznej, pomysłów na państwową tożsamość.

5 Weźmy przykład świeży i pierwszy z brzegu, a zahaczający o tematykę książki Kijka. Pisząc o Wilnie Tadeusza Konwickiego i jego nostalgicznym portrecie utraconego miasta przedstawionym w *Kronice wypadków miłosnych*, Małgorzata Litwinowicz-Drożdźiel zauważa: „Przestrzeń żydowskiego Wilna (przed wojną społeczność żydowska stanowiła około czterdziestu procent mieszkańców miasta) w wędrówce Wicia i Aliny zostaje właściwie zredukowana do podwórza ze «stadem żydowskich dzieci». [...] Jeśli jest jednak rok 1939, to znaczy, że od czternastu lat działa już wtedy w Wilnie Żydowski Instytut Naukowy (YIWO), instytucja o bardzo nowoczesnym profilu społeczno-badawczym, mocno związana z kosmosem tradycyjnych litewskich Żydów i historyczną obecnością tej społeczności w Wielkim Księstwie Litewskim, a jednocześnie funkcjonująca w międzynarodowym życiu naukowym, postępową i interdyscyplinarną. To jest także wymiar żydowskiego życia w międzywojennym Wilnie; tylko ograniczona perspektywa może je zredukować do «stad dzieci» i stereotypowego obrazu tradycyjnej, izolowanej społeczności, prowadzącej swe egzotyczne życie właśnie w «Wilnie zaułków» (Litwinowicz-Drożdźiel, 2017, s. 23).

O czym jest ta książka?

O pokoleniu młodzieży żydowskiej dorastającej w II Rzeczypospolitej. O specyfice doświadczeń tego pokolenia decyduje właśnie owa Rzeczypospolita: nowo powstałe państwo, budujące swoją polityczną i obywatelską tożsamość. W przeciwieństwie do rodziców, będących obywatelami carskiej Rosji i monarchii austro-węgierskiej:

dorastający w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku młodzi Żydzi masowo uczęszczali do polskich szkół państwowych, poddani byli oddziaływaniu polskiej kultury wysokiej i masowej. Równolegle podlegali wpływom różnych żydowskich organizacji politycznych, społecznych i kulturowych, które mimo wielu trudności właśnie w II Rzeczypospolitej znalazły doskonałe warunki do działalności i dynamicznego rozwoju (Kijek, 2017, s. 13).

Młode państwo polskie, którego granice zmieniające się dynamicznie jeszcze w pierwszych latach powojennych, zamieszkiwały liczne mniejszości, na czele z ukraińską i żydowską właśnie, musiało wypracować jakąś koncepcję obywatelskości i tożsamości. Oczywiście nie istniała jedna taka koncepcja, a historia sporów o jej kształt to właściwie historia całego okresu istnienia Polski międzywojennej. Jak pokazuje Kijek – i co wiemy skądinąd – mimo forsowanych pomysłów na obywatelską, państwową koncepcję narodowości, mimo deklaratywnego solidaryzmu społecznego sanacji (rozumianej jako pewna formacja polityczno-kulturowa) budowanie tożsamości odbywało się kosztem wykluczania, marginalizowania, przymusowej polonizacji i odrzucania kulturowej różnorodności (czy, po prostu, odmienności), narodowych mniejszości. Zarazem II Rzeczypospolita nie istniała w próżni ideowej. Oprócz sporów światopoglądowych i różnych propozycji czytania własnej tradycji, jakie jej towarzyszyły, przenikał do niej ideowy ferment Europy lat dwudziestych i trzydziestych, hulał duch „radykałnego modernizmu”, będący dla Kijka teoretyczną ramą – klamrą spinającą cały wywód, ale o tym za chwilę.

Głównym materiałem źródłowym i zasadniczym przedmiotem analizy są dla autora autobiografie młodych Żydów (w wieku od 16 do 22 lat) nadesłane na trzy konkursy rozpisane przez wileński Żydowski Instytut Naukowy (JIWO): w latach 1932, 1934, 1939. Założony w 1925 roku Instytut, pomyślany jako nowoczesne centrum badań nad żydowską kulturą i historią, szybko stał się jednym z najważniejszych ośrodków myśli żydowskiej w Europie. Kijek zwraca uwagę, że próbując przedstawiać się jako instytucja narodowa, stojąca ponad podziałami i konfliktami politycznymi, Instytut skupiał naukowców o centrolewicowych lub lewicowych poglądach, ustawiał się w opozycji zarówno do ortodoksji, jak i do syjonizmu.

Walcząc o ideały „nacjonalizmu diaspory” JIWO występowało przeciw wszelkim formom żydowskiej „asymilacji”, a więc potępiało postawy łączące żydowską tożsamość religijną z polską tożsamością kulturową bądź narodową, sprzeciwiało się polonizacyjnym zapędom niektórych instytucji państwa polskiego, rozpaczało nad różnorodnymi procesami akulturacyjnymi dotykającymi społeczność żydowską (Kijek, 2017, ss. 26–27).

Zdaniem Kijka uczestnicy konkursów uświadamiali sobie ten profil instytucji, co mogło wpływać na prezentowane przez nich poglądy i modelowanie własnych życiorysów. Sam Kijek jest zresztą świadomy konstruktywistycznego, by tak rzec, charakteru nadesłanych prac. Bada je nie po to, by odtwarzać biografie i szukać „obiektywnych faktów” w rozumieniu zdarzeń historycznych, ale by na ich podstawie zrekonstruować – ale i zinterpretować – światopogląd autorów, czyli tytułowe: świadomość, kulturę i socjalizację polityczną. To postawa przenikliwa – autora cechuje bardzo wysoka świadomość teoretyczna i sprawność warsztatowa – ale i nieco zamykająca. Takie „podejrzliwe” czytanie źródeł chroni przed pochopnymi wnioskami i poznawczą naiwnością, szuka raczej odpowiedzi na pytanie, „jak oni chcieliby, żeby było” niż: „jak było”, ale jednocześnie – oddając głos bohaterom historii – autor jakby nie do końca im wierzy. Słyszy ich, ale jakby ich nie słuchał, albo raczej: słucha, jakby nie rozumiał. Albo jeszcze inaczej: słucha, ale uważa, że rozumie ich lepiej niż oni sami siebie, co zresztą uczciwie wykląda w założeniach metodologicznych na samym początku książki, kiedy wprowadza kluczowe dla siebie pojęcie „radikalnego modernizmu”

Radykalny modernizm rozumiem jako „ideologię totalną” w ujęciu mannheimowskim, czyli jako pewien rodzaj kolektywnie wytworzonej wiedzy, społecznie i politycznie uwikłanej, której źródeł do końca rozpoznać nie są w stanie aktorzy historycznych wydarzeń (Kijek, 2017, s. 21).

Podążanie tropem autora jest fascynującą, choć nie bardzo przyjemną przygodą intelektualną: to śledzenie historii ubóstwa, braku perspektyw, odrzucenia, przemocy, zawiedzionych nadziei, frustracji i rozczarowań – co właściwie powinno być cechą wszystkich rzetelnie pisanych historii polskiej rzeczywistości międzywojennej.

Prace nadsyłane na konkursy JIWO pochodziły z terenu całej Polski, a ich autorzy – z różnorodnych środowisk⁶. Kijek wybrał możliwie reprezentacyjną grupę: chłopców i dziewczęta; przedstawicieli warstw uboższych, klasy średniej i zamożnych; zwolenników syjonizmu, młodych komunistów i komunistki; pochodzących ze środowisk ortodoksyjnych, świeckich, religijnych, socjalistycznych, spolonizowanych; piszących w jidysz, po polsku i po hebrajsku.

Chronologiczny porządek biografii wyznacza strukturę wywodu, ta zaś nabiera, w tym ujęciu, teleologicznego wymiaru. Ten *telos* wynika z samych autobiografii, to znaczy: te źródła dają się tak czytać, a nawet – „chcą się” tak czytać, a zarazem tak czytane – układają się „pod tezę” autora⁷.

6 „Na wszystkie trzy konkursy nadesłano 627 autobiografii i kilkaset innych dokumentów osobistych (listów, pamiętników, prób literackich), głównie z Polski, ale również z innych krajów europejskich, Palestyny, Stanów Zjednoczonych i Ameryki Południowej” (Kijek, 2017, s. 32). Około 400 z nich przetrwało Zagładę i trafiło do nowej siedziby Instytutu w Nowym Jorku, spośród nich Kamil Kijek wybrał 100, „dobierając je tak, by reprezentowały maksymalne zróżnicowanie uczestników konkursu pod względem politycznym i społeczno-kulturowym” (Kijek, 2017, s. 33).

7 Pisząc „pod tezę”, nie mam zamiaru stawiać zarzutu, wywód Kijka jest spójny, przekonujący, dobrze udokumentowany źródłowo i wsparty rozpoznaniem socjologiczno-historycznymi. Po prostu wydaje mi się, że jego punktu dojścia może stanowić punkt wyjścia do dyskusji o tematach poruszanych w tej książce.

Kolejne rozdziały opisują zatem: świat żydowskiej „tradycji” i środowisko rodzinne, negatywne (najczęściej) doświadczenie nauki w chederze, scenię sztetla lub żydowskiej dzielnicy; indywidualne aspiracje rozbudzone przez dostrzeganą poza tradycyjnym światem żydowskim „nowoczesność”; edukację w szkołach państwowych i żydowskie szkolnictwo prywatne; wzory partycypacji w kulturze – wysokiej i masowej; doświadczenie antysemityzmu i symbolicznego wykluczenia; wreszcie – działalność polityczną, przynależność do organizacji i krystalizowanie się świadomości politycznej oraz związanego z nią – co dla autora kluczowe – „radikalnego habitusu”.

Dom rodzinny, żydowska ulica, nauka w chederze – to pierwsze etapy na drodze rozczarowania i niezgody. Młodzi postrzegali siebie w opozycji do pokolenia rodziców, chcieli żyć inaczej, bardziej obywatelsko, bardziej świecko (lub wręcz przeciwnie – ortodoksyjnie, religijnie, ale już nie „tradycyjnie”), bardziej nowocześnie, mieli też większe oczekiwania (albo raczej w ogóle je mieli w przeciwieństwie do rodziców) wobec państwa. Tradycyjny świat z chederem jako jego metonimią opisywany jest w kategoriach „brudu”, „chaosu”, „przemocy” i „dezorganizacji” (Kijek, 2017, s. 119). Zarazem doświadczenie dzieciństwa, zresztą dzieciństwa jedynie w sensie metrykalnym, bo nie „socjologicznym” (uczestnicy konkursu bardzo często pisali o „utraconym dzieciństwie” rozumianym na sposób nowoczesny), to pierwsza lekcja zasadniczej niesprawiedliwości świata:

Wyczulenie na biedę i upadające jednostkę warunki życia, będące główną przyczyną fizycznej, psychicznej i duchowej degeneracji zarówno autorów, jak i osób z ich otoczenia, stanowiły centralne wątki autobiografii młodzieży. Co więcej, przyczyn owej biedy upatrywali w wadliwie funkcjonującym systemie społecznym. Należy też podkreślić, że wielu autorów, wcale nie socjalistycznych czy komunistycznych, opisywało stosunki panujące w swoim pierwotnym otoczeniu bądź pracy w kategoriach klasowych, a czasem nawet otwarcie marksowskich. Nie jest to oczywiście dowodem na nagłą popularność komunistycznej idei wśród większości przedstawicieli młodzieży żydowskiej lat trzydziestych. Raczej fenomenowi, który nazwałbym świadomością metasocjalistyczną, sposobem patrzenia na świat społeczny nie w pełni świadomie lub wręcz nieświadomie czerpiącym kategorie percepcji i opisu z arsenału myślenia marksistowskiego (Kijek, 2017, s. 121).

Ten fragment dobrze reprezentuje sposób myślenia czy metodę badawczą autora. Metaideologiczne prądy są dla niego czymś nadrzędnym wobec faktów społecznych, wobec „nagiego życia”, które w jego języku socjologicznym jakby nie istniało albo miało zdecydowanie podrzędny status. Mówiąc prościej: odkrywszy okulary, przez jakie mogli patrzeć na świat bohaterowie jego książki, bardziej się interesuje rozstawem soczewek i liczbą dioptrii niż tym, co przez nie widzieli. Trochę tak, jakby dopiero pojawienie się określonych kategorii pozwoliło nazywać pewne zjawiska. Z punktu widzenia historii kultury jest to oczywiście cenne spostrzeżenie: sposób patrzenia na świat jest warunkowany szeregiem kulturowych, zmiennych w czasie, historycznych czynników: poziomem wiedzy, kapitałem kulturowym, rodzajem wrażliwości, socjalizacją pierwotną i wtórną, rozpowszechnionymi czy obiegowymi prądami filozoficznymi, czy właśnie owymi metaideologiami – w tym przypadku „metasocjalistyczną” świadomością. Nie trzeba

jednak dysponować wyspecjalizowanym językiem teoretycznym, żeby zauważać nierówności społeczne. Nie chcę przez to powiedzieć, że repertuar marksistowskich pojęć i wyuczzenie na klasowy charakter struktury społecznej, na wyzysk i ubóstwo, na niesprawiedliwość społeczną i brak perspektyw nie było częścią jakiejś zbiorowej mentalności epoki. Raczej chcę podkreślić, że młodzi ludzie dostrzegali niesprawiedliwość i przemoc nie dlatego, że mieli na nosie komunistyczne okulary, lecz dlatego, że niesprawiedliwość społeczna i przemoc otaczała ich z każdej strony, a owe metasocjalistyczne okulary wyostrzały tylko obraz. W innym zaś miejscu autor pisze tak:

Autobiografie młodzieży żydowskiej mają najczęściej charakter „holistyczny”. Narracja była wywodem logicznym, wiążącym wszystkie etapy życia i epizody w spójną całość. Młodzi ludzie wykazywali wyraźną tendencję do wyjaśniania przyczyn osobistych dramatów i porażek czynnikami społecznymi, na które nie mieli wpływu. Konsekwencja, z jaką to czynili, wiele mówi o stanowisku autorów wobec otaczającego ich porządku społecznego (Kijek, 2017, s. 53).

I jeszcze dosadniej, w przypisie do tego zdania:

Choć nie da się wykluczyć, że w wielu wypadkach krytyka otoczenia służyła po prostu usprawiedliwieniu własnych niepowodzeń życiowych. Istotny jest tutaj jednak nie tyle sam fakt krytyki, ile bardzo widoczny polityczny jej kontekst (Kijek, 2017, s. 53).

To jeszcze jeden moment, w którym żelazna logika autora jakby się załamuje – jednocześnie kreśli on przekonujący i wieloaspektowy kontekst dorastania młodzieży żydowskiej i kwestionuje jego „realny” wpływ na życie swoich bohaterów.

Rozdziały poświęcone szkolnictwu i edukacji – zarówno tej w szkołach państwowych, jak i w szkołach żydowskich sieci prywatnych – stanowią, moim zdaniem, najciekawszą część pracy. Kijek rysuje szerokie tło – instytucjonalne, społeczne, programowe – zdobywania wykształcenia w II Rzeczypospolitej. W teorii podstawowa edukacja była powszechna. W praktyce – dostęp do niej był utrudniony, obwarowany cenzusami społecznymi i ekonomicznymi. Sam fakt odzyskania przez Polskę autonomicznej państwowości miał tu kluczowe znaczenie – powszechny obowiązek szkolny sprawił, że po raz pierwszy ogromna część młodzieży żydowskiej zetknęła się z polskim programem nauczania, a jednocześnie – z instytucją państwową. Państwo zezwalało mniejszościom, w tym żydowskiej, na zakładanie szkół prywatnych z własnym programem nauczania, ale, zwłaszcza z upływem lat, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego starało się wprowadzać podstawy swojego programu szkolnego do wszystkich szkół – zarówno tych z polskim, jak i jednym z żydowskich języków nauczania (jidysz lub hebrajskim)⁸. Warto też sobie uświadomić, że powszechny obowiązek szkolny, a więc bezpłatna edukacja, obejmował tylko stopień podstawowy. System szkolnictwa średniego był płatny, co oznaczało klasową dyskryminację młodzieży z biedniejszych środowisk.

8 System szkolnictwa w pierwszych latach po odzyskaniu niepodległości był bardzo skomplikowany i tylko częściowo ujednoliciła go tzw. reforma jędrzejowiczowska z 1932 roku; zresztą weszła ona w życie dopiero w 1937 roku.

Jednocześnie, jak pisze Kijek, „tylko młodzież gimnazjalna uczyła się dokładniej o ustroju politycznym państwa, jego ekonomicznych i społecznych problemach, tylko ją zapoznawano z bardziej krytyczną i refleksyjną wersją narodowej historii” (Kijek, 2017, s. 126). Zdecydowana większość dzieci żydowskich w wieku od 7 do 14 lat uczęszczała do szkół państwowych publicznych razem z dziećmi polskimi, mniejszość – do specjalnych państwowych szkół dla Żydów, które nie prowadziły zajęć w sobotę, tzw. szabasówek. Nie uczono w nich języków żydowskich – wykorzystując, jak pisze Kijek, brak konsensusu w samej mniejszości żydowskiej co do tego, który język uznaje ona za narodowy, i tym samym uchylając się od postanowień małego traktatu wersalskiego, które zobowiązywały państwo do otwarcia i wspierania finansowego szkół mniejszości narodowych – Żydów traktowano jako mniejszość religijną. Szabasówki nie różniły się więc zasadniczo programem od szkół powszechnych poza lekcjami religii i kultury żydowskiej.

Inaczej było w przypadku szkół średnich. Żydzi jeszcze w 1927 roku stanowili 25% wszystkich uczniów szkół średnich, ale bardzo niewielu z nich uczęszczało do najtańszych, najlepszych i dających największe szanse na zdanie matury gimnazjów państwowych – zdecydowana większość uczyła się w szkołach prywatnych. Odsetek młodzieży w gimnazjach państwowych systematycznie malał za sprawą antysemitkiej atmosfery i nie tylko w latach trzydziestych – politykę *numerus clausus* stosowano także na średnim szczeblu edukacji. Młodzieży żydowskiej zostawały więc do wyboru szkoły utrakwistyczne (dwujęzyczne), w których język polski był praktycznie dominującym (i tam uczęszczała znakomita większość młodzieży), lub szkoły prywatne prowadzone przez politycznie sprofilowane organizacje szkolne: ortodoksyjny Chorew, stawiający na nowoczesną edukację religijną; syjonistyczny (centrowo-umiarkowane lewicowy) Tarbut, realizujący ideał świeckiej, nowoczesnej edukacji w języku hebrajskim, i system szkół ludowych CISZO, związany z Bundem i Poalej Syjon-Lewicą.

Części dotyczące szkolnictwa oraz związane z nimi rozdziały o czytelnictwie i samokształceniu to jakby centralna i najważniejsza część dramatów (auto)biograficznych i dramatu pokolenia. W nich właśnie ujawniają się z całą mocą paradoksy nowoczesności. Większość autobiografistów opisuje zetknięcie się z państwową edukacją czy w ogóle nie-chederem (więc także świeckimi szkołami żydowskimi) z entuzjazmem, w kategoriach jasności, słońca, czystości. Szkoła to „wrota do nowoczesności”, to „przyjazna enklawa”. Pokolenie wchodzące w dorosłość w latach II Rzeczypospolitej było głodne wiedzy – świeckiej, nowoczesnej wiedzy. Z radością autorzy opisywali takie atrybuty świeckiej edukacji, jak porządne ławki, zeszyty, mapy, kobiety-nauczycielki, koedukację w szkołach podstawowych, naukę geografii, arytmetyki, biologii. Szkoła rozbudzała aspiracje, socjalizowała do obywatelskości. Zarazem jednak, pisze Kijek, miała na swoich żydowskich podopiecznych „sekularyzujący i wynaradawiający wpływ”. Alienowała od świata tradycji i świata rodziców. Była narzędziem polonizacji – nawet w szkołach dwujęzycznych, nawet w żydowskich placówkach oświatowych młodzież uczyła się nie tylko polskiego języka, ale historii, geografii, kultury. Obcowała z narodowym kanonem lektur,

czytała Sienkiewicza i Mickiewicza, przesiąkała romantycznym idiomem. Jeśli dodamy do tego pozaszkolne praktyki czytelnicze, powszechne uczestnictwo w kulturze masowej⁹ (wśród żydowskiej młodzieży, podobnie jak wśród polskiej, przebojami czytelniczymi były *Trędowata* Heleny Mniszkówny i *Znachor* Tadeusza Dołęgi-Mostowicza!) i ciśnienie państwowej propagandy, jeśli, jak postuluje Kijek, badać będziemy „całe życie” – to okaże się, że młodzież żydowska była o wiele bardziej spolonizowana niż wynikałoby to z jej deklaracji. Ale uwaga! Polonizacja w sensie językowym, nie oznacza wcale akulturacji, ani tym bardziej asymilacji. Tu pojawiają się kolejne komplikacje i niuanse¹⁰. Młodzi Żydzi żywili głęboki szacunek wobec marszałka Józefa Piłsudskiego, kochali Mickiewicza i *Trylogię*, do ich ulubionych przedmiotów należały język polski i geografia, ich wycieczki szkolne – nawet w szkołach żydowskich – odtwarzały trasy patriotycznego krajoznawstwa: Gdynia, Wawel, Śląsk, Centralny Okręg Przemysłowy. Zarazem szukali jakiejś formy dla swojej żydowskiej tożsamości i nie znajdowali jej w ramach polskiego państwa. Zamiast tego spotykali się z odrzuceniem. Okazywało się, że romantycznym idiomem nie mogą opowiadać o własnej historii, że nie mają prawa partycypować w polskich mitach narodowych, używali więc romantycznego języka do wyrażania tęsknoty za własnym państwem. Charakterystyczny jest fragment autobiografii gimnazjalistki z Kowla:

Wyobrażałam sobie, że to nie Polska, nie Diaspora – tylko ta szczerze ukochana (tak po Kasprowiczowsku) Ojczyzna, Palestyna. Chciałam wówczas znosić tysiąc razy gorszą biedę i tak pracować na własnym żydowskim gruncie. Myślałam wtedy, że przechodzę „hachsza-rę”, albo, że chronię ten kawałek ogrodu przed wrogiem (Kijek, 2017, s. 245).

Autor o pseudonimie „Mars” pisał zaś tak:

Gdy pewnego razu usłyszałem, przechodząc przez czytelnię, chór „Strzelców”, zatęskniłem również za taką pieśnią, lecz komuż ją śpiewać? „Strzelcy” mają ojczyznę, jej miłość wyśpiewują – ja jej nie mam; i rozplakałem się... (Kijek, 2017, s. 246).

„Refleg”, zwolennik prawicowego Beitaru, zamieścił w autobiografii fragment własnej poezji silnie inspirowanej Mickiewiczem:

Skrzydła mi dajcie, skrzydła złociste – Na wyżyny wzlecę lotem błyskawicy. [...] Tragiczna przeszłość jest nasza i straszna, – Nie czernidłem pisana, lecz krwią. [...] Teraz Narodzie dość Twej rozpacz! [...] Patrz, jak na wschodzie Twe słońce wschodzi – I twego getta rozjaśnia mrok (Kijek, 2017, s. 246).

Państwowe szkolnictwo spełniało swoją misję budowania polskiej tożsamości i lojalności państwowej, ale nie miało żadnej propozycji dla nie-Polaków, ignorowało ich istnienie. Anna Landau-Czajka, która badała treści podręczników do nauki w szkole pod-

9 Które oznacza nie tylko teksty kultury (literaturę, film, teatr) w języku polskim, ale także jidyszowe przekłady i adaptacje dzieł polskich bądź międzynarodowych.

10 O niedostatkach kategorii asymilacji i akulturacji językowej szczegółowo: Kijek, 2017, ss. 233–240.

stawowej i niższych klasach gimnazjum, zauważyła, że „w przeważającej części podręczników w ogóle nie było wzmianki o istnieniu w Polsce przedstawicieli innych grup narodowych poza Polakami” (cyt. za Kijek, 2017, s. 254). Polonizowano więc tych, których następnie nie chciano uznać za Polaków, za pełnoprawnych obywateli państwa. Młodzież spotykała się też z antysemityzmem rówieśników i nauczycieli. Rozbudzona intelektualnie, wyposażona w kapitał symboliczny, za który nie mogła kupić poczucia przynależności do wspólnoty, doświadczała bolesnej dyskryminacji. W tym nowoczesnym pokoleniu również wrażliwość na antysemityzm była nowoczesna – nie traktowano go jako zła koniecznego, „naturalnego” porządku rzeczy, ale jako „straszną, niezastudzoną, wyrządzaną im osobiście krzywdę”.

Poczucie odrzucenia potęgowały też warunki ekonomiczne i nierówności społeczne. Młodzież żydowska miała wysokie aspiracje obywatelskie. Chciała być – jak to nazywa autor książki – „produktywna”, użyteczna społecznie, chciała się dalej kształcić i „godnie żyć”. Tych aspiracji państwo polskie również nie mogło albo nie chciało zaspokoić. Młodzi ludzie najczęściej zmuszeni byli przerwać edukację, co w tekstach przedstawiane jest jako osobista tragedia, i podjąć pracę zarobkową: często nietrwałą, niesatysfakcjonującą, nisko płatną.

Tak osamotnieni, sfrustrowani, podwójnie wyalienowani – od świata rodziców i od polskiego społeczeństwa – młodzi Żydzi internalizowali, pisze Kijek, „problem żydowski” jako problem „obiektywny”, „strukturalny”, to znaczy: niemożliwy do rozwiązania w ramach istniejącego porządku społecznego. Szukali więc rozwiązań w ramach własnej społeczności, izolując się od większości, przez którą zostali odrzuceni. Nieco tylko dramatyzując retorycznie, ale i posługując się sformułowaniem samego autora, można powiedzieć, że stawali przed wyborem: wyjazd albo rewolucja.

Radykalny modernizm

Czyli albo syjonizm, albo komunizm. Syjonizm dawał szansę na bycie u siebie, na budowanie lepszego, sprawiedliwszego ładu, na pracę fizyczną, która miała sens, na „produktywizm”, realizowanie ideału siły i aktywizmu, przeciwstawienie się światu niemocy i słabości rodziców. Komunizm podobnie – był obietnicą radykalnej transformacji świata na lepszy, ponadto stwarzał możliwość ucieczki od tożsamości, doświadczanej jako narzucona i niosąca ze sobą stygmat obcości i wykluczenia. Pozwalał na przekroczenie kategorii narodowych, etnicznych religijnych. Nie były to jedyne możliwości. Prawicowy Beitar dawał umundurowanie, śpiewy i zbiorowe marsze, zaprzeczał stereotypowi żydowskiej „słabości” czy „zniewieściatości”¹¹. Bardziej niż konkretne programy polityczne interesuje Kijka sam *modus* przynależności do organizacji politycznych, czy

11 Na temat obrazu „Nowego Żyda” formowanego przez ideologię i praktyki Beitaru zob. Zawadzka, 2012.

też, mówiąc jego językiem, „radikalny habitus”. Organizacje były ze sobą ostro skonfliktowane, co nie przeszkadzało autobiografistom często zmieniać przynależność. Ważny był, zdaniem Kijka, sam aktywizm, działalność i realizacja radykalnej, modernistycznej świadomości społecznej – coś trzeba z tym światem zrobić. Organizacje dawały ukojenie od antysemickiej atmosfery, zapomnienie o ciężkiej pracy, krąg towarzyski i koleżeński, szanse na doksztalcanie się, ucieczkę od samotności. „Lokal” stawał się drugim domem. Jednocześnie, mówi Kijek, wszystkie sfery życia były „spolityzowane”. Jego zdaniem, granice między edukacją a indoktrynacją były płynne, a „alternatywne wykształcenie” zdobywane dzięki organizacjom – podporządkowane ich programowi politycznemu.

Ideologiom podporządkowane były wszystkie, nawet pozornie „czysto” literackie czy teatralne działania kulturalne. U większości autorów, zwłaszcza tych, którzy bardzo wcześnie zrezygnować musieli z innych form nauki, wyraźnie widać, że bardzo szybko nabierali przekonania, iż ich nowa ideologiczna wiedza stanowi klucz do odczytania całego otaczającego ich świata. Zapewniające ją organizacje pozwalały młodym ludziom, przynajmniej na poziomie symbolicznym, wystąpić z tradycyjnego społeczeństwa (Kijek, 2017, s. 336).

Jeśli więc czytali, to „dobierali sobie literaturę według politycznego klucza i według takiego klucza ją interpretowali¹², jeśli zakochiwali się, to w „inteligentnych, mądrych, poważnych, doświadczonych życiowo i rutynowanych w życiu organizacyjnym” kolegach z organizacji (Kijek, 2017, s. 366)¹³, a radykalny kolektywizm, krytyka bezideowych i niezaangażowanych łączył prawicę z lewicą. Radykalny modernizm – to w ujęciu autora specyficzna ideologia totalna tego okresu, która określa cechy wspólne, ponad programowymi i środowiskowymi różnicami dzielącymi poszczególne ruchy polityczne. Tymi wspólnymi cechami są: przekonanie o upadku kapitalizmu w formie liberalnej i konieczności zastąpienia go nowymi formami organizacji społeczno-politycznej – zastąpienia możliwego tylko na drodze radykalnej transformacji społecznej; brak wiary w de-

12 Część poświęcona czytelnictwu młodzieży żydowskiej jest, moim zdaniem, najbardziej błyskotliwą częścią książki. Autor rozumie i przedstawia różne sposoby „lektury”, rozumianej szeroko, jako różne formy obcowania ze słowem pisanim: wspólne czytanie gazet, „znanie ze słyszenia”, symboliczną moc pewnych tytułów i nazwisk. Nie ufa statystykom (owszem, w każdym mniejszym żydowskim mieście była biblioteka, ale służyła ona jako forum rozmaitej działalności), nie wierzy deklaracjom badanych autorów. Zauważa, że nie mogli czytać tak dużo, jak pisali, że czytali, bo po prostu nie mieli na to czasu, musieli więc z przytaczaną przez siebie literaturą oswajać się w jakiś inny sposób niż intymna, skupiona, samotna lektura. Co nie znaczy, że literatura ta nie wywierała na nich wpływu.

13 Cytat z autobiografii „Margalit”. Dalej autorka tak opisuje swoją pierwszą miłość „Odznaczał się niepospolitą energią, idealizmem, żądzą czynu i wielkim przywiązaniem do organizacji, w której pracował od wielu lat i którą właściwie kierował. [...] Nastąpiła między nami zupełna wymiana wszystkich naszych myśli. Poza tym starał się wykorzenić ze mnie wszelkie wrodzone i nabyte wady jak próżność, skłonność do hochsztaplerstwa [...] Po kilku miesiącach przywiązałam się do niego głęboko i szczerze pokochałam. Uczucia moje zostały odwzajemnione i do dziś łączy nas nierozdzielna, głęboka przyjaźń”. Kijek nazywa to „najjaskrawszym przykładem zideologizowania uczestników konkursu” i zdaje się mieć trudności z uwierzeniem, że naprawdę i szczerze można było się zakochać w inteligentnym i ideowym koledze z organizacji albo w koleżance, która „była bardzo sympatyczna, interesująca, ponieważ wiedziała wiele na temat problemów ekonomii i życia społecznego” (Kijek, 2017, ss. 366–367). Wydaje mi się, że o ile można zgodzić się z tezą Kijka o pewnej sztywności i nienaturalności (z dzisiejszej perspektywy) takiego opisu obiektu uczuć przez pryzmat cech „atrakcyjnych organizacyjnie”, to jednak zmiana wzorców i modusów zakochiwania się czy zawierzania związków intymnych miała bardziej skomplikowane, obejmujące więcej czynników podłoże.

mokratyczny proces polityczny i wyczekiwanie zmiany o charakterze rewolucyjnym; umiłowanie kolektywizmu i dyscypliny, niechęć do „tradycyjnych” form uprawiania polityki (jak działalność partyjna, próby dostania się do parlamentu i wpływania na ustawodawstwo), od których młodzi woleli strajki, demonstracje polityczne i działalność w związkach zawodowych. Kijek podkreśla totalizm organizacji politycznych i zauważa jednocześnie ich zamknięcie, izolacjonizm oraz to, że nie przygotowywały do życia w nowoczesnym państwie i społeczeństwie, ale sprzyjały postawom ucieczkowym i antysystemowym.

Ta wizja radykalnego modernizmu i związanego z nim radykalnego habitusu jest spójna i przekonująca, problem w tym, że autor czyni z niej punkt dojścia, podczas gdy mógłby to być punkt wyjścia. Uważny badacz źródeł historycznych, wyrafinowany socjolog nie jest w stanie przekroczyć własnego paradygmatu liberalnego, własnego, głęboko zinternalizowanego przekonania o właściwym sposobie uprawiania polityki i wpływania na rzeczywistość społeczną. Ten paradygmat jakby „przeziera” spod zdystansowanej narracji autora, na przykład kiedy pisze on, że młodym ludziom obce były takie wartości, jak reformizm czy liberalizm, że ich język polityczny nie znał takich kategorii, jak kompromis, polityczna pragmatyka czy *Realpolitik*. Albo kiedy w zakończeniu przywołuje Jehoszue Thona „starego, dziewiętnastowiecznego liberała”, a zarazem jednego z największych żydowskich autorytetów międzywojnia, który ubolewa, że „walkę o rząd dusz wygrały idee rewolucji a nie reformy”, że „brutalny egoizm jest sportem młodzieży”, która „wzniesła strajki”, „urządza masówki”, „bawi się w kotka i myszkę z policją”, nie rozumiejąc celu i sensu swoich działań (Kijek, 2017, s. 417). Kijek mógłby powtórzyć za Thonem, że daje się – ta młodzież – wodzić za nos ideologiom i radykalnym organizmom politycznym. A przecież cała książka Kijka, jest opisem warunków, cenzusów i obwarowań, które nie pozwalały młodzieży wejść do świata tradycyjnej, liberalnej, parlamentarnej polityki. Coś zresztą musiało być nie w porządku z projektem demokracji liberalnej – zakładając, że w ogóle on się gdzieś realizował, bo na pewno nie w Polsce lat trzydziestych – że dookoła było tyle niesprawiedliwości, nierówności i przemocy.

Ale jest jeszcze coś niesatysfakcjonującego w wyjaśnieniu Kijka. W przekonujący sposób pokazuje on, jakie okoliczności sprawiły, że młodzież trafiała pod skrzydła organizacji politycznych. Ale właśnie te organizacje są w jego optyce jakąś bezosobową, pozaludzką, tajemniczą siłą sprawczą. Tak jakby należący do nich młodzi ludzie ich nie współtworzyli i nie wpływali na ich oblicze, ale podlegali jedynie odhumanizowanym ideologiom. Pewien brak empatii, zdradzający może umiejscowienie autora w określonym paradygmacie poznawczym, wydobyć też można z tego zdania: „nie będąc w pełni świadomi źródeł pochodzenia własnego myślenia, żydowska młodzież opisująca dom rodzinny, życie codzienne, szkołę i pracę podążała śladem wyrafinowanych futurystów” (Kijek, 2017, s. 413). A może było trochę na odwrót? Może wcale nie trzeba było mieć wrażliwości literackiej ani poetyckiej, żeby odczuwać nędzę i niesprawiedliwość, przemoc i nadciągającą katastrofę? „Kulturową wrażliwość wzmacniało realne doświadcze-

nie”, pisze Kijek, jakby nie mógł sobie wyobrazić, że realne doświadczenie mogło tę wrażliwość kształtować. W zakończeniu książki autor przestrzega przed teleologiczną interpretacją historii, ale sam zdaje się wierzyć w jedyną możliwą trajektorię rozwoju politycznego, gdy pisze, że gdyby nie wybuch wojny, to:

z wiekiem wielu młodych z czasem stępiłoby na pewno ostrość swoich poglądów, miały one nie tylko rewolucyjny, kontestujący całą społeczno-polityczną rzeczywistość charakter. Obok radykalnego habitusu w okresie międzywojennym kształtowała się „kulturowa polskość” Żydów, ich rosnący patriotyzm, przywiązanie do państwa, w którym żyli. Przywiązanie to miało obywatelski potencjał, który na pewno ujawniłby się, gdyby nie wojna i gdyby polityka polska zaczęła zmierzać w kierunku trochę bardziej otwartego, akceptującego Żydów społeczeństwa, gdyby bardziej nastawiona była na budowę rzeczywistej wspólnoty wszystkich obywateli II Rzeczypospolitej, niezależnie od ich etnicznego pochodzenia (Kijek, 2017, s. 427).

Ale polska polityka zmierzała w zgoła odwrotnym kierunku, a wojna wybuchła.

Bibliografia

- Grześkowiak-Krwawicz, A. (1997). Wolność w propagandzie powstania kościuszkowskiego. W J. Kowecki (Red.), *Kościuszkowski – powstanie 1794 r. – tradycja* (ss. 31–60). Warszawa: Biblioteka Narodowa.
- Janion, M. (2009). Pułkownik żydowski. W M. Janion, *Bohater, spisek, śmierć: Wykłady żydowskie* (ss. 5–76). Warszawa: Wydawnictwo WAB.
- Kijek, K. (2017). *Dzieci modernizmu: Świadomość, kultura i socjalizacja polityczna młodzieży żydowskiej w II Rzeczypospolitej*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Krakowska, J. (n.d.). Konformy: Cytacthórzostwo. *Dwutygodnik*. Pobrano z <https://www.dwutygodnik.com/artikul/5453-konformy-cytacthorzostwo.html>
- Litwinowicz-Drożdź, M. (2017). Przestrzeń i słowa: O świecie *Bohiny* i *Kroniki wypadków miłosnych*. W A. Karpowicz, P. Kubkowski, W. K. Pessel, & I. Piotrowski (Red.), *Ułamek błękitu i chmur: Warszawa Tadeusza Konwickiego* (ss. 13–25). Warszawa: Lampa i Iskra Boża.
- Singer, I. B. (1993). *Żydzi i Polacy: Żyli razem 800 lat, ale się nie zżyli*. W I. B. Singer, *Felietony, wywiady, eseje* (T. Kuberczuk, Tłum. & Ch. Shmeruk, Wstęp) (ss. 85–90). Warszawa: Saggitarus.
- Zawadzka, A. (2012). Wojna polsko-polska na terenie Izraela. *Studia Litteraria et Historica*, 2012(1), 1–12. <https://doi.org/10.11649/slh.2012.004>

Rejected Children: On Kamil Kijek's *Dzieci modernizmu: Świadomość, kultura i socjalizacja polityczna młodzieży żydowskiej w II Rzeczypospolitej*

Abstract: This article discusses Kamil Kijek's book *Dzieci modernizmu: Świadomość, kultura i socjalizacja polityczna młodzieży żydowskiej w II Rzeczypospolitej* [Children of Modernism: The Consciousness, Culture and Political Socialization of Jewish Youth in the Second Polish Republic]. Using young people's diaries which were sent to three competitions held in the 1930s by the Jewish Scientific Institute (YIVO), Kijek studies the ways young Jewish people described themselves, their visions of Jewish or Polish-Jewish identity, and the influence exerted on their attitudes and ideological choices by schooling, the activities of political youth organizations and the antisemitism of interwar Polish culture. This was the first generation to grow up in newly independent Poland, in a state that simultaneously demanded loyalty from its Jewish denizens and excluded them from its symbolic universe. Kijek calls the worldview predominant among this Jewish generation “radical modernism” – a convic-

tion that the world requires a radical transformation. The political shades of this view – Communism, Zionism, or the Jewish right – were of lesser importance, with membership in a particular organization often depending on the circumstances.

Keywords: antisemitism; Jewish-Polish history; modernity; youth organizations; interwar Poland; Jewish Scientific Institute (YIVO)

Article No. 2055

DOI: 10.11649/slh.2055

Citation: Sobczak, K. (2019). Odrzucone dzieci: O książce Kamila Kijka *Dzieci modernizmu. Świadomość, kultura i socjalizacja polityczna młodzieży żydowskiej w II Rzeczypospolitej*. *Studia Litteraria et Historica*, 2019(8). <https://doi.org/10.11649/2055>

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 3.0 PL License, which permits redistribution, commercial and non-commercial, provided that the article is properly cited. <http://www.creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl>

© The Author(s) 2019

Publisher: Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences, Warsaw, Poland

Author: Kornelia Sobczak, University of Warsaw, Warsaw, Poland

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6220-3909>

Correspondence: korneliuszsobczak@gmail.com

The preparation of this work was self-financed by the author.

Competing interests: The author has declared she has no competing interests.