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 trzyletnich 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 odcięcie tego poglądu – komunizm, syjonizm, żydowska prawica – miały mieć mniejsze znaczenie, a przynależność do poszczególnych organizacji politycznych była często rezultatem zbiegu okoliczności.

Wyróżenia kluczowe: antysemityzm; polsko-żydowska historia; modernizm; organizacje młodzieżowe; Polska międzywojenenna; 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 D.1 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 europejskich, DAW to Europa Środkowa, Czechostowacja (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 Andora i Monako, Włochy z Maltą, Hiszpania z Portugalią. Zob. http://www.loc.gov/aba/cataloging/classification/lcoco/lcco_d.pdf
grami, DJK to ogółem Europa Wschodnia, podklasa DK to Rosja, Związek Radziecki, byłe 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), 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 ’68.

Trudno, tak zadecydował 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 rozumienia 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 ostrzych podziałów na żywą tkankę historyczną, a więc społeczną, 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 zżyli” - tytuł ten jest może jednym z najlepszych tytułów-haseł, jakimi można by próbować podsumować historię Żydów i Polaków na określonym, wspólnie zamieszane

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” i „Mirosława Tryczyka, ale też Zdążyć przed Panem Bogiem” Hanny Krall, „Ciągle po kole” Anki Grupińskiej 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… znajdzie się też 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, wykłada 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 współbytowania 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. Mieszkanie rośli w sitę, Żydzi stali.

Sytuacja rozwinięła się tak, że stosunki między Żydami a Polakami pod wieloma względami były odmienne niż w innych krajach. Jeśli nawet panowała między nimi nienawiść, przypomina ona uprzemysłowienie 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. Wiele Żydów zaczęło posyłać dzieci do polskich szkół, młodzież zabrała się do nauki polskiego. „Tajnej jednej generacji udało się zapoznać ze sprawami, które poprzednie pokolenia zupełnie przeoczyły i zlekceważyły. Ale nabyta wiedza w większości przypadków jeszcze bardziej unacjoniła istniejącą obcość” (Singer, 1993, s. 89). Dalej Singer pisze, że większość „nowośnie żyjących” Żydów była albo syjonistami, albo komunistami, a nawet nieco łagodniej, 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 zgnijało. Polscy faszyści i antysemici wykorzystywali ten nieszczęśliwy związek dla swych nieczych 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 „niezżycia się”. Opowiada, przywracając właściwy porządek przyczyn i skutków, pokazując nianse 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: jakie nie widziało dla nich miejsca w odradzającej się państwowości.

Artykuł Singera przywołuje Maria Janion w swoim eseju *Pułkownik 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 kosciuszkowskiej, 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 tyrании (Grześkowiak-Krwawicz, 1997, s. 31). „Mości panowie – mówił Kościuszko po przysiędze na krakowskim rynku – w obronie ojczyzny równości u mnie poptaca 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. Joselewicz staje się więc z czasem przykładem „dobrego” Żyda, który, odrzuciający stereotypowo żydowskie tchórzostwo, izolacjonizm i „kosmopolityzm”, wybrał rycerskie, wojskowe, a więc i „polskie” zajęcie, co doprowadziło go do śmierci w boju. W filosemickim wariancie 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 jednocześnie nie- możność particypacji w nim, „niemożność wyobrażenia sobie siebie, jako potencjalnych bohaterów historycznych opowieści”. Do jakich doprowadziło to konsekwencji, zobaczy- my za chwilę.

Na zakończenie tego wstępu chcę wrócić raz jeszcze do metafory „nie-zżycia” w Singerowskim znaczeniu niewiedzy i nieznanjomości. W scenografii dramatu polskiej historii Żydzi zajmują miejsce statystów⁵ – egzotycznych starców w chałatach, zabawnie szwargo- czących 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 społecz- ności w całym jej wewnętrznym zróżnicowaniu: jej instytucjami, klubami sportowymi, kinem, literaturą, życiem kulturalnym i politycznym. Oczywiście, pisanie historii inklu- zywnej, historii społecznej, która sztaby w poprzek podziałów „etnicznych”, jest wyzwaw- niem – nie da się pisać o Żydach polskich bez kontekstu wszechobecnego w II Rzeczy- pospolitej antysemityzmu, który, wypełniając sobą całą sferę polityczną, społeczną i obyczajową, wymuszał podział na historię „żydowską” i „nieżydowską”. A próbna 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 różnorod- ności żydowskiego świata, a także dostarczenie wiedzy na temat sieci żydowskich orga- nizacji 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 insty- tucji i programów oświatowych, sytuacji politycznej i ekonomicznej, pomysłów na pań- stwową tożsamość.

⁵ Weźmy przykład święty i pierwszy z brzegu, a zahaczący o tematykę książki Kijka. Pisząc o Wilnie Tadeusza Konwickiego i jego nostalgicznym portrecie utraconego miasta przedstawionym w Kronice wypadków młodo- snych, Małgorzata Litwinowicz-Droździel 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 czternaściu 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 obec- nością 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 trady- cyjnej, izolowanej społeczności, prowadzącej swe egzotyczne życie właśnie w «Wilnie zaułków» (Litwinowicz- Droździel, 2017, s. 25).
O czym jest ta książka?

O pokoleniu młodzieży żydowskiej dorastającej w II Rzeczypospolitej. O specyfice doświadczeń tego pokolenia decyduje właśnie owa Rzeczpospolita: 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 znałązy 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 solidarnego społeczeństwa polskiego, mimo deklaratywnego solidarnego społeczeństwa polskiego, budowanie tożsamości odbywało się kosztem wykluczania, marginalizowania, przymusowej polonizacji i odrzucania kulturowej różnorodności (czy, po prostu, odmienności), narodowych mniejszości. Zarazem II Rzeczpospolita 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 „radykalnego 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. Zatożony w 1925 roku Instytut, pomyślany jako nowoczesne centrum badań nad żydowską kulturą, 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 centrolewidowych lub lewicowych poglądach, ustawiał się w opozycji zarówno do ortodoksyjnej, jak i do syjonizmu.

Walcząc o ideały „nacjonalizmu diaspyry” JIWO występowano przeciw wszelkim formom żydowskiej „asymilacji”, a więcopotępiało postawy łączące żydowską tożsamość religijną z polską tożsamością kulturową bądź narodową, sprzeciwiało się polonizacyjnym zapędom niektórych instytucji państwa polskiego, rozpaczano nad różnorodnymi procesami akulturacyjnymi dotyczącymi 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 wykłada w założeniach metodologicznych na samym początku książki, kiedy wprowadza kluczowe dla siebie pojęcie „radykalnego modernizmu”

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

Podążanie tropem autora jest fascynującą, choć nie bardzo przyjemną przogądą intelektualną: to śledzenie historii ubóstwa, braku perspektyw, odrzucenia, przemocy, zaświadczeń 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 dziewcząt; 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 nabierze, 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 rozpoznaniom 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, scenerię sztetla lub żydowskiej dzielnicy; indywidualne aspiracje rozbudzane 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 – „radykalnego 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 przeciwnieństwie 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 upadającą 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 wadiwie 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 otwarci markowskich. Nie jest to oczywiście dowodem na nagłą popularność komunistycznej idei wśród większości przedstawicieli młodzieży żydowskiej lat trzydziestych. Raczej fenomenu, który nazwataym świadomością metaosocjalistyczną, sposobem patżenia na świat społeczny nie w pełni świadomie lub wręcz nieświadomie czerpiąc 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 widzeli. Trochę tak, jakby dopiero pojawienie się określonych kategorii pozwoliło nazywać pewne zjawiska. Z punktu widzenia historii kultury jest to oczywiście cenne spostrzeżenie: sposób patzenia na świat jest warunkowany szeregiem kulturowych, zmiennych w czasie, historycznych czynników: pozio mem wiedzy, kapitatem kulturowym, rodzajem wrażliwości, socjalizacją pierwotną i wtórną, rozpowszechnionymi czy obiegowymi prądami filozoficznymi, czy właśnie owymi metaideologiami – w tym przypadku „metaosocjalistyczną” świadomością. Nie trzeba
jednak dysponować wyspecjalizowanym językiem teoretycznym, żeby zauważyć nierówności społeczne. Nie chcę przez to powiedzieć, że repertuar marksistowskich pojęć i wyznaniony na klasowy charakter struktury społecznej, na wyzysk i ubóstwo, na niesprawiedliwość społeczną i brak perspektywy nie było częścią jakiejkolwiek 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 wystrażały tylko obraz. W innym zaś miejscu autor pisze tak:

Autobiografie młodzieży żydowskiej mają najczęściej charakter „holistycznego”. Narracja była wywodem logicznym, wiążącym wszystkie etapy życia i epizody w spójną całość. Młodzi ludzie wykazywali wyraźną tendencję do wyjaśniania przyczyn osobistych dramatów i porażeń 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:

Chociaż nie da się wykluczyć, że w wielu wpadkach 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 po-wszechchna. 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 ujednolicał go tzw. reforma jędrzejowska z 1932 roku; zresztą weszła ona w życie dopiero w 1937 roku.
Jednocześnie, jak pisze Kijek, „tylko młodzież gimnazjalna uczyła się dokładnie o ustroju politycznym państwa, jego ekonomicznych i społecznych problemach, tylko ją zapa- znawano 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 maleł za sprawą antysemickiej 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-umiarkowanie lewicowy) Tarbut, realizujący ideat 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 samo-kształceniu 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 Tredowata Heleny Mniszkówny i Znachor Tadeusza Dołęgi-Mostowicza) i ciśnie nie państwowej propagandy, jeśli, jak postuluje Kijek, bądać 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 niuansy¹⁰. Młodzie 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 szczere ukochana (tak po Kasprowiczowsku) Ojczyzna, Palestyna. Chciałam wówczas znosić tysiąc razy gorszą biedę i tak pracować na własnym żydowskim gruncie. Myślałam wtedy, że przechodzę „hachscharę”, 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 wy śpiewują – ja jej nie mam; i rozpłakałem 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 naszą i straszną, – Nie czernidłem pisana, lecz krwią. [...] Teraz Narodzie dość Towej rozpaczy! [...] 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, zauważała, 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 chcielo uznawać 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 przyznałości do wspólnoty, doświadczała bolesnej dyskryminacji. W tym nowoczesnym pokoleniu również wrażliwość na antysemityzm była nowoczesna – nie traktowano go jako „naturalną, niezasłużoną, 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 szanse 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 nemiczy 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 stigmat obcości i wykluczenia. Pozwalał na przekroczenie kategorii narodowych, etnicznych religijnych. Nie były to jedynie możliwości. Pracy Polowie Beitar dawał umundurowanie, śpiewy i zbiorowe marsze, zaprzeczał stereotypowi żydowskiej „słabości” czy „zniewieściłości”1. Bardziej niż konkretne programy polityczne interesuje Kijka sam modus przenależności do organizacji politycznych, czy

---

1 Na temat obrazu „Nowego Żyda” formowanego przez ideologię i praktyki Beitaru zob. Zawadzka, 2012.
też, mówiąc jego językiem, „radochny 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, krag towarzyski i kolejniki, szanse na dokształcanie się, ucieczkę od samotności. „Lokal” stawał się drugim domem. Jednocześnie, mówi Kijek, wszystkie sfery życia były „spolityzowane”. Jego zdaniem, granice między edukacją a indoktrynową były płynne, a „alternatywne wykształcenie” zdobywane dzięki organizacjom – podporządkowane ich programowi politycznemu.

Ideenjośmi podporządkowane były wszystkie, nawet pozornie „czysto” literackie czy teatralne działania kulturalne. U większości autorów, zwłaszcza tych, którzy bardzo wcześniej zrozumiały, jak innych form nauki, wyraźnie widać, że bardzo szybko nabierali praktyki, ich nowa ideologiczna wiedza stanowi klucz do 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 „dobrał sobie literaturę według politycznego klucza i według takiego klucza ją interpretowali”12, jeśli zakochiwały 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 pisanym: 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 rozmaitości 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 osiągać 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 niepolską umiejętność, jednostajną energię, idealizmem, żądzą czynu i wielkim przywiązaniem do organizacji, w której pracował od wielu lat i którą właściwie kierował. [...] Nastąpiła między nami pełna wymiana wszystkich naszych myśli. Poza tym starał się wykorzystać ze mnie wszelkie wrodzone i nabyte wady jak próżność, skłonność do hochsztaplerstwa [...]. Po kilku miesiącach przywiązywał się do mnie głęboko i szczera pokochamy. Uczucia moje zostały ostatecznie i do dziś łączy nas nierozerwalna, głęboka przyjaźń”. Kijek nazywa to „najszorzej, najszorszym przykładem ideologizowania uczestników konkursu” i zdaje się mieć trudności z uwierzeniem, że naprawdę i szczera 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 tą tezą Kijka o pewnej sztywności i nienaturalności (z dzisiejszej perspektywy) takiego opisu obiektu uczuc przez przymat cech „atraksyjnych organizacyjnie”, to jednak zmiana wzorców i modusów zakończania się czy zawiązywania związków intymnych miała bardziej skomplikowane, obejmujące więcej czynników podłoże.
mokratyczny proces polityczny i wyczekiwanie zmiany o charakterze rewolucyjnym; umiłowanie kolektwizmu 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 związках 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 antytematowym.

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 wpływaniu na rzeczywistość społeczną. Ten paradygmat jakby „przeciera” spod zdystansowanej narracji autora, na przykład kiedy pisze, że młodym ludziom obce były takie wartości, jak reformizm czy liberalism, że ich język polityczny nie znał takich kategorii, jak kompromis, polityczna pragmatyka czy Realpolitik. Albo kiedy w zakończeniu przywołuje Józefa Thona „starego, dziewiętnastowiecznego liberala”, a zarazem jednego z największnych żydowskich autorów międzywojnia, który ubolewa, że „walkę o rząd dusz wygrały idee rewolucji a nie reformy”, że „brutalny egoizm jest sportem młodzieży”, która „wzniesie 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 organizacjom 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 trafiła pod skrzydła organizacji politycznych. Ale właśnie te organizacje są w jego optyce jakąś bezosobową, pozaświadomą, 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 świadomy 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, prze- moc i nadciągającą katastrofę? „Kulturową wrażliwość wzmocniło 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. Przywiąza
nie 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.), Kościuszko – 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 WA8.

Kijek, K. (2017). Dzieci modernizmu: Świadomość, kultura i socjalizacja polityczna młodzieży żydowskiej w II Rzeczypospolitej. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Krakowska, J. (n.d.). Konformy: Cytatchórzostwo. Dwutygodnik. Pobrano z https://www.dwutygodnik.com/article/5453-konformy-cytatchorzostwo.html

Litwinowicz-Droździel, M. (2017). Przestrzeń i słowa: O świecie Bohini i Kroniki wypadków miłosnych. W A. Karpowicz, P. Kubkowski, W. K. Pessel, & I. Piotrowski (Red.), Ułamek błękitu i chmur: Warszawa Tadeusza Konwickego (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: Saggitarius.

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)