

Anna Zawadzka

Kolejna śmierć uniwersalizmu. Jak PRL zniszczył żydowski komunizm

Szacuje się, że zaraz po drugiej wojnie światowej mieszkało w Polsce około 250 tysięcy Żydów (Cała, 2014, s. 17; Polonsky, 2009, s. 42). Zdecydowana większość z nich przeżyła Zagładę dzięki ucieczce do Związku Radzieckiego, skąd wróciła po 1944 roku. Około 50 tysięcy Żydów przetrwało na terenach polskich, ukrywając się po tzw. aryjskiej stronie, płacąc Polakom za kryjówki i jedzenie, wykupując się od szantażów, często zmieniając miejsca pobytu. Niektórzy żyli na tzw. aryjskich papierach, to znaczy funkcjonowali wśród Polaków jako nie-Żydzi, ryzykując demaskację. Bardzo nieliczni przeżyli dzięki bezinteresownej pomocy przedwojennych znajomych, sąsiadów oraz konspiracyjnych siatek pomocy Żydom. Ostatnia część z wspomnianych 250 tysięcy to ludzie, którzy przebywali za granicą, kiedy wybuchła wojna. Wyjeżdżali w dwudziestolecie międzywojennym z powodu antysemitów szykan, politycznych prześladowań, niemożności podjęcia w Polsce studiów lub znalezienia pracy ze względu na żydowskie pochodzenie. Nowy porządek polityczny sprawiał, że wracali, by wspólnie z przedwojennymi towarzyszami odbudowywać państwo, tym razem oparte na obiecywanej równości.

W ciągu pierwszych 30 lat funkcjonowania nowego ustroju zdecydowana większość Żydów Polskę opuści. Spośród procesów i wydarzeń, które powodowały kolejne fale żydowskiej emigracji, najbardziej znany jest tzw. Marzec: państwowa kampania antysemitów z lat 1967–1968. Jej przebieg chronologicznie i politycznie splótł się ze studenckimi protestami przeciwko cenzurze oraz z ich tłumieniem przez władze państwowe, a w konsekwencji z wyłonieniem

się z szeregów wielkomiejskiej inteligencji nowej formacji opozycji antykomunistycznej. Formacja ta odegra kluczową rolę w kształtowaniu porządku polityczno-gospodarczego po 1989 roku.

Marzec zawdzięcza swoją nazwę szczególnej intensyfikacji opresyjnych działań służb mundurowych w marcu 1968 roku. Co znamienne, były to działania właśnie przeciwko opozycji. Przemoc antysemicka tamtego okresu miała mniej punktową dynamikę: zaczęła się rok wcześniej, przebiegała na wielu płaszczyznach i często za zamkniętymi drzwiami miejsc pracy oraz urzędów, a nie w przestrzeni publicznej. Wtedy i dziś antysemityzm zepchnęła w cień narracja o próbach wyzwolenia Polski z rąk komunistów. Tymczasem, jak będę się starała pokazać, lata 1967–1968 oznaczały *de facto* koniec formacji, która odegrała doniosłą rolę na mapie życia żydowskiego w Polsce: formacji lewicowej, świeckiej, uniwersalistycznej żydowskości, zakorzenionej w dyskursie raczej emancypacji niż asymilacji, ale na pewno nie w dyskursie różnicy. Pozbywając się żydowskich towarzyszy, PRL zrobił wówczas miejsce polityce tożsamości. Żydowskość definiowana inaczej niż jako partykularna, etniczna, kulturowa lub religijna tożsamość nie była już po Marcu możliwa.

Rozpoznanie i tezy zawarte w tym tekście oparte są na socjologiczno-historycznych badaniach jakościowych, które współprowadzę w ramach projektu *Jews in Poland in the aftermath of the 1967–1968 antisemitic campaign: biographic experience, identity changes and community dynamics*. Formułuję je po raz pierwszy, więc zdaję sobie sprawę, że z czasem będą one wymagały uściśleń i korekt oraz wywołają polemiki. Spróbuję naszkicować proces, który w okresie PRL przeobraził żydowską tożsamość tych, którzy z Polski nie wyjechali. Obraz, który przedstawię, będzie z konieczności uproszczony. Wielu, których dotyczy, odnalazłoby się w nim jedynie częściowo. Ryzykując nadużycie wobec historii indywidualnych, które w szczodrym i bezinteresownym geście przekazali nam respondenci, postaram się uchwycić tendencje i określić dominanty. Ryzyko takie podejmuję po to, by pokazać proces transformacji w obrębie polskiej żydowskości, której momentem kluczowym był, moim zdaniem, koniec lat 60.

Wyjazdy

Na mapie zbiorowej pamięci Polaków kampania antysemicka 1967–1968 zajmuje miejsce szczególne. To bodaj jedyna fala polskiej przemocy wymierzonej w Żydów, o której wiedza jest powszechna i której antysemickiego charakteru Polacy nie kwestionują. Dzieje się tak dlatego, że dziś Marzec postrzegany jest przez pryzmat antykomunistycznej doksy: jako

coś, co zrobiły komunistyczne władze, a zatem władze znienawidzone, z którymi zbiorowe polskie „my” nie miało nic wspólnego. Dzięki Marcowi można zatem symbolicznie „oczyścić” polską wspólnotę z antysemityzmu, projektując go *en masse* na komunistów, uprzednio zdefiniowanych jako obcy, którzy przemocą wdrożyli na polskich ziemiach z gruntu nie-polskie wartości. Pamięć o Marcu kształtują obrazy przemocy stosowanej przez represyjne aparaty państwa: milicję i ochotnicze ugrupowania zbrojne, a także twarze: z jednej strony polityków przemawiających na wiecach i w mediach, z drugiej zaś młodzieży oddolnie się organizującej i demonstrującej sprzeciw wobec decydentów (Dębska, 2008; Kędzierska, 1998). W dominującej ikonografii Marca brakuje więc reprezentacji antysemityzmu oddolnego, spontanicznego, sąsiedzkiego. Jeśli postrzegać go jako wykalkulowaną przez ówczesne władze mobilizację antysemickich wzorów kultury do celów politycznych, to oprócz charakteru owej władzy trzeba odnotować, w jaki sposób te wzory uruchomiono, jak one się przejawiały, oraz zapytać, dlaczego odwołanie do nich okazało się tak skuteczne.

Pamięć o Marcu pełni dziś doniosłe funkcje w obrębie produkcji narodowych mitów i narracji, nie pokrywa się jednak z ustaleniami badaczek i badaczy oraz świadectwami polskich Żydów. Marzec, w wyniku którego z Polski wygnanych zostało ok. 15 tysięcy osób o żydowskich korzeniach (Starnawski, 2016, ss. 160–161), był kulminacją procesu trwającego od lat 40., a nie, jak prezentowany jest dzisiaj, wydarzeniem jednorazowym. Stanowił trzecią falę emigracji ocalałych z Zagłady w ciągu zaledwie 20 lat istnienia Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej.

Pierwsza fala przypadła na lata 1945–1951 (Grabski & Berendt, 2003, ss. 53–72). Od 1944 roku polskie podziemie antykomunistyczne prowadziło wojnę domową, kierując się m.in. logiką „żydokomuny”. Mordowano Żydów w myśl założenia, że z pewnością „kolaborują” z Armią Czerwoną, a potem nową polską władzą (Bańkowska, 2005; Cała, 2014; Canin, 2019; Grabski & Berendt, 2003, ss. 78–84; Gross, 2007, ss. 75–93; Kwiek, 2021; Łabuszewski & Krajewski, 1994; Łątka, 2008; Zawadzka, 2016). W roku 1945 Polacy przeprowadzają pogromy Żydów w Rzeszowie, Chełmie, Krakowie, rok później – w Parczewie i Kielcach. Równolegle, nieliczni ocalali z Zagłady, którzy wracają do swoich miejscowości, szybko orientują się, że nie są tam mile widziani. Ich domy są już zajęte, ich mienie – rozgrabione. Dodatkowo, powracający Żydzi zbyt dobrze wiedzą, kto w czasie wojny przyczynił się do żydowskiej krzywdy (Bikont, 2004; Kwiek, 2021). Lokalni mieszkańcy dają im więc jasno do zrozumienia, że w swoich miejscowościach nie będą już nigdy bezpieczni (Tryczyk, 2015, 2020). W tym samym okresie powstanie Izraela mobilizuje do wyjazdu ludzi, którzy przed wojną należeli

do organizacji syjonistycznych. Mobilizuje także tych, którzy co prawda nie czują się związani z ideą państwa żydowskiego, ale zdają sobie sprawę, że mimo obietnic polskie władze nie są w stanie zagwarantować im życia wolnego od antysemityzmu lub choćby zapewnić elementarnego bezpieczeństwa (Grabski & Berendt, 2003; Hurwic-Nowakowska, 1996). Szacunki liczbowe różnią się, ale oscylują wokół 150 tysięcy: tyle osób wyjechało z Polski w okresie 1945–1950 (Cała i in., 2000).

Druga fala emigracji przypadła na lata 1956–1959. Po śmierci Stalina i referacie Chruszczowa, podczas tak zwanej Odwilży, winę za stalinizm zrzucano na Żydów. Partia, jej nowi przywódcy i kontrolowane przez nią media komunikują mniej lub bardziej wprost, że przemoc podczas śledztw, wyroki bez sądu, cenzura, terror wydarzały się dlatego, że pod płaszczykiem komunizmu Żydzi zaprowadzali swoje porządki, dbali o siebie nawzajem i mścili się na Polakach. Destalinizację przedstawiano jako pozbycie się Żydów i początek polskiej drogi do socjalizmu. Na skutek przemocy wobec Żydów w tamtym okresie wyjeżdża z Polski ok. 50 tysięcy ludzi (Węgrzyn, 2016).

Trzecia fala to wspomniany już okres 1967–1968. To wtedy właśnie karierę robi w Polsce słowo „syjonizm” (Głowiński, 1991; Osęka, 1999). Zaraz po wojnie sześciodniowej polski rząd zmuszał reprezentantów żydowskich organizacji, by potępili Izrael (Grynberg, 2018; Mieszczanek, 1989). Ci, którzy nie chcieli wydać takich publicznych oświadczeń, tracili pracę. Równocześnie w Polsce narastały studenckie protesty przeciwko cenzurze prasy i widowisk. By rozprawić się z opozycją, rząd polski połączył te dwa elementy. Oskarżył protestujących, że nie są lojalni wobec Polski, działają na jej szkodę, ponieważ są syjonistami. A skoro tak, to powinni Polskę opuścić. Pod hasłem internacjonalizmu – walki z rzekomym nacjonalizmem izraelskim w łonie polskiej opozycji – rozpoczęto nacjonalistyczną czystkę (Tych, 1999). Żydów wyrzucano z partii komunistycznej, z pracy, ze studiów, z kręgów towarzyskich. Tracili wówczas środki utrzymania, mieszkania, przyjaciół. Łatwo się domyślić, że państwo nie powstrzymało oddolnej fali przemocy, którą rozpętała czystka odgórna. Rządzącym była ona na rękę. Żydzi dostawali anonimy, rysowano na ich drzwiach gwiazdy Dawida, zostawiano ekskrementy na ich wycieraczkach, dzwoniono do nich, najczęściej w nocy, i obrzucano antysemickimi obelgami albo opowiadano im antysemickie dowcipy. Polska Rzeczpospolita Ludowa zaoferowała poszkodowanym jedno: dokument uprawniający do wyjazdu za granicę w zamian za zrzeczenie się polskiego obywatelstwa. Kiedy Żydzi się na to decydowali, Polacy przychodzili zabrać rzeczy, które do nich należały, i przejąć ich mieszkania. Stanowiło to upiorne echo historii sprzed zaledwie 20 lat.

Asymilacja, emancypacja, iluzja

By zrozumieć, czym w istocie był zarzut syjonizmu pod adresem Żydów, którzy wytrwali w Polsce do 1968, trzeba zadać sobie pytanie, jakie były biografie i autoidentyfikacje „oskarżonych”. Przed wojną wielu z nich należało do organizacji komunistycznych, które prowadziły ideową wojnę zarówno z bundowcami, jak i syjonistami. Ze względu na wyznawane wartości wielu doświadczyło ostracyzmu w tradycyjnych rodzinach żydowskich i sztetlach. Po wojnie wielu traktowało swoją żydowskość w kategoriach raczej wspomnienia niż teraźniejszości oraz jako potrzebę kultywowania pamięci o wymordowanych rodzinach. Wiele miało pozytywny stosunek do ustroju komunistycznego. Właśnie dlatego nie wyjechali do powstającego wówczas Izraela: chcieli budować Polskę inną niż ta, której nierówności ekonomicznych i narodowościowych dotkliwie doświadczyli. Walczyli o to i na to czekali. Utrzymywali kontakty z krewnymi i przyjaciółmi, którzy wyemigrowali, czasem odwiedzali ich za granicą, także w Izraelu, nie uważali jednak Izraela za swój dom.

W ich życiorysach, poglądach i identyfikacjach żydowskość była jak nić, która nigdy się nie zerwała, ale często pozostawała niewidoczna. Jeśli ktoś ją wyciągał, najczęściej robił to z pobudek antysemitycznych. Jeśli ktoś chciał ją zrywać, często byli to towarzysze, którzy w antysemitycznym akcie dominacji żądali od nich dowodu na prawdziwą polskość. W 1967 roku zarzut o syjonizm stał się kolejną odmianą tej patriotycznej interpelacji. Wiele było internacjonalistami w uniwersalistycznym duchu przedwojennego aktywizmu. Państwo traktowali jako byt polityczny, naród – ideologiczny. Jedno i drugie nie było dla nich ani świętością, ani wspólnotą z wyboru, lecz przynależnością zastaną, którą kwestionowali i którą starali się przeformułowywać. Robili to na płaszczyźnie indywidualnej, zawierając tzw. mieszane małżeństwa, budując więzy towarzyskie, przyjacielskie i prywatne z nie-Żydami. Na płaszczyźnie zbiorowej formułowali postulaty budowania wspólnot idących w poprzek granic państwowych, narodowych i religijnych. O takie wspólnoty walczyli, co do dziś nawet współczesna polska lewica postrzega jako ich najcięższy grzech. Ważniejsza od wspólnoty państwowej była dla nich wspólnota klasy robotniczej, wspólnota uciskanych, wspólnota interesu, wspólnota myśli, wspólnota zawiązana wokół wizji przyszłości.

W powojennej Polsce została także grupa Żydów oddanych kulturze jidysz. Byli to jej twórcy, archiwiści i propagatorzy. Chcieli uratować dorobek tej kultury od zapomnienia, choć zdawali sobie sprawę, że po Zagładzie jidysz jako językowi żywemu nie uda się przetrwać.

Nawet jednak ci Żydzi, którzy czasem posługiwali się jidysz w domu lub między sobą, byli zasymilowani. Zresztą, powiedzieć, że Żydzi, którzy zostali w Polsce do 1968 roku, byli zasymilowani, to powiedzieć zdecydowanie za mało (Auerbach, 2013). Posługując się tą kategorią, ryzykujemy błędne skojarzenie z asymilacją dziewiętnastowieczną, która polegała między innymi na religijnej konwersji i zacieraniu śladów po żydowskich przodkach (Cała, 1989; Datner, 2007; Hałas, 2007; Landau-Czajka, 2006). Czym innym jest podporządkowywanie się kulturze dominującej, wraz z obecnym w niej antysemityzmem, czym innym zaś proces przeddefiniowywania kultury dominującej tak, by mieściła ona w sobie nowe opowieści o przeszłości i nowe modele teraźniejszości. Ten drugi proces należałoby raczej określić mianem emancypacji.

W społecznościach polskich asymilacja postrzegana była zazwyczaj jako porzucenie widocznej ortodoksji oraz postępująca polonizacja. Tę ostatnią definiowano jako posługiwanie się na co dzień językiem polskim oraz zanurzenie w polskiej kulturze rozumianej nacjonalistycznie: jako kulturze nieżydowskiej (Datner, 2007). Nowe modele żydowskiego życia przyszły wraz z Bundem i syjonizmem. Obie te polityczne koncepcje określane bywają mianem nacjonalizmów diaspory (Gellner, 1991). Spornym jednak pozostaje, czy bundowską ideę tutejszości (*doikajt*) można określić tym mianem, skoro nie tylko nie była ona związana z określonym terytorium, ale kwestionowała konieczność posiadania takowego dla rozwoju żydowskiej autonomii. W okresie kielkujących idei komunizmu, bundyzmu i syjonizmu są w Europie Środkowej i Wschodniej terytoria postrzegane jako żydowskie: sztetle, dzielnice żydowskie, powołana w 1791 roku z rozkazu carycy Katarzyny II strefa osiedlenia. Nie oznaczają one jednak terytoriów autonomicznych i samorządnych, przeciwnie. To getta biedy lub dzielnice zamknięte. Trudno nazwać je częścią narodowowyzwoleńczego projektu, skoro są one efektem rasowej i klasowej gettoizacji, skutkiem opresji, a nie jej zniesienia. Zarówno asymilacja, jak i emancypacja były ruchem *od* getta, a nie *do* niego. O ile jednak asymilacja polegała na uwewnętrznieniu postrzegania getta jako czegoś gorszego, co należy za wszelką cenę porzucić, o tyle emancypacja była próbą zniesienia podziału na getto i niegetto, rozmontowania podstaw symbolicznych i materialnych tego podziału. W warstwie deklaratywnej tak rozumianą emancypację stanowił żydowski komunizm. „Żydowski” w sensie Żydów-komunistów i „żydowski” w sensie indywidualnej i kolektywnej propozycji dla Żydów.

Asymilacja ma ładunek ambiwalentny: jest opresyjnym wymogiem narzucanym przez grupę dominującą, a jednocześnie strategią obmyśloną na wyjście z getta. Nie może się udać, jeśli postrzega się ją wyłącznie jako opresję, a jednak jej ramy, kształt i forma wymuszone

zostają i zdefiniowane przez okoliczności, na które asymilujący się nie mają wpływu. Asymilacja przebiega zawsze *do czegoś* i w tym sensie jest to proces zdeterminowany przez podział na grupę dominującą i podporządkowaną. Proces, u zarania którego tkwi obietnica, że możliwe jest przejście z grupy drugiej do pierwszej. Że jeśli tylko zdasz egzamin – staniesz się taki jak „my” – zostaniesz obywatelem pierwszej kategorii. Tyle że jest to obietnica niespełnialna, co w literaturze światowej opisał Jean Améry (1980, 2019), a w polskiej – Artur Sandauer (1963). Asymilacja umożliwia pewne formy emancypacji, bo zwiększa indywidualną sprawczość, nie jest to jednak proces bez kosztów, który odbywałby się w warunkach wolnych od przemocy. Komunizm żydowski coś w tej ambiwalencji zmienia. Coś przemieszcza. Żydzi, którzy po wojnie decydują się w Polsce zostać, są zasymilowani w tym sensie, że porzucają – lub porzucili już dawno – swoją żydowską odrębność, ich pierwszym językiem jest polski, ich wspólnotą z wyboru jest wspólnota polityczna. Jednocześnie ramy kultury, do której mieliby się oni asymilować, zostają przez nich radykalnie przeformułowane. Emancypacja wymaga zmiany od wszystkich. Asymilacja – tylko od asymilujących się.

Kultura dominująca jest trochę jak Wielki Inny z psychoanalitycznych teorii: być może nie ma na świecie nikogo, kto by ją wcielał w czystej postaci, a jednak stanowi horyzont wymogów i aspiracji. Jest normatywnością, która interpeluje jednostki i grupy do praktyk ją naśladowujących i ją wzmacniających. Asymilacja polega na podporządkowaniu się temu wezwaniu. Na podjęciu tego wysiłku bez kwestionowania żądania jego podjęcia. Emancypacja byłaby raczej próbą przemeblowania horyzontu. Z perspektywy żydowskich komunistów w 1945 roku przeformułowano reguły gry zamiast podporządkowywać się regułom starym. W praktyce jednak granica między asymilacją a emancypacją ulegała stopniowemu zatarciu. Dwudziestowieczną historię żydowskiego komunizmu w Polsce można podsumować następująco: chcieliśmy emancypacji, a zmuszono nas do asymilacji. Marzec był triumfalnym akordem tego przymusu.

Tutaj zaczyna się kolejne napięcie: między starymi i nowymi wzorami kultury. Lata 1945–1956 postrzegać można jako nieudaną próbę zaszczepienia nowych modeli wspólnoty, wspólnego dobra i dobrego życia. Modeli nieantysemickich, nienarodowych i nieurasowionych. Wszystko, co przyszło potem – jako ich wypieranie przez modele nacjonalistyczne, a więc dużo silniejsze, lepiej ukorzenione, mające w Polsce długą historię. Stare wzory rozsadziły nowe ramy, bo te nie były wystarczająco ugruntowane. Jeśli rozumieć polski stalinizm jako okres rewolucyjnego terroru, którego celem była stabilizacja tych zmian, to okazał się on nieskuteczny.

Ważnym czynnikiem powojennej emancypacji Żydów było pierwsze w historii Polski równouprawnienie na rynku pracy: dopuszczenie do wszystkich zawodów i służb publicznych. Odgórnie zarządzony, strzeżony prawem zakaz dyskryminacji proklamowano najpierw w Manifeście PKWN 22 lipca 1944 roku, potem przypieczętowano go Małą Konstytucją z 22 lutego 1947 roku (Aleksiun, 2002; Berendt, 2009; Cała, 2014; Datner, 2016; Grabski & Berendt, 2003). To zmiana strukturalna, która objawia się nowymi trajektoriami w życiu jednostek. Ma ona charakter antyantysemicki, ale jej motorem jest także spóźniona nowoczesność, która dopiero wtedy wkracza na dobre do ekonomii państwa. Gospodarka planowa, bazująca na urbanizacji i zmodernizowanym przemyśle, wymaga nowych specjalizacji zawodowych. Potrzeba ta generuje udrożnienie kanałów klasowego awansu poprzez powszechny dostęp do darmowej edukacji, w tym studiów wyższych, oraz mobilność wiejsko-miejską. Ideową podporą tej zmiany jest egalitaryzm, w praktyce jednak kapitały kulturowe i dystynkcje z nim związane nadal odgrywają istotną rolę. Dzieci z rodzin starej inteligencji idą na studia, które predestynują do pracy w polityce, mediach i kulturze. Zapełniają nisze typowe dla *milieu* ich rodziców. Dzieci społecznego awansu tworzą z kolei inteligencję techniczną: nowe kadry inżynierskie konieczne do przeprowadzenia kraju przez proces uprzemysłowienia.

Gdzie w tym wszystkim są Żydzi? Jest w tej grupie zdecydowana nadreprezentacja wysokich kapitałów kulturowych. Nadreprezentacja w sensie Bourdiańskim, czyli efekt nadselekcji (Bourdieu, 2005): tylko wysokie kapitały ekonomiczny i kulturowy dawały relatywnie wysoką szansę na przeżycie Zagłady. Dlatego Żydzi, którzy zostają w Polsce po wojnie, demograficznie nie odzwierciedlają różnorodności żydowskiej mniejszości sprzed 1939 roku. Różnorodności nie tylko społecznej, ale także politycznej, gdyż, znowu, największe szanse przeżycia Zagłady mieli ci, którzy zdołali uciec na Wschód, a robili to zazwyczaj komuniści i ich rodziny. Przy tym, jeśli ktoś nie wyjechał z Polski zaraz po wojnie, znaczyło, że wiązał z tym krajem jeszcze jakieś nadzieje.

W państwie komunistycznym ruchliwość społeczna niesie z sobą ambiwalencję podobną do tej związanej z asymilacją. W pewnym sensie awans jest przecież hamulcowym rewolucji. Jest kwestią modernizacji, urbanizacji i wymuszonej przez nią mobilności klasowej, ale nie znosi klasowego podziału społeczeństwa. Przeciwnie: oznacza z definicji klasowe ambicje i aspiracje, podobne do tych asymilacyjnych: jeśli się postarasz, to możesz przejść wyżej. Kanały przepływu klasowego zostają poszerzone, nie niweluje to jednak społecznej hierarchii klas. Napięcie między rewolucyjnym projektem bezklasowego społeczeństwa a społeczeństwem

awansu rozsadza PRL od samego początku. Podobnie jak projekt żydowskiej emancypacji w duchu komunistycznego uniwersalizmu, w końcu lat 60. projekt zniesienia klas odchodzi do lamusa. Jednoznaczne zwycięstwo modelu awansu spleta się z poddaniem Żydów egzaminowi z podporządkowania starym wzorom polskiej kultury (Żukowski, 2011). W obu tych zjawiskach widać podobną dynamikę: zanikania komunizmu w PRL-u.

Socjologowie społeczności żydowskiej w USA są dość zgodni: po wojnie Żydom amerykańskim zaoferowano dostęp do klas i sfer zarezerwowanych dotąd tylko dla Białych, ale pod pewnymi warunkami (Brodkin, 1998; Goldstein, 2006; Kranson, 2017; Moore, 1988). Były to: zgoda na *status quo* liberalnej demokracji, żadnych lewicowych ekscesów, przyswojenie stylu życia i aspiracji białej klasy średniej, prawo do niewielkiej odrębności zwyczajów, ale bez religijnej ortodoksji. W Polsce, niejako analogicznie, zapewniono Żydom nowe, nieporównanie lepsze warunki życia niż przed wojną, ale pod pewnymi warunkami. Były to: zgoda na socjalistyczne *status quo*, kontrola partii nad organizacjami żydowskimi, możliwość kultywowania odrębnej religii i tradycji, ale w sferze niejako prywatnej – w domu lub w gminie żydowskiej.

By obraz żydowskiego życia przed Marcem stał się bardziej kompletny, należy dodać do niego typowe dla kolejnych dekad PRL-u przemiany w sferze konsumpcji kulturalnej, stylów życia, mód i trendów grup rówieśniczych. Nośnikiem tych przemian jest młodzież, a niektórzy młodzi ludzie mają żydowskie korzenie. Czasem o tym nie wiedzą, bo ich rodzice ukrywają przed nimi żydowskość, nie chcąc, by dzieci dziedziczyły ich stygmat i wynikające z niego zagrożenia. Czasem wiedzą, ale zgodnie z domowym przekazem nie traktują żydowskości jako czegoś, co miałoby ich wyróżniać. Czasem z inicjatywy własnej lub rodziców uczestniczą w aktywnościach oferowanych przez żydowskie instytucje: prelekcjach, zajęciach sportowych, koloniach, obozach, wycieczkach, imprezach, świątecznych poczęstunkach. Organizatorem tychże jest przede wszystkim świeckie i socjalistyczne Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Żydów (TSKŻ), którego kluby rozsiane są po całej Polsce. Młodzi nawiązują tam znajomości i tworzą żydowskie grupy rówieśnicze, ale zanurzone w kulturze współczesnej, czego dobrym przykładem są Śliwki i Następcy Tronów: powstałe przy TSKŻ muzyczne zespoły big-beatowe. TSKŻ nie oferuje i nie kultywuje żydowskiej odrębności. Stwarza raczej płaszczyznę, by młodzi Żydzi z danego rejonu mogli się poznać, a starzy – porozmawiać, wspominać oraz, co ważne, otrzymać pomoc socjalną i materialną.

Tak w uproszczeniu wygląda synergia żydowskiej asymilacji i emancypacji w warunkach powojennego socjalizmu. Jej elementami są: 1) uniwersalistyczne roszczenie do równości

i lewicowe wartości; 2) postrzeganie siebie w kategoriach nie odrębności, lecz wspólnoty światopoglądowej, kulturowej i językowej, a także wspólnoty przeszłości i doświadczeń z towarzyszami sprzed wojny i z okresu wojny; 3) żydowskość jako nić łącząca z przeszłością i jako potrzeba pamięci o ofiarach Zagłady; 4) świadomość skali polskiego antysemityzmu i zaczerpnięta z doświadczenia obawa przed jego sprawczym potencjałem; 5) wyjątkowo nieliczne, bo zdziesiątkowane przez Zagładę i emigrację, rodziny; 6) nie tyle antysyjonizm, co niesyjonizm: jesteśmy stąd i tu staramy się o możliwość dobrego życia, gdzie indziej czulibyśmy się obco; 7) uczestnictwo w polskiej kulturze i jej przemianach; 8) taka sama jak u nie-Żydów podatność na wzory konsumpcji i stylów życia. To jest żydowskość po 1945, żydowskość nowa, żydowskość-eksperyment, tak jak eksperymentem był przecież socjalizm. Eksperymentem w tym sensie, że poza kibucnikami nikt go w Polsce wcześniej nie wdrażał i nikt w jego ramach nie miał wcześniej okazji szukać dla siebie sposobów na dobre życie.

Marzec

Jeśli uznać doświadczenie żydowskiej zbiorowości za element polskiej historii, w tym historii komunizmu, Marzec trzeba opowiedzieć inaczej niż proponuje to współczesna polityka historyczna. Moją tezą jest, że „polska droga do socjalizmu”, jak zaraz po stalinizmie określił kierunek przemian nowy przywódca partii Władysław Gomułka, zniszczyła żydowski komunizm. Marzec był ostatecznym ciosem zadany formacji świeckich, komunistycznych internacjonalistów żydowskich z Polski. Do 1968 roku dało się jeszcze utrzymać wizję wspólnoty, na której ta formacja bazowała. Ukształtowani przez etos komunistyczny żydowscy komuniści działali przecież na rzecz wspólnoty szerszej niż żydowska. To był element ich emancypacji: sami ją dla siebie wybrali, często wbrew urodzeniu. W 1968 ich prawo do wyboru okazało się iluzją. Wspólnota, którą traktowali jak własną, ich wyrzuciła. Znowu napiętnowano ich jako Żydów, a zatem użyto przeciwko nim tego, co miało już nie mieć znaczenia. Wspólnota jasno zakomunikowała: nadal postrzegamy was jako obcych, to nigdy nie zniknęło, nie jesteście jednymi z nas. Marzec jest więc krachem pewnej idei, ale gruzy z tej katastrofy spadają na Żydów. W Marcu Żydzi płacą cenę za klęskę komunistycznego projektu w Polsce.

Pod koniec lat 60., w wyniku odgórnego i oddolnego antysemityzmu, Żydzi opuszczają kraj. Zostaje garstka. Szacunki nie są precyzyjne, ale mówi się zazwyczaj o ok. sześciu–ośmiu tysiącach (Cała & Datner-Śpiewak, 1997, s. 176). Część z nich udaje się na emigrację wewnętrzną.

Część zamyka swoją żydowskość w głębokiej szafie. Większość dotychczas miała do komunizmu stosunek albo aprobatywny, albo obdarzała go jakąś dozą zaufania. Są to ludzie przeważnie związani z etosem wspólnego działania, aktywizmu, który realizują na poziomie osiedla, komórki partyjnej, spółdzielni, zakładu pracy, placówki edukacyjnej lub międzynarodowych kontaktów. To ich zasób tożsamościowy, który przekazali dzieciom. Wiele spośród tych dzieci traci wszelkie nadzieje związane z komunizmem i przedzierzga się w jego kontestatorów. Treść jest inna, ale model podobny: inteligentcy opozycjoniści, których w 1968 represjonuje władza, to młodzież wychowana w komunistycznych domach i socjalizowana w komunistycznych organizacjach. Zanurzeni w etosie środowiska rodziców, potrzebują nowej formuły identyfikacyjnej. Takiej, która wpisze się w kontestację zastanego porządku.

Wielu Żydów z inteligenckich, wielkomiejskich domów współtworzy kręgi młodej opozycji. W jej ramach odnajdują na jakiś czas nową wspólnotę, polityczną, towarzyską i moralną (Blumsztajn, 2018; Lityński, 2021; Matyjaszek & Smolar, 2018; Naszkowska, 2019; Toruńczyk, 2018). Choć próbują go ignorować, niektórzy Żydzi mają jednak rosnący problem. Niech zobrazują go fragmenty z dwóch wywiadów:

Po pierwsze, [katolicyzm opozycji] nie był tak wyeksponowany. Po drugie, Kościół wtedy zupełnie inaczej się kojarzył niż [...] dziś. A po trzecie, wtedy podział był prosty: za komuną albo przeciwko komunie. [...] Poza tym, Kościół robił, no sorry, przykro mi to mówić, [...] różne świetne rzeczy wtedy, w których wspierał tę działalność opozycyjną. [...] Tak że ja nie miałem takiego odrzutu na Kościół. No, poza tym, że eschatologicznie on mnie nigdy specjalnie nie pociągał. [...] Kiedyś miałem taką scenę, to już było jakby symboliczne. Na błoniach Stadionu Dziesięciolecia, gdzie na stadionie była msza [odprawiana przez papieża]. Myśmy byli z [zanonimizowane]. I w którymś momencie homilia. Szło się posłuchać co on [papież] powie, z aluzjami do spraw politycznych i tak dalej. A potem się zaczęło już właśnie tam tego [msza]. Więc ja mówię do [zanonimizowane]: „Chodźmy stąd”. A byliśmy na trybunach stadionu. A [zanimizowane] mówi: „Nie, ja jeszcze tu zostanę”. No i ja sam jeden wstałem. Tam był tłok jak w tramwaju w godzinach szczytu. Wdrapałem się na koronę tego stadionu i po drugiej stronie zacząłem schodzić tam jakimiś schodkami, przeciskając się przez gęsty tłum. I gdzieś jak byłem w środku całego tego morza ludzi jak było podniesienie oczywiście musiałem trafić.

Czyli komenda: padnij?

Takie najświętsze: padnij. No i wiesz, wyobraź sobie, a ja jak ten... stoję. I stałem przez cały czas. Jedyne stojący facet w morzu klęczących ludzi. Czułem się wtedy... No presja jest niesamowita. Ale sobie myślałem: „Kurwa, no nie będę klękał, dlaczego mam klękać?” (W1).

Nigdy nie byłam działaczką, ale zawsze jakąś tam bibułę przenosiłam czy przechowywałam. Tłumaczyłam książki dla wydawnictw podziemnych. Ale nie miałam poczucia, że zostanę potraktowana, że Żydzi zostaną potraktowani jakoś... jako współobywatele. Nie chciałam chodzić na te spotkania, które się po kościołach odbywały. Widziałam, że wiele osób się ochrzciło wtedy. Uważałam to za jakiś fałszywy gest. Pojawiały się też w samej Solidarności takie antysemickie wątki. [...] Pamiętam taki obraz w telewizji: strajku w Stoczni Gdańskiej. Obraz: wszyscy klęczeli [śmiech]. I pamiętam, że powiedziałam do ówczesnego partnera, a potem męża: „Dobrze, że nie pracuję w stoczni, tylko w wydawnictwie” [śmiech]. Bo jak to by wyglądało, jak sama stoję wśród tego klęczącego tłumu? To jakaś taka była refleksja. No i też należałam oczywiście do Solidarności w [zanonimizowane], gdzie pracowaliśmy, no i na tych zebraniach też czasami takim smrodkiem antysemickim i klerykalnym, ale w bardzo niedobrym tego słowa znaczeniu, zajeżdżało.

Co tam mówiono?

No, mówiono, że tam zażydzone jest za bardzo, coś tam. No, stale to się pojawiało. Trudno było się od tego uwolnić.

[...]

Już nie pamiętam, czy to Glemp powiedział – to było po śmierci Popiełuszki – że nie wierzący go zabili czy ateści. [...] Coś takiego jednak było, co kazało mi się trzymać z daleka i uważałam, od początku właściwie, [...] że Kościół, jak mu się da palec, to zabierze całą rękę. [...] Ale większość uważała, w tym moja rodzona siostra, że na razie to wywalczmy tę wolność – zresztą ja też tak uważałam – a potem się zobaczy (W37).

Opozycja albo nie zauważa, albo usprawiedliwia, albo bagatelizuje antysemityzm, a następnie namaszcza Kościół katolicki na swojego symbolicznego przywódcę i autorytet moralny. Instytucję, która od wieków stanowi źródło antysemickiej propagandy, a przed wojną i w jej trakcie odegrała ważną rolę w nakręcaniu spirali przemocy wobec Żydów. Przed wojną Kościół był ideologicznym hegemonem produkującym i rozprzestrzeniającym antysemityzm. Po wojnie robi to nadal, tylko że do pewnego stopnia traci instytucjonalizację polityczną.

W formacyjnej dla tego środowiska książce *Kościół, lewica, dialog* (1977) Adam Michnik streszcza przekonanie swoje i swoich kolegów: im dalej od Kościoła, tym większa szansa na brak antysemityzmu i narodowego szowinizmu (Michnik, 1998). Następnie autor bije się w piersi i wypowiada temu przekonaniu wojnę. Byliśmy w błędzie – pisze. To komuniści okazali się antysemitami, tymczasem Kościół jest dziś przestrzenią otwartości i postępu. To Kościół jest naszym sprzymierzeńcem i reprezentuje bliskie nam wartości, które dotąd błędnie łączyliśmy ze świeckością i lewicą. Michnik jest jednym z liderów tego środowiska, więc jego gest znacząco

wzmacnia kościelny autorytet w opozycji, a razem z argumentem „marcowym” – przecież to komuniści, a nie Kościół są antysemitami – zamyka usta oponentom.

Na świecie koniec lat 60. przynosi istotne zmiany w obrębie katolicyzmu związane z Soborem Watykańskim II. Polscy hierarchowie pozostają wobec nich oporni (Obirek, 2022). Ustalenia soborowe wpływają jednak na część świeckiego środowiska katolickiego w Polsce. I to właśnie to środowisko, skupione wokół Klubu Inteligencji Katolickiej, w duchu soborowego ekumenizmu inicjuje zainteresowanie tematyką żydowską, które z czasem przerodzi się w proces nazywany dziś odrodzeniem kultury żydowskiej w Polsce (Gruber, 2004; Lehrer, 2013; Zubrzycki, 2022). Jest coś symbolicznego w fakcie, że odrodzenie to zaczyna się od cmentarzy: KIK organizuje ich sprzątanie. Najpierw Zagłada, a potem kolejne żydowskie emigracje powodują, że umiera ogromna część kultury żydowskiej, w tym kultury materialnej. Nie ma już komu ani odwiedzać żydowskich cmentarzy, ani dbać o nie. Wiele z nich lokalni mieszkańcy zamieniają w złomowiska, miejsca wywozu śmieci albo młodzieżowych libacji. Poruszeni dewastacją nagrobków, KIK-owcy zapraszają swoich sympatyków do wspólnego porządkowania np. cmentarza żydowskiego w Warszawie. Następnie organizują Tygodnie Kultury Żydowskiej. W latach 70. to bodaj pierwsze po Marcu inicjatywy podejmujące w przestrzeni publicznej wątek żydowski. Przerywające ciszę, która zapadła po wygnaniu Żydów. Ciszę zakłócaną jedynie buldożerami, którymi na początku lat 70. niszczone niektóre cmentarze żydowskie i pomniki upamiętniające ofiary Zagłady.

W 1978 roku na nowego papieża wybrano Karola Wojtyłę. Choć w polskim dyskursie dominującym Wojtyła uważany jest za patrona chrześcijańskiego dialogu z judaizmem, jego pontyfikat oznacza *de facto* regres wobec ustaleń Soboru Watykańskiego II. Jan Paweł II był hamulcowym przemian zapoczątkowanych przez Jana XXIII, a jego wyboru dokonano w ramach podwójnej politycznej strategii: zimnowojennej walki z blokiem wschodnim, a na froncie Ameryki Łacińskiej z teologią wyzwolenia. Po wyborze Wojtyły pozorne otwarcie Kościoła na Żydów w praktyce oznacza zamknięcie „dopuszczalnej” żydowskości w formule religijnej. Ekumenizm, a wraz z nim żydowskość warunkowo ułaskawiona, dotyczy judaizmu. Jak to się ma do realnej żydowskości w Polsce? Do rozmaitych żydowskich praktyk i tożsamości? Do antyreligijności wielu mieszkających wówczas w Polsce Żydów? Do faktu, że część z nich nie ma już nawet religijnej przeszłości? Do żydowskości w oczach Polaków? Do antysemityzmu i jego paliwa w postaci podgrzewanego przez Kościół mitu „żydokomuny”?

Formuła ekumeniczna obejmuje nie tyle realnych Żydów, co pewne wyobrażenie, w tamtym okresie potrzebne polskiemu Kościołowi dla budowania własnego autowize-

runku. W sukurs temu wyobrażeniu za chwilę przyjdzie wspomniane już odrodzenie: nowa formuła żydowskiej tożsamości, tym razem definiowanej przez odrębność (Gebert i in., 2009; Krajewski, 2020, 2023; Reszke, 2013). Odrębność poszukiwanej w Torze duchowości i rytuałów zaczerpniętych od amerykańskich Żydów. Odrębność, na którą postawią nowe żydowskie instytucje: fundacje, przedszkole, szkoła, gmina. Rodzący się wówczas model tożsamości polskich Żydów okaże się kompatybilny z procesem zachodzącym i w Kościele, i w opozycji, i w kulturze lat 70.

Dla coraz mocniej związanej z Kościołem antykomunistycznej opozycji tak sproflowane odrodzenie żydowskie przychodzi idealnie na czas. Pozwala ono wpleść pozytywny stosunek do Żydów w polsko-katolicką tożsamość bez jej rewizji. Gdyby takiej rewizji dokonać, trzeba by skonfrontować się z faktem, że w formułę polskości wpleciona jest antysemicka przemoc i zarazem bagatelizacja tej przemocy. Odmowę wspomnianej rewizji widać w tekstach kanonicznych dla tej formacji: Adama Michnika (Michnik, 1998), Władysława Bartoszewskiego (Bartoszewski & Lewinówna, 1966), Jana Błońskiego (Błoński, 1987) i Aleksandra Smolara (Smolar, 1986). Ich autorzy próbują włączyć anty-antysemityzm do intelektualnej i inteligenckiej normy, ale bez naruszania dotychczasowego *status quo*. Stąd ich karkołomne tezy, że polski antysemityzm owszem był, ale w gruncie rzeczy niegroźny, a potem, gdy przyszedł (niemiecki) antysemityzm morderczy, to w Polsce, zdjęci współczuciem i moralną trwogą, nawet antysemita pomagali Żydom. W polskim obiegu intelektualnym teksty te uważa się do dzisiaj za przełomowe, tymczasem do pewnego stopnia są one hołdem dla starych matryc kultury polskiej. Zmiana polega na tym, że ich autorzy odnotowują polsko-katolicki antysemityzm, a nawet biją się za niego w piersi, deklarują, że zrozumieli swoje błędy, by następnie, wyposażeni w taką rękojmnię, raz jeszcze opowiedzieć polską przeszłość. I raz jeszcze powtórzyć, że w ostatecznym rozrachunku Polacy zdali wobec Żydów egzamin.

Nadużyciem byłoby powiedzieć, że od lat 40. do 70. religijna żydowskość w Polsce nie istniała. Funkcjonowały wówczas w Polsce gminy żydowskie. W kilku miastach działały synagogi. Dominujący charakter tej religijności był jednak inny niż ten, który nastał wraz z Jewish Revival: rozproszony, niekonsekwentny, zarządzany raczej przez logikę praktyki niż przepisy wiary, objawiający się na wiele indywidualnych sposobów, spośród których dość częstym było: „do synagogi chodzę raz w roku, w Jom Kipur”, co nierzadko robili także Żydzi niewierzący. Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że synagogi, siedziby gmin i TSKŻ-ów, stołówki żydowskie – wszystko to zazwyczaj mieściło się obok siebie, w jednym budynku lub w kilku

sąsiadujących. Chodzenie w to miejsce wyrażało więc czasem potrzebę nie tyle religijności, co bycia wśród Żydów. Wiele tekstów kultury poświęconych żydowskości amerykańskiej skupia się na figurze rabina jako swego rodzaju psychoterapeuty i coacha. W Polsce przed 1968 rokiem funkcja społeczna synagogi była nieco inna. Wynikała raczej z po-Zagładowego charakteru miejsca i wspólnoty. Na przykład uczestnictwo w żydowskich świętach nie musiało wynikać z mojżeszowego wyznania, poszukiwania moralnych kierunkowskazów czy chęci otrzymania emocjonalnego wsparcia, lecz trzymania nici wiążącej z żydowskim światem. Za chodzeniem do synagogi stała nieraz intencja łączności z przeszłością i z zamordowanymi (Datner, 2023, ss. 226–227; Starnawski, 2016, ss. 202–203, 241–247).

Odrodzenie

Od strony żydowskiej odrodzenie zaczyna się od emancypacyjnego gestu, który Stanisław Krajewski nazwie dezasymlacją (Krajewski, 2023). Po niemal dekadzie ciszy wokół Marca ludzie z kręgów opozycji, którzy doświadczyli wtedy napiętnowania i przemocy, odkrywają łączącą ich nić. Mają pewne wspólne doświadczenie i potrzebują, po pierwsze, zacząć je wyrażać, a po drugie robić to w przestrzeni bezpiecznej, to znaczy takiej, w której nikt nie będzie go bagatelizować, nikt nie powie im: „przesadzasz”. Takie ujęcie własnej żydowskości – jako traumy i jako odrębności – zbiega się z szerszymi zjawiskami społecznymi. Po pierwsze, do Polski dociera fala zainteresowania psychologią humanistyczną, a także alternatywnymi dla chrześcijaństwa formami duchowości, dalekowschodnim mistycyzmem i technikami pracy z ciałem. Ten kierunek poszukiwań ułatwia polskim Żydom zwrot w kierunku judaizmu. Po drugie, lata 70. to okres ugruntowania przemian kultury po obu stronach żelaznej kurtyny. Rozpędu nabierają nowe style życia, wyrażane tym razem poprzez formy konsumpcji oraz w relacjach indywidualnych. Punkt ciężkości tożsamości jednostki z rozmaitych form kolektywnego życia na dobre przenosi się do sfery prywatnej.

Charakterystyczny dla lat 70. splot kielkujących zjawisk: polityki tożsamości, kultury terapeutycznej i duchowych poszukiwań generuje sprzyjające warunki dla kształtowania nowej formuły żydowskości. Jej *know-how* początkowo przychodzi głównie ze Stanów Zjednoczonych. Ci młodzi polscy Żydzi, którzy znają angielski, mają paszport oraz pieniądze, jeżdżą na Zachód w odwiedziny do krewnych, by tam uczyć się, jak obchodzić żydowskie święta, jak zachowywać się w synagodze, jak wygląda codzienność zdefiniowana przez ortodoksyjną bądź liberalną żydowskość praktykowaną jako odrębna religia, tradycja i styl

życia. Przywożą stamtąd książki, podręczniki, zapisane w pamięci rozmowy, wszystko to, o co pytali oraz co udało im się podpatrzeć.

Wkrótce ten ruch robi się obustronny. Powodowani nabierającym rozpędu trendem poszukiwania wschodnioeuropejskich korzeni, Żydzi z USA coraz częściej przyjeżdżają do Polski (*Polish Jews*, 1977). Przyjeżdżają też zachodni sympatycy i badacze powstającej wówczas Solidarności, którą postrzegają jako zjawiskowy, bo oddolny i skuteczny ruch robotniczy (Ost, 2007; Touraine, 1989). Niektórzy z nich są Żydami, a swoje zainteresowanie ruchami robotniczymi zawdzięczają wychowaniu w lewicowych domach żydowskich w Ameryce. Jedni i drudzy, gdy wracają do siebie, opowiadają znajomym o pączkującej w Polsce grupie ludzi, którzy szukają formuły na swoją od niedawna kultywowaną żydowskość. Na to zapotrzebowanie odpowiadają amerykańskie fundacje żydowskie i prywatni donatorzy, których ambicją jest wskrzeszanie żydowskich wspólnot. Dzięki, między innymi, oferowanym przez nich funduszom i przysyłanym przez nich ekspertom w kilku miastach w Polsce organizowane są warsztaty na temat żydowskiej religii i zwyczajów, w Warszawie powstaje żydowskie przedszkole i szkoła, przyjeżdżają rabini z Izraela i USA, by na spotkaniach towarzyskich i półprywatnych budować zręby nowych dla polskich Żydów tożsamości i nowych kongregacji.

Nowa żydowskość wyrasta na gruncie dyskursu różnicy. W społeczności żydowskiej to ruch zanurzony w pryncypiach polityki tożsamości. W szerszej perspektywie polskiej kultury i jej przemian można go także postrzegać jako politykę kulturalną, która odpowiada na specyficznie polskie zapotrzebowanie. Niektóre inicjatywy odrodzenia życia żydowskiego, zwłaszcza festiwale kultury żydowskiej, estetyzują i egzotyzują Żydów, czyniąc z różnicy między nimi a nie-Żydami przedmiot fascynacji i celebracji. Polacy biorący w nich udział zyskują tożsamość tolerancyjnych i otwartych, a Żydzi pozostają od nich w odległości, która nie narusza ich zdefiniowanego przez antysemityzm poczucia komfortu i bezpieczeństwa. Żydowskość sprowadzona albo do religijności, albo do estetyczno-folkowej fasady spod znaku architektury, zabytków, muzyki, tańca, kuchni i zwyczajów pozwala Polakom poczuć się w roli życzliwie zainteresowanych „Innymi” gospodarzy, którzy poprzez uczestnictwo w tego typu festiwalach praktykują moralnie słuszną postawę gościnności (Janicka & Żukowski, 2021).

Jako swoiste zwięźcenie polityki kulturalnej spod znaku Jewish Revival postrzegam huczne otwarcie Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN w 2013 roku, którego budowę zainicjowano już w 1993 roku. Ogromna część funduszy, dzięki którym muzeum powstało, pochodziła od prywatnych darczyńców ze Stanów Zjednoczonych. Charakter, kształt i przekaz monumentalnej

wystawy stałej muzeum nadzorowało grono ekspertów amerykańskich (Matyjaszek & Polonsky, 2017; Szaniawska & Datner, 2015). Dzięki ich wysiłkom placówka zaspokaja z jednej strony generowane przez nostalgię potrzeby turystów żydowskich z Zachodu, z drugiej – zbiorowe polskie ego. Proponuje mianowicie taką formułę żydowskości, która bezkolizyjnie wpisuje się w kulturę polską, nie burząc antysemitckiego komponentu tej kultury oraz nie stawiając jej przed koniecznością jego przepracowania. Widziane z tej perspektywy, Jewish Revival można traktować jak kulturalną procedurę wyznaczania miejsca dla Żyda: podlegającego kontroli grupy większościowej procesu kształtowania dozwolonych tożsamości mniejszościowych, to znaczy takich, które tożsamość polską – kolektywną i indywidualną – pozostawiają nie tylko nienaruszoną, ale umocnioną o komponent gotowości na wielokulturowość.

Konkluzja

Marzec 1968 nie tylko wymusił, w sposób często najbardziej dosłowny, emigrację wielu Żydów, ale także określił dopuszczalny model żydowskiej tożsamości i żydowskiej aktywności tych, którzy zostali. Nie wszyscy weszli w ramy żydowskości jako odmienności tożsamościowej, etnicznej, religijnej i środowiskowej. Wielu pozostało ateistami, identyfikowało się jako Polacy lub Polacy pochodzenia żydowskiego, a na wskrzeszanie żydowskich obrzędów patrzyło z dystansem. Nowy model żydowskości, który próbowałam tutaj zarysować, stał się wówczas dominantą raczej kulturową niż ilościową. Jest widoczny i rozpoznawalny, a ci, którzy go wcielają i animują, w obrębie kultury dominującej traktowani są jako reprezentanci żydowskiej mniejszości i podejmują tę rolę. Ci, którzy pozostają wobec niego sceptyczni, nie mają spójnego modelu alternatywnego. Opcja żydowskości świeckiej, zakorzenionej w tradycji uniwersalizmu i internacjonalizmu, nie była już po Marcu możliwa.

Pustkę po tym, co pogrzebał Marzec, najpierw wypełniać zaczął Kościół katolicki: Polak to katolicyzm, Żyd to judaizm. Katolicy mogli wejść w rolę jednego z pierwszych animatorów żydowskości pomarcowej, animatorów zaufanych, ponieważ w kręgach wielkomiejskiej inteligencji otrzymali legitymizację moralną i polityczną od wyposażonej wówczas w siłę autorytetu opozycji. Symbolicznie, materialnie, instytucjonalnie, tożsamościowo i wizerunkowo po Marcu żydowska społeczność leżała w gruzach. Ludzie związani z Kościołem zaproponowali w to miejsce nowy projekt, a Żydzi byli początkowo zbyt słabi, indywidualnie i zbiorowo, by dać odpór takiemu hegemonowi. Z czasem i z pomocą żydowskich przyjaciół, rodzin oraz donatorów z Zachodu zaczęli wypełniać ten model swoimi treściami.

Tutaj możliwe są co najmniej dwie interpretacje: 1) opozycja antykomunistyczna idzie pod rękę z Kościołem, więc formułą dla Żydów, świadomych antysemitckiego komponentu polskiego katolicyzmu, pozostaje odrębność, której ramy nadaje odrodzenie kultury żydowskiej. Sojusz opozycji z Kościołem jest kolejnym po Marcu ciosem osłabiającym społeczność żydowską, na który odpowiedzią staje się poszukiwanie drogi osobnej; 2) Kościół wchodzi w rolę współanimatora żydowskiego odrodzenia, ponieważ sam go potrzebuje. Dzięki autoritetowi nadanemu przez dotychczas świecką i lewicową opozycję ma unikalną możliwość ukształtowania żydowskości na swoją modłę. Symbolicznie „ustawia” więc Żydów z powrotem w hierarchii, w której byli, zanim komunizm tę hierarchię zniósł: ustawia ich w roli gości. Inaczej niż kiedyś, tym razem będzie dla tych gości łagodny i dobry, ale pozostanie gospodarzem.

Jakkolwiek interpretować jej genezę, tę zmianę w obrębie żydowskości postrzegać można jako przejście od polityki emancypacji do polityki życia (Giddens, 2001). Miała ona własną dynamikę i specyfikę, związaną przede wszystkim z antysemityzmem, ale wpisała się w szersze przemiany polityczne i trendy kulturowe. W 1988 roku Jerzy Szacki pisał: „Dla mnie Marzec to koniec wieku ideologii w polskim ruchu komunistycznym, w każdym razie ideologii branej na serio, traktowanej nieinstrumentalnie. [...] Ogólnie rzecz biorąc, Marzec był w Polsce pogrzebem ideologii komunistycznej” (Szacki, 1988). Socjologowi chodziło o to, że w miejsce komunizmu wszedł oportunizm, koniunkturalizm, karierowiczostwo. Z jego perspektywy Marzec oznaczał wymianę pokoleniową w partii: wypchnięcie starych przez młodych, którzy zastąpili komunistyczne wartości „technikami władzy, manipulacji i propagandy”. Na tym pogrzebie pochowano jednak dużo więcej. Marzec unaoczniał, że internacjonalizm, równość, w tym antyantysemityzm, się nie przyjęły. Wygrało to, co stare, a władza określająca się jako komunistyczna także nie zawahała się po to sięgnąć. Marzec można postrzegać jako zwycięstwo kultury polskiej nad komunizmem. We wzory tożsamościowe, które ona oferuje, i w jej kanon, wpisane jest odróżnienie od Żyda jako konstytutywny element polskości. Inaczej mówiąc, jest w nią wpisany nacjonalizm polski o konotacji rasistowskiej i wyznaniowej. Tutaj wracamy do kwestii asymilacji: stąd jej wymóg i zarazem jej niemożliwość. Kiedyś przełamanie tego impasu oferowała emancypacja spod znaku komunistycznego uniwersalizmu. Pytaniem otwartym pozostaje, jaki potencjał emancypacyjny ma żydowskość zaproponowana w ramach Jewish Revival.

Dziękuję Marcinowi Starnawskiemu za rozmowy, dyskusje i uwagi, które pozwoliły mi wykrystalizować tezy zawarte w niniejszym tekście, a także Pawłowi Ramsowi za pomysł na jego tytuł.

Bibliografia

- Aleksion, N. (2002). *Dokąd dalej? Ruch syjonistyczny w Polsce (1944–1950)*. Centrum Badania i Nauczania Dziejów i Kultury Żydów w Polsce im. Mordechaja Anielewicz; Wydawnictwo TRIO.
- Améry, J. (1980). On the necessity and impossibility of being a Jew (S. P. Rosenfeld & S. Rosenfeld, Tłum.). W J. Améry, *At the mind's limits: Contemplations by a survivor of Auschwitz and its realities* (ss. 82–101). Indiana University Press.
- Améry, J. (2019). Moje żydostwo (K. Kończal, Tłum.). *Narracje o Zagładzie*, 2019(5), 263–272. <https://doi.org/10.31261/NoZ.2019.05.14>
- Auerbach, K. (2013). *The house at Ujazdowskie 16: Jewish families in Warsaw after the Holocaust*. Indiana University Press.
- Bańkowska, A. (2005). Partyzantka polska w latach 1942–1944 w relacjach żydowskich. *Zagłada Żydów: Studia i Materiały*, 2005(1), 148–164. <https://doi.org/10.32927/ZZSiM.152>
- Bartoszewski, W., & Lewinówna, Z. (1966). *Ten jest z ojczyzny mojej: Polacy z pomocą Żydom 1939–1945*. Wydawnictwo Znak.
- Berendt, G. (Red.). (2009). *Spółeczność żydowska w PRL przed kampanią antysemitką lat 1967–1968 i po niej*. Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu.
- Bikont, A. (2004). *My z Jedwabnego*. Prószyński i S-ka.
- Blumsztajn, S. (2018, marzec 7). *Żyliśmy tak, żeby udowodnić, że to wszystko, co o nas wypisywano w Marcu '68 – to było kłamstwo*. Dzieje.pl. Pobrano 24 marca 2024, z <https://dzieje.pl/aktualnosc/s-blumsztajn-zylismy-tak-zeby-udowodnic-ze-wszystko-co-o-nas-wypisywano-w-marcu68-bylo>
- Błoński, J. (1987, styczeń 11). Biedni Polacy patrzą na getto. *Tygodnik Powszechny*, 1–2.
- Bourdieu, P. (2005). Sfery szlachectwa kulturowego (P. Biłos, Tłum.). W P. Bourdieu, *Dystynkcja: Społeczna krytyka władzy sądzienia* (ss. 83–125). Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Brodin, K. (1998). *How Jews became white folks and what that says about race in America*. Rutgers University Press.
- Cała, A. (1989). *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864–1897): Postawy, konflikty, stereotypy*. Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Cała, A. (2014). *Ochrona bezpieczeństwa fizycznego Żydów w Polsce powojennej: Komisje specjalne przy Centralnym Komitecie Żydów w Polsce*. Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma.
- Cała, A., & Datner-Śpiewak, H. (1997). *Dzieje Żydów w Polsce, 1944–1968*. Żydowski Instytut Historyczny.

- Cała, A., Węgrzynek, H., & Zalewska, G. (2000). *Historia i kultura Żydów polskich: Słownik*. Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
- Canin, M. (2019). *Przez ruiny i zgliszcza: Podróż po stu zgładzonych gminach żydowskich w Polsce* (M. Adamczyk-Garbowska, Tłum.; 2. wyd.). Nisza; Żydowski Instytut Historyczny.
- Datner, H. (2007). *Ta i tamta strona: Żydowska inteligencja Warszawy drugiej połowy XIX wieku*. Żydowski Instytut Historyczny.
- Datner, H. (2016). *Po Zagładzie: Społeczna historia żydowskich domów dziecka, szkół, kół studentów w dokumentach Centralnego Komitetu Żydów w Polsce*. Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma.
- Datner, H. (2023). Szymon Datner: Życie i praca. W S. Datner, *Zagłada Białegostoku i Białostoczczyzny: Notatki dokumentalne* (ss. 218–358). Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma.
- Dębska, A. (Red.). (2008). *Rok 1968: Środek Peerelu*. Ośrodek KARTA Dom Spotkań z Historią.
- Gebert, K., Olej-Kobus, A., & Kobus, K. (2009). *Polski alefbet: Żydzi w Polsce i ich odrodzony świat*. Wydawnictwo „Carta Blanca”.
- Gellner, E. (1991). *Narody i nacjonalizm* (T. Hołówka, Tłum.). Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Giddens, A. (2001). *Nowoczesność i tożsamość: „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności* (A. Szulżycka, Tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Głowiński, M. (1991). *Marcowe gadanie: Komentarze do słów, 1966–1971*. Pomost.
- Goldstein, E. L. (2006). *The price of whiteness: Jews, race, and American identity*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9780691207285>
- Grabski, A., & Berendt, G. (2003). *Między emigracją a trwaniem: Syjoniści i komuniści żydowscy w Polsce po Holocauście*. Żydowski Instytut Historyczny.
- Gross, J. T. (2007). *Upiorna dekada: Eseje o stereotypach na temat Żydów, Polaków, Niemców, komunistów i kolaboracji 1939–1948*. Wydawnictwo Austeria.
- Gruber, R. E. (2004). *Odrodzenie kultury żydowskiej w Europie* (A. Nowakowska, Tłum.). „Pogranicze”.
- Grynberg, M. (2018). *Księga wyjścia*. Wydawnictwo Czarne.
- Hałas, E. (2007). *Konwersja: Perspektywa socjologiczna* (wyd. nowe). Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Hurwic-Nowakowska, I. (1996). *Żydzi polscy (1947–1950): Analiza więzi społecznej ludności żydowskiej*. Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Janicka, E., & Żukowski, T. (2021). *Philo-semitic violence: Poland's Jewish past in new Polish narratives*. Lexington Books.
- Kędzierska, D. (Red.). (1998). *Zakazane zdjęcia*. Polska Agencja Prasowa.

- Krajewski, S. (2020). Tożsamość wydobyta z archiwum. *Konteksty – Polska Sztuka Ludowa*, 74(1–2(328–329)), 54–59.
- Krajewski, S. (2023). The concept of de-assimilation: The example of Jews in Poland. *Contemporary Jewry*, 43, 733–758. <https://doi.org/10.1007/s12397-023-09532-8>
- Kranson, R. (2017). *Ambivalent embrace: Jewish upward mobility in postwar America*. University of North Carolina Press. <https://doi.org/10.5149/northcarolina/9781469635439.001.0001>
- Kwiek, J. (2021). *Nie chcemy Żydów u siebie: Przejawy wrogości wobec Żydów w latach 1944–1947*. Wydawnictwo Nieoczywiste.
- Landau-Czajka, A. (2006). *Syn będzie Lech...: Asymilacja Żydów w Polsce międzywojennej*. Wydawnictwo Neriton.
- Lehrer, E. T. (2013). *Jewish Poland revisited: Heritage tourism in unquiet places*. Indiana University Press.
- Lityński, J. (2021). *Ucieczka do wolności: Autobiografia*. Znak.
- Łabuszewski, T., & Krajewski, K. (Oprac.). (1994). *Od „Łupaszki” do „Młota” 1944–1949: Materiały źródłowe do dziejów V i VI Brygady Wileńskiej*. Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Łątka, J. S. (2008). *Bohater na nasze czasy? Towarzystwo Słowaków w Polsce*.
- Matyjaszek, K., & Polonsky, A. (2017). „You need to speak Polish”: Antony Polonsky in an interview by Konrad Matyjaszek. *Studia Litteraria et Historica*, 2017(6), Article 1706. <https://doi.org/10.11649/slh.1706>
- Matyjaszek, K., & Smolar, A. (2018). „This is not a question of choice”: An interview with Aleksander Smolar by Konrad Matyjaszek. *Studia Litteraria et Historica*, 2018(7), Article 1862. <https://doi.org/10.11649/slh.1862>
- Michnik, A. (1998). *Kościół, lewica, dialog* (wyd. nowe, rozsz.). Świat Książki.
- Mieszczanek, A. (1989). *Krajobraz po szoku*. Wydawnictwo Przedświt.
- Moore, D. D. (1988). Reconsidering the Rosenbergs: Symbol and substance in second generation American Jewish consciousness. *Journal of American Ethnic History*, 8(1), 21–37.
- Naszkowska, K. (2019). *My, dzieci komunistów*. Czerwone i Czarne.
- Obirek, S. (2022, październik 16). *60 lat temu rozpoczął się Sobór Watykański II. Polscy biskupi do dzisiaj tego nie zauważyli*. OKO.Press. Pobrano 24 marca 2024, z <https://oko.press/sobor-watykanski-ii>
- Oseka, P. (1999). *Syjniści, inspiratorzy, wichrzyciele: Obraz wroga w propagandzie marca 1968*. Żydowski Instytut Historyczny.
- Ost, D. (2007). *Kłęska „Solidarności”: Gniew i polityka w postkomunistycznej Europie* (H. Jankowska, Tłum.). Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza.
- Polish Jews: The final chapter* (E. Vinecour, Tekst & C. Fishman, Fot.). (1977). McGraw-Hill.

Polonsky, A. (2009). Tradycje polskich Żydów i wpływ Holokaustu na ich zmianę. W G. Berendt (Red.), *Społeczność żydowska w PRL przed kampanią antysemicką lat 1967–1968 i po niej* (ss. 27–42). Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu.

Reszke, K. (2013). *Powrót Żyda: Narracje tożsamościowe trzeciego pokolenia Żydów w Polsce po Holokauście* (I. J. Barry, Red. tłum.). Wydawnictwo Austeria.

Sandauer, A. (1963). *Zapiski z martwego miasta: Autobiografie i parabiografie*. Czytelnik.

Smolar, A. (1986). Tabu i niewinność. *Aneks*, 41–42, 89–130.

Starnawski, M. (2016). *Socjalizacja i tożsamość żydowska w Polsce powojennej: Narracje emigrantów z pokolenia Marca '68*. Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.

Szacki, J. (1988). Marzec 68. Krytyka. *Kwartalnik Polityczny*, 1988(28–29), 21–22.

Szaniawska, K., & Datner, H. (2015, maj 30). *Datner: Żydowski punkt widzenia [rozmowa]*. Krytyka Polityczna. <https://krytykapolityczna.pl/kultura/historia/datner-zydowski-punkt-widzenia-rozmowa/>

Toruńczyk, B. (2018). Z opowieści o pokoleniu 1968: Fragmenty. *Zeszyty Literackie*. Pobrano 24 marca 2024, z <https://zeszytyliterackie.pl/barbara-torunczyk-z-opowieści-o-pokoleniu-1968/>

Touraine, A. (1989). *Solidarność: Analiza ruchu społecznego 1980–1981* (A. Krasieński, Tłum.). Europa.

Tryczyk, M. (2015). *Miasta śmierci: Sąsiedzkie pogromy Żydów*. Wydawnictwo RM.

Tryczyk, M. (2020). *Drzazga: Kłamstwa silniejsze niż śmierć*. Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.

Tych, F. (1999). Kilka uwag o Marcu 1968. W F. Tych, *Długi cień Zagłady: Szkice historyczne* (ss. 119–136). Żydowski Instytut Historyczny.

Węgrzyn, E. (2016). *Wyjeżdżamy! Wyjeżdżamy?! Alija gomułkowska 1956–1960*. Wydawnictwo Austeria.

Zawadzka, A. (2016). „Żydokomuna”: The construction of the insult. W A. Wolff-Powęska & P. Forecki (Red.), *World War II and two occupations: Dilemmas of Polish memory* (ss. 249–280). Peter Lang.

Zubrzycki, G. (2022). *Resurrecting the Jew: Nationalism, philosemitism, and Poland's Jewish revival*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.23943/princeton/9780691237220.001.0001>

Żukowski, T. (2011, lipiec 4). Grzeczny Polak, grzeczny Żyd. *Gazeta Wyborcza*. <https://wyborcza.pl/7,76842,9879638,obrzeza-zagłady-grzeczny-polak-grzeczny-zyd.html>

Another Death of Universalism, or How Communist Poland Destroyed Jewish Communism

The dominant Polish historiography presents the 1967–1968 state antisemitic campaign, which led to the exile of approximately fifteen thousand Jewish people from Poland, as an isolated event. Meanwhile, it was the culmination of a process lasting from the 1940s. After waves of Holocaust survivors' emigration in 1946–1948 and 1956–1960, the period commonly known as the 1968 Polish political crisis constituted the third such wave in only twenty-year-old existence of the Polish People's Republic. The ones leaving included people who had initially made a conscious decision to stay in Poland, which often proved unacceptable for the family and friends. Such decisions stemmed from hopes pinned on the communist ideal of equality and the engagement in the construction of a social justice system. March 1968 not only forced many of those people to emigrate but also defined the acceptable models of Jewish identity and activity for the ones who stayed. Referring to both institutionalized and communal Jewish life in post-1968 Poland, Zawadzka argues that the March events meant the end of a leftist, secular, universalist Jewish identity rooted in the idea of emancipation. By expelling Jewish comrades during that time, the Polish People's Republic created space for identity politics, which was simultaneously becoming more and more important on the other side of the Iron Curtain. After March 1968, Jewishness and other minority identities defined outside the framework of a particular, ethnic, cultural, or religious identity proved impossible.

Keywords:

March 1968; antisemitism; Jewish communism; Jewish revival; Jewish history; universalism

Kolejna śmierć uniwersalizmu. Jak PRL zniszczył żydowski komunizm

W dominującej polskiej historiografii państwowa kampania antysemicka z lat 1967–1968, która doprowadziła do wygnania z Polski około 15 tysięcy osób o żydowskich korzeniach, przedstawiana jest jako odosobnione wydarzenie. Tymczasem była to kulminacja pewnego procesu, który trwał od lat 40. XX wieku. Po falach emigracji ocalałych z Holocaustu w latach 1946–1948 i 1956–1960 okres powszechnie nazywany „Marcem 1968” był trzecią taką falą w ciągu zaledwie dwudziestu lat istnienia PRL. Wyjeżdżali wówczas ludzie, którzy początkowo podjęli świadomą, często nieakceptowaną przez rodziny i znajomych decyzję o pozostaniu w Polsce, pokładając nadzieję w komunistycznej idei równouprawnienia i angażując się w budowę systemu sprawiedliwości społecznej. „Marzec” nie tylko wymusił emigrację wielu z nich, ale także zdefiniował akceptowalny model żydowskiej tożsamości i żydowskiej aktywności dla tych, którzy pozostali. Odnosząc się zarówno do zinstytucjonalizowanego,

jak i wspólnotowego życia żydowskiego w Polsce po 1968 roku, autorka dowodzi, że wydarzenia Marca 1968 oznaczały koniec lewicowej, świeckiej, uniwersalistycznej tożsamości żydowskiej zakorzenionej w idei emancypacji. Pozbywając się żydowskich towarzyszy, PRL zrobił wówczas miejsce dla polityki tożsamości, w tym samym okresie zyskującej na znaczeniu po drugiej stronie żelaznej kurtyny. Żydowskość – a wraz z nią inne tożsamości mniejszościowe – definiowana inaczej niż tożsamość partykularna, etniczna, kulturowa czy religijna nie była już po Marcu możliwa.

Słowa kluczowe:

Marzec 1968; antysemityzm; żydowski komunizm; żydowskie odrodzenie; historia Żydów; uniwersalizm

Citation:

Zawadzka, A. (2024). Kolejna śmierć uniwersalizmu: Jak PRL zniszczył żydowski komunizm. *Adeptus*, 2024(21), Article 3325. <https://doi.org/10.11649/a.3325>

Publication History:

Received: 2024-07-24; Accepted: 2024-08-22; Published: 2025-03-31



INSTITUTE OF SLAVIC STUDIES
POLISH ACADEMY OF SCIENCES
1954 - 2024