

Tamara Włodarczyk
(Wrocław)

**ŚWIECKA TOŻSAMOŚĆ POLSKICH ŻYDÓW
JAKO ŻYDOWSKA TOŻSAMOŚĆ ALTERNATYWNA**

Abstract

The article discusses the issue of Jewish secular identity. Drawing on the studies of Irena Hurwic-Nowakowska, Konstanty Gebert and Helena Datner, as well as own research, the author demonstrates the specific identity of a number of Polish Jews, whose notion of Jewish identity is not founded on religion but rooted in the broadly understood Jewish heritage.

Keywords

Polish Jews, Jewish identity, secular identity

Dokonując próby scharakteryzowania świeckiej tożsamości polskich Żydów, dotykamy problemu „nieżydowskich Żydów”¹. Żydów, którzy nie mogli odnaleźć się we własnej tradycji religijnej i narodowej, ale nie byli też przyjmowani w obręb innych tożsamości. Pod wpływem warunków zewnętrznych, a także wielu procesów i zjawisk (m.in. emancypacji, asymilacji, akulturacji czy komunizmu) stających się udziałem społeczności żydowskich żyjących w diasporze, za wszelką cenę próbowali upodobnić się do otoczenia, do czego najprostszą drogą wydawało im się odejście od religii i porzucenie tradycji.

Spośród wielu kategorii „nieżydowskich Żydów” z punktu widzenia niniejszej pracy najistotniejsza wydaje się podkategoria „Żydów bez judaizmu”, których europejskim uosobieniem może być postać Zygmunta Freuda. On to w przedmowie do planowanego hebrajskiego wydania swojej książki „Totem i tabu” sam scharakteryzował się jako człowiek, który „nie zna języka Pisma Świętego, a religia ojców — jak zresztą każda inna religia — jest mu zupełnie obca; nie podziela on narodowych ideałów, ale nigdy nie wyrzekł się swego narodu, w głębi duszy uważa się za Żyda i nie zamierza tego zmieniać. Gdyby mu zadano pytanie: «Czy skoro pozbyłeś się wszystkich cech charakterystycznych dla swoich rodaków, zostało w tobie coś żydowskiego?», odpowiedziałby «Bardzo dużo, prawdopodobnie sama istota». Nie potrafiłby teraz opisać tej istoty jasnymi słowami, ale kiedyś na pewno będzie ona mogła zostać naukowo zbadana”².

Problematyka świeckich Żydów i świeckiego dziedzictwa żydowskiego stała się w okresie powojennym także przedmiotem zainteresowania amerykańskich Żydów. Tematyka ta od końca lat 50. XX w. jest obecna m.in. na łamach jedne-

¹Określenie „nieżydowski Żyd” („non-Jewish Jew”) zostało po raz pierwszy użyte przez urodzonego w Chrzanowie historyka totalitaryzmu Isaaka Deutschera w eseju „The Non-Jewish Jew”. Por. I. Deutscher, *Non-Jewish Jew and Other Essays*, London 1968. Amerykański historyk Bernard Wasserstein zaliczył do tej kategorii konwertytów, pół-Żydów, Żydów bez judaizmu, antyżydowskich Żydów, a nawet żydowskich hitlerowców. Por. B. Wasserstein, *W przededniu. Żydzi w Europie przed drugą wojną światową*, przeł. W. Jeżewski, Warszawa 2012, s. 177–199. O „nieżydowskich Żydach” zaangażowanych w komunizm pisała także Marci Shore — zob. M. Shore, *Kawior i popiół. Życie i śmierć pokolenia oczarowanych i rozczarowanych marksizmem*, przeł. M. Szuster, Warszawa 2008; eadem, *Nowoczesność jako źródło cierpień*, przeł. M. Szuster, Warszawa 2012. Zastosowane tu pojęcie świeckiej tożsamości odnosi się przede wszystkim do tożsamości laickiej, nie dotyczącej religii i niemającej związku z religią i instytucjami religijnymi. Por. E. Wierzbicka (red.), *Słownik Współczesnego Języka Polskiego*, 2, Warszawa 1998, s. 407, hasło: świecki.

²The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, red. J. Strachey, London 1955, 13, s. XV, cyt. za: B. Wasserstein, op. cit., s. 189.

go z czasopism żydowskich — „Jewish Currents”, gdzie istnieje stała rubryka poświęcona świeckiemu dziedzictwu żydowskiemu³.

Jednakże przypadek polskich „nieżydowskich Żydów”, zwłaszcza po II wojnie światowej, należy rozpatrywać w zupełnie innych kategoriach. Złożyło się na to wiele różnych specyficznych doświadczeń społeczności żydowskiej w Polsce — począwszy od Holokaustu, poprzez komunizm, którego konsekwencją stały się sekularyzacja i asymilacja, a skończywszy na próbach kontynuacji żydowskiego życia po kolejnych falach emigracji, a potem jego reaktywacji po transformacji ustrojowej.

POJĘCIE TOŻSAMOŚCI

Tożsamość jednostki przejawia się w wymiarach osobistym i społecznym. Podstawą tego pierwszego jest poczucie indywidualności i odrębności danej jednostki, odnosi się on do indywidualnych cech i charakterystyki (lub autocharakterystyki) jednostki, definiowanych w odpowiedzi na pytanie: jaka ona jest. Natomiast wymiar społeczny związany jest z identyfikacją jednostki, afiliacją i przynależnością grupową, które są wskazywane w odpowiedzi na pytanie: kim jest dana jednostka w jej własnym odczuciu lub w odbiorze innych ludzi⁴.

Analizując złożoną tożsamość Żydów polskich, warto przywołać ustalenia Antoniny Kłoskowskiej dotyczące tożsamości i narodowej identyfikacji jednostki. Jej zdaniem człowiek w różnej mierze i w różnym stopniu identyfikuje się z wieloma społecznościami i grupami, dlatego błędem jest stosowanie w odniesieniu do jednostki pojęcia „tożsamość narodowa”. Właściwe jest pytanie o miejsce, rolę i funkcję narodowej identyfikacji i przyswojenia narodowej kultury w całościowej tożsamości człowieka. W przypadku identyfikacji narodowej — jej miejsce w całkowitej tożsamości jest nie tylko zróżnicowane

³Zob. E. Levitan, *Being a Secular Jew*, *Jewish Currents* 2, 1978, s. 34–37; J. Bain, *So This is the Secular Jew? Reflections on Views of Elsie Levitan and Rabbi Goldberg*, *Jewish Currents* 11, 1978, s. 28–32; H. Hartman, *We Secular Jews Are Here. Challenging the Invisibility Myth*, *Jewish Currents* 2, 1979, s. 28–31; idem, *We Secular Jews Are Here: 2. The Values of Our Yiddish Culture*, *Jewish Currents* 3, 1979, s. 28–33; M. Rosenfeld, *Our Secular Jewish Heritage. New Jewish Agenda's Diversity*, *Jewish Currents* 9, 1982, s. 26–29; A. Rosenblum, *Offers We Couldn't Refuse. What Happened to Secular Jewish Identity? May–June 2009*, s. 8–28; *Does Jewish Secularism Have a Future? (Discussion)*, *Autumn 2009*, s. 52–64.

⁴Zob. M. Melchior, *Zagłada a tożsamość. Polscy Żydzi ocaleni „na aryjskich papierach”*. Analiza doświadczenia biograficznego, Warszawa 2004, s. 392–393.

indywidualnie, ale uzależnione od sytuacji życiowej człowieka i jego całej narodowej zbiorowości⁵. Istotne jest także rozróżnienie narodowego samookreślenia (identyfikacji narodowej) od rodzaju przyswojenia kultury narodowej (walencji) — oznaczającej poczucie związku z kulturą etniczną lub narodową uznawaną za własną. Oba czynniki podlegają zmianom sytuacyjnym i są stopniowalne. To dało Kłoskowskiej podstawę do wyróżnienia czterech typów przyswojenia kultury narodowej: uniwalencji (gdy przez jednostkę zostaje przyswojona tylko jedna kultura, właściwa jej grupie narodowej), biwalencji (gdy mamy do czynienia z dwoistością kulturową, z przyswojeniem przez daną jednostkę dwóch kultur), poliwalencji (gdy u danej jednostki występuje poczucie związku z większą liczbą kultur) oraz ambiwalencji (brak wyraźnego poczucia związku z konkretną kulturą). Ponadto określony rodzaj walencji może wiązać się z jednym z typów identyfikacji narodowej — identyfikacją jednolitą (integralną), podwójną, niepewną oraz kosmopolityczną⁶.

Odnosząc to do tożsamości polskich Żydów po II wojnie światowej — można odnaleźć wśród nich każdy z rodzajów walencji oraz identyfikacji narodowej. Większość z nich cechowała biwalencja — związana z przyswojeniem dwóch kultur narodowych — żydowskiej i polskiej, a najrzadziej — poliwalencja, którą można było zaobserwować u osób będących potomkami małżeństw mieszanych — m.in. żydowsko-niemieckich, żydowsko-ukraińskich czy żydowsko-rosyjskich, gdzie oprócz kultur narodowych rodziców przyswajano także kulturę polską. W rodzinach polskich Żydów, które przyjechały do Polski z ZSRR w latach 1955–1959, w ramach tzw. drugiej fali repatriacji, następowały procesy związane z przyswojeniem pewnych elementów kultury rosyjskiej⁷.

⁵A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996, s. 103–104, 111.

⁶Ibidem, s. 112, 129, 162.

⁷Przyswojenie trzeciej kultury narodowej zauważalne było w drugim pokoleniu polskich Żydów, urodzonych w ZSRR w pierwszych latach powojennych, dla których język rosyjski stał się pierwszym językiem; w tym języku najczęściej zaczęli edukację, co skutkowało po przyjeździe do Polski problemami adaptacyjnymi związanymi z brakiem znajomości polszczyzny. Poliwalencja stała się także udziałem polskich Żydów, którzy zdecydowali się na emigrację — z czasem oprócz kultury żydowskiej i polskiej przyswajali kulturę nowych krajów osiedlenia — Izraela, Szwecji, Danii czy USA.

TOŻSAMOŚĆ ŻYDOWSKA

Współcześnie pisząc o tożsamości żydowskiej, należy uwzględnić fakt, że nie istnieje jedna ogólna definicja, uznawana przez wszystkich Żydów — zarówno tych mieszkających w Izraelu, jak i w diasporze, religijnych i niereligijnych, posiadających silną identyfikację narodową, jak i tych, których z żydostwem łączy jedynie tradycja. Jednakże najbardziej tradycyjna z definicji związana jest z religijnym prawem żydowskim (halachą), zgodnie z którą Żydem jest ten, który urodził się z matki Żydówki. Ta definicja halachiczna utrzymywała się bardzo długo i z czasem, na skutek zmian, jakim podlegała społeczność żydowska, dla wielu Żydów żyjących w diasporze, a nawet w Izraelu, straciła znaczenie i trafność psychologiczną. Jakie czynniki wpłynęły na te zmiany i przewartościowania w świadomości żydowskiej? Z pewnością było to kilka znaczących zjawisk w życiu europejskich Żydów (m.in. haskala, emancypacja i syjonizm), ale także tragiczny los, który przypadł im w udziale w czasie II wojny światowej, a po Holokauście walka o odbudowę bytu narodowego, a potem utrzymanie państwa Izrael. W wyniku tych wydarzeń dokonały się zmiany postawy, oznaczające przede wszystkim niezależność od kategorii halachicznych. Gershom Scholem, pisząc o czasach współczesnych, stwierdził, że dokonał się rozłam w świadomości żydowskiej między religijną wizją żydostwa i wizją laicką. Ludzie mogli dokonać wyboru, czy chcieli identyfikacji świeckiej czy religijnej z ludem żydowskim. Można było wybrać obie tożsamości, a każdy wybór niósł ze sobą określone konsekwencje. To Gershom Scholem jest autorem koncepcji „nieświeckiej świeckości” (nazywanej także „niereligijną religijnością”). Polegała ona na aktywnym uczestnictwie w żydowskiej cywilizacji — to znaczy zajmowaniu się judaizmem, praktykowaniu żydowskiej tradycji, ale nie byciu jednocześnie człowiekiem religijnym. W wydaniu Gershoma Scholema wyglądała ona następująco: „Żyd z nieortodoksyjnej rodziny nie zakłada filakterii ani nic z tych rzeczy, ale siedzi, uczy się hebrajskiego, zajmuje judaizmem i chce wiedzieć, co to i czym to się je, a na dodatek jest zagorzałym syjonistą”⁸.

Współcześnie istnieje wiele definicji, kogo powinno uważać się za Żyda. Jednakże analizując kategorię „Żyd”, warto uwzględnić zarówno kryterium obiektywne, jak i subiektywne czynniki. Podstawowymi elementami obiek-

⁸P. Paziński, Nic, co żydowskie, nie jest mi obce, Midrasz 10, 2006, s. 35; zob. też: G. Scholem, Żydzi i Niemcy. Eseje. Listy. Rozmowa, przeł. M. Zawadowska, A. Lipszyc, Sejny 2006.

tywnymi będzie pochodzenie — czyli fakt urodzenia się w rodzinie żydowskiej i posiadania żydowskich przodków. Dodatkowymi elementami mogą być wyznawanie judaizmu oraz uczestnictwo w kulturze żydowskiej — np. posługiwanie się jednym z języków żydowskich (hebrajskim lub jidysz), kultywowanie tradycji itp. Subiektywne kryterium związane z żydostwem dotyczyć będzie przynależności do grupy będącej kwestią świadomego wyboru. Przynależność grupowa oparta jest na poczuciu uczestnictwa w tej samej kulturze, wspólnocie wartości i symboli, a także poczuciu więzi z tą, a nie inną zbiorowością⁹. Na tych czynnikach opiera się jedna z najbardziej liberalnych definicji pojęcia Żyd. Jako kryterium rozstrzygające traktuje jednostkowe samookreślenie — Żydem jest każdy, kto się uważa za Żyda. Natomiast w świetle innej Żydem jest ten, kogo inni uważają za Żyda¹⁰. Oba jednakże nie można odnieść do sytuacji polskiej. Natomiast najbardziej pasująca do specyficznej sytuacji polskich Żydów jest ta, którą można powtórzyć za Gershomem Scholemem: „Żydem jest ten, którego jednym z rodziców jest Żyd, kto sam się uważa za Żyda, akceptując wynikające z tego i brzemię, i przywilej”¹¹.

TOŻSAMOŚĆ ŚWIECKICH ŻYDÓW W ŚWIETLE BADAŃ IRENY HURWIC-NOWAKOWSKIEJ

W nakreśleniu genezy zmian, jakie następowały w łonie społeczności żydowskiej w Polsce po 1945 r., niezwykle pomocne okazały się badania socjologiczne przeprowadzone przez Irenę Hurwic-Nowakowską w latach 1947–1950 w trzech różnych ośrodkach zamieszkiwanych przez ludność żydowską — w Warszawie, w regionie łódzkim oraz w Dzierżonowie¹². W niniejszym artykule zostały one zestawione z raportem „Życie żydowskie w Polsce: osiągnięcia, wyzwania i priorytety od upadku komunizmu” przygotowanym przez Konstantego Geberta i Helenę Datner w 2010 roku oraz badaniami własny-

⁹Por. H. Datner, M. Melchior, Żydzi we współczesnej Polsce — nieobecność i powroty, [w:] Z. Kurcz (red.), Mniejszości narodowe w Polsce, Wrocław 1997, s. 64.

¹⁰Można odwołać się tu do słynnej tezy J.P. Sartre’a, który twierdził, że antysemityzm tworzy Żydów. Por. J.P. Sartre, Rozważania o kwestii żydowskiej, przeł. J. Lisowski, Łódź 1992, s. 142.

¹¹G. Scholem, Kto jest Żydem (przemówienie wygłoszone w marcu 1970 r. na konferencji w Jerozolimie), Midrasz 10, 2006, s. 9.

¹²I. Hurwic-Nowakowska, Żydzi polscy (1945–1950). Analiza więzi społecznej, Warszawa 1996.

mi dotyczącymi liderów organizacji żydowskich z terenu Dolnego Śląska¹³. Opracowania dzieli ponad 60 lat, dzięki czemu można spróbować prześledzić przeobrażenia, jakim podlegała społeczność żydowska zarówno w okresie PRL, w czasach transformacji i w pierwszym dwudziestolecu już po niej.

Irena Hurwic-Nowakowska w ramach badań Zakładu Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego opracowała anonimową ankietę, skierowaną do osób zarejestrowanych w komitetach żydowskich, stanowiących wówczas najważniejsze organizacje żydowskie. W badaniach uwzględniono 817 ankiet nadesłanych przez ludzi reprezentujących cały przekrój społeczny ówczesnego polskiego żydostwa — Żydów religijnych, syjonistów, ludzi zasymilowanych, o podwójnej polsko-żydowskiej tożsamości oraz Polaków żydowskiego pochodzenia (jak sami się określali). Co ciekawe, znalazło się tam także pięć ankiet wypełnionych przez osoby ochrzczone pochodzenia żydowskiego¹⁴.

W swoich badaniach I. Hurwic-Nowakowska stwierdziła, że głębokie procesy społeczne, którym uległa społeczność żydowska po II wojnie światowej, stanowiły funkcję trzech głównych czynników: wyniszczenia biologicznego podczas okupacji, przeobrażeń społeczno-gospodarczo-ustrojowych w Polsce oraz powstania państwa Izrael¹⁵. Interesujące są jej wnioski dotyczące genezy tożsamości świeckiej (choć takie pojęcie nie pojawia się w jej pracy). Odwołuje się do okresu międzywojennego, kiedy to do grupy żydowskiej należał każdy, kto formalnie wyznawał religię żydowską, tzn. organizacyjnie należał do

¹³K. Gebert, H. Datner, *Życie żydowskie w Polsce: osiągnięcia, wyzwania i priorytety od upadku komunizmu*, Londyn 2011. Zarówno badania Geberta i Datner, jak i badania własne autorki skupiały się na wyselekcjonowanej grupie respondentów — liderach organizacji żydowskich (w przypadku tych pierwszych było to 12 osób, drugich — 20 osób).

¹⁴Aktów rejestracji w komitetach żydowskich nie można jednak traktować jako deklaracji tożsamościowej, ponieważ rejestrowały się tam także osoby związane z żydostwem w niewielkim stopniu — m.in. Żydzi zasymilowani; skłaniała ich do tego chęć odnalezienia rodziny oraz możliwość uzyskania pomocy materialnej. Kategoria osób pochodzenia żydowskiego, które były ochrzczone, także nie była jednolita — znajdowali się w niej zarówno ci, którzy wywodzili się ze zasymilowanych rodzin żydowskich, wyznających katolicyzm lub protestantyzm (a w świetle ustaw norymberskich zostali uznani za Żydów), jak i ci, którzy ukrywając się w czasie wojny, przybrali nową tożsamość (i pozostali przy niej w okresie powojennym) oraz dzieci żydowskie uratowane i wychowane przez rodziny katolickie i instytucje kościelne. Por. L. Hirszfeld, *Historia jednego życia*, Kraków 2011; K. Meloch, H. Szostkiewicz (red.), *Dzieci Holocaustu mówią...*, 1–4, Warszawa 1993–2012; E. Kurek, *Dzieci żydowskie w klasztorach. Udział żeńskich zgromadzeń zakonnych w akcji ratowania dzieci żydowskich w Polsce w latach 1939–1945*, Warszawa 2012.

¹⁵I. Hurwic-Nowakowska, op. cit., s. 161.

wyznaniowej gminy żydowskiej¹⁶. W związku z przymusowym charakterem gmin żydowskich całe życie — od narodzin i rejestracji w księgach właściwego wyznania do śmierci i pochówku na cmentarzu wyznaniowym — mieściło się w ramach wyznaniowych. Także Żydzi-bezwyznaniowcy w dużej części należeli do wyznaniowej gminy żydowskiej, gdyż wykluczyć z gminy mogła jedynie zmiana wyznania lub deklaracja ateizmu.

Po II wojnie światowej w Polsce nie istniały żadne formalne wyróżnienia na podstawie wyznania, co jednak nie oznaczało, że zanikło kryterium wyznaniowe określające Żyda. Jednak zdaniem Hurwic-Nowakowskiej nowy zakres i treść tego pojęcia nie mógł zostać przyjęty od razu. Potocznie Żyda utożsamiano się nadal z człowiekiem formalnie wyznającym judaizm. Jednakże w związku z przewartościowaniami, jakie były udziałem społeczności żydowskiej w czasie II wojny światowej, stosunek wielu Żydów do religii uległ zmianom, co często skutkowało negacją religii i odejściem od judaizmu. Natomiast porzucenie religii nie musiało oznaczać odejścia od żydostwa, ponieważ u wielu Żydów tożsamość religijna została zastąpiona przez tożsamość narodową. Ponadto po II wojnie światowej kultywowaniu religii żydowskiej nie sprzyjał także ustrój komunistyczny¹⁷.

Szczególny wpływ na budzenie się świadomości narodowej u Żydów miało powstanie państwa Izrael, ale zdaniem Hurwic-Nowakowskiej także poczucie krzywdy, poniżenia, buntujące się poczucie honoru i godności, kompleks okupacyjny, poczucie obcości i osamotnienia oraz poczucie rozpadu grupy żydowskiej. Co ciekawe, autorka wspomina o narodowej funkcji religii i o tym, jak ważną rolę odegrała ona w kształtowaniu się żydowskiej ideologii narodowej, nawet u Żydów niewierzących¹⁸. Warto zacytować kilka wypowiedzi Żydów biorących udział w badaniach. Lekarz z Warszawy, określający się jako niewierzący, stwierdził, że: „Religia dawniej na ulicy żydowskiej odgrywała zupełnie inną rolę niż obecnie”. Jednakże będąc człowiekiem niewierzącym, brał czynny udział w na-

¹⁶Na podstawie art. 4 Przepisów o organizacji gmin wyznaniowych żydowskich na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej z wyjątkiem województwa śląskiego z 1928 r. (Dz.U. RP z 1928 r. nr 52, poz. 500) gminę wyznaniową żydowską tworzyli „mieszkańcy Żydzi bądź jednej gminy politycznej, o ile są dość liczni, aby ponosić ciężar utrzymania instytucji i funkcjonariuszy gminnych, bądź mieszkańcy Żydzi kilku lub więcej gmin politycznych”.

¹⁷Więcej na ten temat: E. Waszkiewicz, Kongregacja Wyznania Mojżeszowego na Dolnym Śląsku na tle polityki wyznaniowej Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej w latach 1945–1968, Wrocław 1999.

¹⁸I. Hurwic-Nowakowska, op. cit., s. 59, s. 75.

bożeństwach, bo uważał to za swój obowiązek narodowy: „Ludzie zbierający się w bóżnicy czują, że należą do narodu żydowskiego”¹⁹. W podobnym tonie wypowiedział się 45-letni urzędnik z Warszawy: „Nie jestem ani wierzący, ani praktykujący. Uważam jednak, że religia żydowska posiada dużo elementów ściśle narodowych, które pomimo mojego indyferentnego stosunku do religii uważam za pozytywne dla zachowania odrębności narodowej Żydów”²⁰. Warto przytoczyć także inne wypowiedzi. 39-letni robotnik z Warszawy stwierdził: „Wierzę i szanuję tradycję żydowską i wyznaję święta jako uwieńczenie tradycji, a wierzę nie w Boga, lecz w dobrych ludzi”, a 27-letni kupiec tak określił swój stosunek do religii: „Bezwyznaniowy. Uważam, że niektóre tradycje żydowskie, nawet ściśle związane z religią, powinny pozostać, ale jako tradycje narodowe, a nie religijne”. Najciekawsza jednak wydaje się wypowiedź 19-letniego krawca z Kalisza: „Nie umiem połączyć fizyki z religią, zostawiam to teologom. Szanuję święta narodowe, jak Pesach, Purim, Chanuka”²¹.

Hurwic-Nowakowska twierdziła, że ta pozytywna postawa wobec religii, którą spotykało się nawet u ateistów, związana była z pojmowaniem religii jako żydowskiej tradycji narodowej. Jej przejawem był fakt, że zarówno Żydzi niewierzący, jak i zasymilowani pojawiali się na uroczystych nabożeństwach w wigilię Jom Kipur. Ponadto u Żydów, którzy odeszli od żydostwa, często ujawniał się emocjonalny stosunek do żydowskich świąt i tradycji. Jak stwierdził 50-letni krawiec z Łodzi: „Jestem bezwyznaniowy. Jedynie tradycje pociągają mnie. Dają mi one wspomnienia z zebrań rodzinnych, a tym samym rodziny, którą straciłem”²². Formowaniu się świadomości narodowej sprzyjały nie tylko święta religijne i narodowe, ale także obchody kolejnych rocznic wybuchu powstania w getcie warszawskim, czy stawianie pomników jego bohaterom.

Zupełnie inną kategorię społeczności żydowskiej w Polsce stanowili Żydzi zasymilowani. Jednakże ich poczucie się do żydowskości było bardzo często związane ze stosunkiem otoczenia (a przede wszystkim z jego antysemityzmem), a nie z przynależnością do żydowskiego systemu religijnego czy kulturowego. Tożsamość tej kategorii Żydów była problemem złożonym. Naj-

¹⁹Ibidem, s. 75–76.

²⁰Ibidem, s. 77.

²¹Ibidem. Warto zauważyć, że narodowy charakter świąt (z marginalizacją lub całkowitą eliminacją ich religijnego aspektu) był przez długie lata praktykowany przez Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Żydów w Polsce.

²²Ibidem, s. 76–77.

częściej byli to ludzie z pogranicza, o poczuciu podwójnej tożsamości polsko-żydowskiej, którzy jednakże zawsze mieli silne poczucie odrębności. Żydowska tożsamość została im narzucona na mocy ustaw norymberskich — bez względu na to, jaka była ich samoidentyfikacja. Po II wojnie światowej doszedł dodatkowy czynnik determinujący ich tożsamość w postaci Holokaustu, który stał się także ich udziałem. W tym okresie u części zasymilowanych Żydów można było zaobserwować swoiste poczucie łączności z prześladowaną wspólnotą żydowską (które czasami skutkowało nawet powrotem do żydostwa). Jednak z drugiej strony widoczne były postawy związane z zacieraniem śladów pochodzenia, a nawet ekstremalnym programem asymilatorskim — m.in. u ludzi, którzy pozostali „na aryjskich papierach” i zerwali wszelkie więzi z żydostwem²³. I. Hurwic-Nowakowska opisywała przypadek 53-letniej urzędniczki, która poczuwała się do narodowości polskiej, Polskę uważała za swoją ojczyznę, nie znała języka żydowskiego, była zwolenniczką asymilacji Żydów, a koncepcję państwa żydowskiego uważała „za utopię”. Zachowanie odrębności narodowej i kulturalnej Żydów w Polsce „uważała za niekorzystne dla Żydów”, „w ogóle nie czuła łączności z Żydami” i zamierzała pozostać w Polsce. Inny przypadek to ożeniony z chrześcijanką oficer-komunista, który poczuwał się do narodowości polskiej, Polskę uważał za swoją ojczyznę, myślał i mówił po polsku, „nie znał zupełnie” języka żydowskiego i był zwolennikiem asymilacji Żydów, którego „oprócz przeżytych nieszczęść nic z narodem żydowskim nie łączy”. On także zamierzał pozostać w Polsce. Charakterystyczna była również wypowiedź 32-letniego technika z Łodzi, który pisał, że poczuwa się do narodowości polskiej, ale „podaje jednak zawsze w rubryce narodowość żydowską, gdyż i tak mnie za Żyda uważają”²⁴.

Zdaniem Hurwic-Nowakowskiej proces asymilacji Żydów polskich polegał nie na przejmowaniu pojedynczych elementów kulturowych, ale na asymilowaniu całego systemu, który zburzył tradycyjny system żydowski. Jednakże po II wojnie światowej poza inteligencją żydowską, w znacznym stopniu zasymilowaną jeszcze w okresie przedwojennym, asymilacji ulegali żydowscy robotnicy i rzemieślnicy, co było zjawiskiem nowym²⁵.

Ostatnią grupę „świeckich” Żydów, których wyodrębniła Hurwic-Nowakowska, stanowili ci, którzy należeli do tej kategorii tylko dlatego, że otoczenie

²³Więcej na ten temat: M. Melchior, Zagłada a tożsamość, op. cit.

²⁴I. Hurwic-Nowakowska, op. cit., s. 21–22.

²⁵Ibidem, s. 116.

ich za Żydów uważało. Kryterium żydowskości stawała się wówczas opinia społeczna. Autorka nazwała je fikcyjnym kryterium żydowskości, a kategorię ludzi, których obejmowała — Polakami żydowskiego pochodzenia. W ich świadomości rzeczywistym kryterium było naturalne kryterium narodowe²⁶.

Z pojęciem asymilacji Hurwic-Nowakowska wiązała także zmiany obyczajowe, jakie zachodziły w społeczności żydowskiej. Za jedną z ich przyczyn, a jednocześnie za jedno z najważniejszych zjawisk w procesie asymilacji, uważała małżeństwa mieszane, które po II wojnie światowej były powszechne. Dzieci urodzone z takich związków miały mniejsze szanse zachowania tożsamości żydowskiej. Ponadto w większości rodzin mieszanych już wtedy obserwowano się radykalny zanik żydowskich wzorców kulturowych. W ten sposób społeczność żydowska w Polsce przestała być grupą endogeniczną, w przeciwieństwie do stanu przedwojennego²⁷. Charakterystyczna jest tu wypowiedź jednego z badanych, starego blacharza z Dzierżoniowa: „Żeby mój ojciec zobaczył teraz swojego wnuka, który nosi jego imię, a właściwie go nie nosi, bo ja go nazwałem Icchak, tak jak nazywał się mój ojciec, a jego dziadek, ale jemu nie wypada, on się nazywa pan Ignacy; żeby ten dziadek zobaczył swego wnuka, dla którego ani sobota nic nie znaczy, ani cała nasza święta religia, to by się w grobie przekreślił. Po mojej śmierci nie będzie nawet nikogo, kto by zmówił po mnie kadysz. Skończyło się całe żydostwo. Moja wnuczka już się nazywa Irena, jak gdyby jej babka Lea była jej niegodna”²⁸.

Na uwagę zasługują wnioski I. Hurwic-Nowakowskiej, a przede wszystkim pewne diagnozy dotyczące przyszłości społeczności żydowskiej w Polsce. Wiele z nich wytrzymało próbę czasu i do dziś nie straciło na aktualności. Przede wszystkim już wówczas autorka stwierdziła, że w Polsce zanikła żydowska kultura tradycyjna. Jej zdaniem grupa żydowska ulegała rozkładowi, a ta o tendencjach rozwojowych była nikła. Wśród Żydów w Polsce dostrzegała wówczas dominację dwóch różnokierunkowych tendencji — asymilatorskiej i emigracyjnej. Natomiast Żydzi związani z religią, tradycją, z kulturą żydowską, nastawieni na pozostanie w Polsce, byli nieliczni. W przypadku Polaków

²⁶Ibidem, s. 22–23.

²⁷Ibidem, s. 114–115. Jak duże niebezpieczeństwo upatrywano w małżeństwach mieszanych może świadczyć fakt, że zjawisko to uważano — wraz ze słabnącą religijnością i coraz silniejszą asymilacją — za prowadzące do „łagodnego holokaustu” — katastrofy demograficznej, której skutkiem miałby być „świat bez Żydów” (Cynthia Ozick). Por. R. Szuchta, P. Trojański, Holocaust — zrozumieć dlaczego, Warszawa 2006, s. 278.

²⁸I. Hurwic-Nowakowska, op. cit., s. 117.

żydowskiego pochodzenia to antysemityzm był tym czynnikiem, który wpływał na umocnienie ich żydowskiej tożsamości²⁹.

Co ciekawe, wnioski te I. Hurwic-Nowakowska podtrzymała w 1996 r., pisząc wstęp do pierwszego drukowanego wydania swojej książki. Dodatkowo podkreśliła fakt, że: „dziś w Polsce Żydów nie ma. Miniaturowa i stale zmniejszająca się liczba społeczności żydowskiej, terenowo rozproszonej wśród blisko 40 milionów obywateli Polski, ulega naturalnemu procesowi asymilacji”³⁰. Ta pesymistyczna diagnoza została postawiona w momencie niezwykle ważnym dla społeczności żydowskiej w Polsce, kiedy ulegała ona licznym przeobrażeniom. Od dekady można było zaobserwować wiele pozytywnych zmian związanych z reaktywacją życia religijnego i aktywizacją tzw. drugiego pokolenia polskich Żydów. Była to grupa młodych ludzi, urodzonych po II wojnie światowej, wywodzących się często z małżeństw mieszanych, którzy chcieli budować lub pogłębiać swoją tożsamość żydowską, ale niekoniecznie w strukturach działających wówczas organizacji. Jeżeli posiadali tożsamość żydowską, to była to tożsamość świecka z elementami kultury i tradycji, ale ukształtowana w dużej mierze przez Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Żydów w Polsce (zwane dalej TSKŻ) — organizację, która przez cały okres PRL, pomimo upolitycznienia i programowej antyreligijności, kultywowała żydowskie tradycje narodowe i kulturę jidysz.

ŚRODOWISKA ŚWIECKICH ŻYDÓW W POLSCE PO 1989 ROKU

Przez cały okres PRL najważniejszą żydowską organizacją był TSKŻ. Założony w 1950 r. w miejsce zlikwidowanego Centralnego Komitetu Żydów Polskich i Żydowskiego Towarzystwa Kultury został utworzony w określonych realiach społeczno-politycznych. Trafnie określili profil jego działalności K. Gebert i H. Datner, którzy stwierdzili, że „Dumnie jidyszystyczny i wojowniczo antyreligijny, TSKŻ łączył oportunistyczne stosowanie się do żądań państwa z kultywacją autentycznej przedwojennej tradycji żydowskiego radykalizmu i jidyszyzmu”³¹.

²⁹Ibidem, s. XXVI, 163–164.

³⁰Ibidem, s. XXIV.

³¹K. Gebert, H. Datner, op. cit., s. 7. Więcej na temat działalności TSKŻ: G. Berendt, *Życie żydowskie w Polsce w latach 1950–1956. Z dziejów Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego Ży-*

Po transformacji ustrojowej „świecki judaizm” w Polsce propagowany przez TSKŻ zaczynał przeżywać pewnego rodzaju kryzys. Po pierwotnym entuzjazmie związanym z pojawieniem się w części lokalnych oddziałów tej organizacji grup młodych ludzi z drugiego pokolenia polskich Żydów, środowisko to nie zostało zagospodarowane w sposób dostateczny. Ponadto pojawiły się nowe organizacje żydowskie (z Fundacją Ronalda Laudera na czele), które proponowały inne, atrakcyjniejsze formy pogłębiania tożsamości żydowskiej³². Jednakże koncepcja żydowskości propagowana przez Fundację Laudera nie opierała się na kryteriach etnicznych czy kulturowych, ale na religijnych. Dlatego też nie wszyscy młodzi Żydzi byli w stanie odnaleźć się w jej strukturach, co nie wynikało bynajmniej z ich niechęci do religii, ale braku jakiegokolwiek tradycji religijnej. Jak ujęła to jedna z respondentek, uwzględniona w raporcie K. Geberta i H. Datner, opisując swój początkowy entuzjazm i późniejsze wątpliwości co do tego nowego fenomenu judaizmu religijnego: „Zdałam sobie sprawę, że w ferworze studiowania judaizmu i jego wymiaru religijnego zaniedbałam co nieco jego aspekt świecki, a przez to sama przyczyniłam się do nieco jednostronnego postrzegania Żydów we współczesnej Polsce. Teraz bardziej myślę o pokazywaniu, że judaizm jest różnorodny. Że to jest kultura, cywilizacja, która nie jest ograniczona jedynie do prądów ortodoksyjnych. Jeśli będziemy się trzymać ortodoksyjności, ludzie zaczną odpywać z Polski [tj. emigrować], bo będą się obawiać, bo to [pozostanie w kraju] będzie dla nich trudne. I stracimy tych nielicznych, których jeszcze mamy. Ale w latach 90. wydawało mi się, że świecki judaizm wyczerpał w Polsce swój potencjał, i że został skompromitowany w wyniku doświadczeń komunistycznych”³³.

Z faktu tej „ekspansji” religii żydowskiej i utraty znaczenia przez świecką koncepcję żydowskości nie byli także zadowoleni starsi Żydzi, skupieni wokół TSKŻ i organizacji kombatanckich, którzy w okresie komunizmu zachowali

dów w Polsce, Gdańsk 2008; eadem, *Żydzi (do 1989 roku)*, [w:] S. Dudra, B. Nitschke (red.), *Stowarzyszenia mniejszości narodowych, etnicznych i postulowanych w Polsce po II wojnie światowej*, Kraków 2013, s. 171–209.

³²Fundacja Ronalda S. Laudera — żydowska organizacja założona w 1987 r. przez amerykańskiego filantropa — Ronalda Laudera; jej głównym zadaniem było wspieranie odrodzenia życia żydowskiego w krajach europejskich poprzez edukację; fundacja zakładała żydowskie szkoły, przedszkola, kluby, wspierała finansowo gminy i organizacje żydowskie. Więcej na temat organizacji żydowskich działających w Polsce po 1989 r.: T. Włodarczyk, *Żydzi (po 1989 roku)*, [w:] S. Dudra, B. Nitschke (red.), op. cit., s. 210–241.

³³K. Gebert, H. Datner, op. cit., s. 16.

swoją świecką tożsamość. Dla nich nowe formy religijności (ortodoksyjnej) oraz pojawienie się w synagogach i gminach „nowych Żydów” i konwertytów było trudne do zaakceptowania³⁴. Z czasem sami liderzy organizacji żydowskich zaczęli dostrzegać pułapkę, jaka wiązała się w koncentrowaniu na promowaniu tylko tej jednej formy żydowskości: „Próba stworzenia silnej społeczności żydowskiej w Polsce nie skończyła się wielkim powodzeniem. To nie znaczy, że nie będziemy mieli religijnych Żydów, ale prawda jest taka, że większość ludzi, którzy wybrali religijność, opuściła Polskę albo zrezygnowała z życia religijnego i jego formy ortodoksyjnej, bo nie byliśmy w stanie tego zorganizować. Jest za mało ludzi, którzy chcą obchodzić szabat. Są problemy z koszernym jedzeniem. Są kłopoty ze znalezieniem żydowskiego partnera w Polsce. Jest wielki problem z wychowywaniem dzieci i ze szkołą”³⁵.

Pisząc o Żydach „świeckich” w Polsce, należy także wspomnieć o pewnej ważnej, choć niewielkiej grupie tzw. drugiego pokolenia, która przyczyniła się do aktywizacji inteligenckich środowisk młodych Żydów. Wywodzili się w dużej mierze z potomków zasymilowanej komunistycznej inteligencji. Oni to już pod koniec lat 70. XX w. próbowali odtworzyć namiastkę życia żydowskiego, działając poza oficjalnymi strukturami tolerowanymi przez państwo komunistyczne. W tym celu założyli nieoficjalną organizację — Żydowski Uniwersytet Latający (ŻUL), w ramach której organizowali spotkania w prywatnych mieszkaniach, gdzie uczestnicy dyskutowali o różnych kwestiach żydowskich. Wielu z nich jako sposób odzyskania swojej żydowskiej tożsamości wybrało drogę religijną, ale wśród nich byli także trockiści i syjoniści. Uniwersytet w znacznym stopniu przyczynił się do odnowy życia żydowskiego po 1989 r., a spośród jego założycieli wywodzi się wielu obecnych liderów społeczności żydowskiej w Polsce (m.in. Konstanty Gebert i Stanisław Krajewski)³⁶.

Warto zacytować wnioski, które nasunęły się autorom badań, a świadczą o dostrzeganiu potrzeb tej grupy społeczności żydowskiej, która kultywuje formę tożsamości świeckiej: „Umacnianie gminy jest równie ważne, jak programy wspierające, skierowane do tych Żydów, których stopień identyfikacji z żydo-

³⁴Ibidem.

³⁵Ibidem.

³⁶Ibidem, s. 8; A. Górski, Odkopane korzenie. Coraz więcej osób w Polsce przechodzi na judaizm, Wprost 2, 2008, <http://www.wprost.pl/ar/120949/Odkopane-korzenie/?pg=2>; dostęp w dn. 1 III 2013.

stwem może wydawać się niewielki lub marginalny³⁷. Zostało także docenione znaczenie kultury i edukacji żydowskiej jako silnych czynników identyfikacji dla części środowiska żydowskiego (zwłaszcza dla młodszego pokolenia). Autorzy sugerują również uwzględnianie różnych sposobów wyrażania i kultywowania żydowskości, które mogą odbiegać od tego, co można by uznać za wzorzec³⁸.

BADANIA WŁASNE DOLNOŚLĄSKIEJ SPOŁECZNOŚCI ŻYDOWSKIEJ

W latach 2011–2012, w ramach projektu realizowanego dla Ośrodka „Pamięć i Przyszłość” we Wrocławiu „Życie żydowskie na Dolnym Śląsku w latach 1945–1997”, przeprowadzono 20 wywiadów z liderami organizacji żydowskich z terenu Dolnego Śląska³⁹. Wśród nich znaleźli się zarówno działacze gminy wyznaniowej żydowskiej, TSKŻ, czy innych organizacji żydowskich (m.in. Stowarzyszenia „Dzieci Holocaustu”⁴⁰), obecnie zamieszkali na terenie Wrocławia, Wałbrzycha, Legnicy i Nowej Soli. Reprezentowali różne pokolenia polskich Żydów — urodzonych przed II wojną światową na terenie Polski centralnej i na Kresach Wschodnich, urodzonych w czasie wojny w ZSRR (najczęściej na Syberii) oraz po wojnie — w drugiej połowie lat 40. lub w latach 50. już na Dolnym Śląsku (poza jednym przypadkiem osoby, która przyjechała do Polski z ZSRR w 1957 r., w ramach tzw. drugiej fali repatriacji). Rozmówcy pochodzili z pełnych rodzin żydowskich, gdzie obydwój rodzice byli Żydami, lub z rodzin mieszanych, gdzie ojciec lub matka byli Żydem, a drugie z rodzi-

³⁷K. Gebert, H. Datner, op. cit., s. 34.

³⁸Ibidem, s. 35.

³⁹Kryterium doboru respondentów stanowił fakt pełnienia funkcji członka zarządu w organizacjach żydowskich na Dolnym Śląsku w przeszłości lub w momencie przeprowadzania wywiadu. Pod pojęciem organizacji żydowskiej rozumiano zarówno związek wyznaniowy (czyli gminę wyznaniową żydowską), jak i organizacje świeckie, w tym także organizacje pozarządowe (stowarzyszenia i fundacje) powstałe po 1989 roku.

⁴⁰Stowarzyszenie „Dzieci Holocaustu” skupia osoby ocalone z Zagłady, które ze względu na żydowskie pochodzenie były skazane przez okupanta hitlerowskiego na eksterminację i z tego powodu przebywały w gettach, obozach koncentracyjnych, obozach zagłady lub zmuszone były do ukrywania swojej tożsamości; strona internetowa organizacji, <http://www.dzieciholocaustu.org.pl/szabl.php>, dostęp w dn. 1 III 2013.

ców — Polakiem, Rosjaninem, Ukraińcem lub Niemcem⁴¹. Posiadali różny stopień identyfikacji z żydostwem, choć jedynie dwoje z nich określiło się jako Żydzi religijni, a dwoje innych — jako osoby narodowości żydowskiej. Większość była członkami zarówno gmin wyznaniowych żydowskich jak i TSKŻ, a niektórzy dodatkowo — Stowarzyszenia „Dzieci Holocaustu”. Pojedyncze osoby posiadały członkostwo tylko w jednej organizacji — w tym jedna osoba o światopoglądzie ateistycznym — jedynie w TSKŻ, a były lider religijny Gminy Wyznaniowej Żydowskiej we Wrocławiu — jedynie gminy. Wyjątek stanowiła osoba, która niedawno odkryła swoją żydowską tożsamość, będąca wyłącznie członkiem Stowarzyszenia „Dzieci Holocaustu”. Wśród rozmówców znaleźli się dwaj mężczyźni o silnej narodowej identyfikacji żydowskiej, którzy określili się jako syjoniści, w tym jeden jako syjonista-rewizjonista (narodowość żydowską podali także w obu Narodowych Spisach Powszechnych). W tej grupie znaleźli się także ludzie o tożsamości złożonej: żydowsko-ukraińsko-polskiej, żydowsko-rosyjsko-polskiej, czy nawet żydowsko-niemiecko-polskiej, choć ich stopień identyfikacji z poszczególnymi kulturami był bardzo różny. Wszystkich łączył fakt, że żyli w małżeństwach mieszanych (część sama wychowała się w takich rodzinach), a ich dzieci i wnuki — choć miały pełną świadomość pochodzenia rodziców i dziadków — najczęściej nie odczuwały żadnych związków ze społecznością żydowską. Choć dzieci kilkorga z nich były członkami gmin wyznaniowych żydowskich, nie uczestniczyły w instytucjonalnym życiu żydowskim. Wyjątek stanowił syn jednego z liderów dolnośląskiej społeczności żydowskiej — osoby o silnej identyfikacji narodowej, ale otwarcie określającej się jako agnostyk — który w wieku dorosłym podjął decyzję o wyborze religijnej tożsamości żydowskiej. Ten pochodzący z rodziny mieszanej mężczyzna, wychowany przez nieżydowską matkę w duchu religii katolickiej, w świetle halachy nie mógł zostać uznany za Żyda. Do zaliczenia go w poczet religijnych Żydów niezbędna była konwersja, poprzedzona obrzezaniem.

Z punktu widzenia niniejszego artykułu najistotniejsza wydaje się jednakże próba przanalizowania, jakie czynniki wpłynęły na ukształtowanie się świeckiej

⁴¹Do 1997 r. członkiem gminy wyznaniowej żydowskiej (a wcześniej kongregacji wyznania mojżeszowego) mógł zostać jedynie Żyd halachiczny (tzn. posiadający żydowską matkę); wykluczało to dużą grupę osób, utożsamiających się z żydostwem, a będących potomkami żydowskich ojców. Por. A. Grabski, A. Stankowski, *Życie religijne społeczności żydowskiej*, [w:] F. Tych, M. Adamczyk-Garbowska (red.), *Następstwa zagłady Żydów. Polska 1944–2010*, Lublin 2011, s. 238–239.

tożsamości żydowskiej rozmówców i co wpłynęło na marginalizację lub negację jej aspektu religijnego.

Jedna z najstarszych rozmówczyń urodziła się w Łodzi w 1931 r. Jej rodzice — trudniący się krawiectwem — pochodzili z niewielkich miejscowości i wychowali się w tradycyjnych, religijnych rodzinach. Po przyjeździe do Łodzi obydwójce związali się z ruchem komunistycznym. Respondentka tak opisała zmiany, jakie zachodziły w świadomości polskich Żydów na przykładzie środowiska jej rodziców: „To było całkowite odejście od religii. Inteligencja odchodziła i dzieciom nie mówiła nawet [o żydostwie]. Oni nie chcieli być prześladowani. Nie chcieli być inni. Nikt nie chce być inny. Każdy chce być taki sam jak reszta”⁴². Ta sekularyzacja, która stała się udziałem części polskich Żydów jeszcze przed II wojną światową, spotykała się z dużą krytyką środowisk ortodoksyjnych, dla których porzucenie judaizmu było jednoznaczne z wyparciem się żydostwa. W przypadku matki rozmówczyni rodzina nie wyparła się swojej córki pomimo odstępstwa od religii, ale przez swojego ojca nie była już traktowana jako Żydówka. Tak zostały przez nią opisane wizyty u dziadków: „Po śmierci ojca to myśmy często jeździły z mamą do Krośniewic, do dziadków. Wiem, że mama musiała brać ze sobą garnki, łyżki, talerze. Dziadek nie chciał, żebyśmy korzystały z ich naczyń, bo myśmy były trefne”⁴³. Wojnę przeżyła z matką, ukrywając się „na aryjskich papierach” w Warszawie, wówczas w jednym z kościołów przyjęła chrzest i pierwszą komunię świętą, co jednakże nie miało dla niej żadnego znaczenia religijnego: „Nie miałam wątpliwości, bo byłam niereligijna. Mnie było wszystko jedno. Wiedziałam, że muszę robić to, co wszyscy, bo mam przeżyć! Wiedziałam, że chcą mnie zabić. Ale ja się nie zastanawiałam. Dzieci się nie zastanawiają. Mnie to nie przeszkadzało. Dzieciom jest wszystko jedno. Mają swój świat. Żadnych problemów z tym nie miałam. Jestem zupełnie nie z takiej rodziny”⁴⁴. Po wojnie wraz z matką nie powróciły do żydowskiej tożsamości, zachowując przybrane imiona i nazwisko. Matka zerwała wszelkie więzi ze środowiskiem żydowskim, starając się wychować córkę na Polkę. Rozmówczyni o żydowskim pochodzeniu musiała przypomnieć sobie w 1968 r., kiedy to jej mąż — zawodowy oficer Wojska Polskiego — został zmuszony do wcześniejszego przejścia w stan spoczynku z powodu żony Żydówki. Kontakt ze środowiskiem żydowskim nawiązała po 1989 r., kiedy to została

⁴²Wywiad z K.N.

⁴³Ibidem.

⁴⁴Ibidem.

członkiem gminy żydowskiej, TSKŻ, a potem założycielką lokalnego oddziału Stowarzyszenia „Dzieci Holocaustu”. Na pytanie o tożsamość początkowo odpowiedziała, że jest Polką żydowskiego pochodzenia, ale po kilku godzinach od zakończeniu wywiadu poprosiła o zmianę kategorii na polską Żydówkę, którą się czuje obecnie⁴⁵.

Inny z rozmówców urodził się w 1946 r. w rodzinie żydowsko-niemieckiej. Ojciec pochodził z okolic Jedwabnego, a dziewięciu członków jego najbliższej rodziny zostało zamordowanych podczas pogromu w Jedwabnem w 1941 r., matka wywodziła się z niemieckiej rodziny osiadłej od pokoleń na Dolnym Śląsku. Choć jeden z dziadków matki był niemieckim Żydem, ona sama była już ewangeliczką w drugim pokoleniu. Tak opisał własną tożsamość: „Ojciec — żeby było ciekawiej — pochodził z bardzo religijnej rodziny, ale ja zostałem wychowany, co uważam za duży plus, lewicowo. Powiedzmy, że nie jako ateista, ale z dużym dystansem do kościoła. Każdego. I to sobie bardzo cenię w domu, bo ja mam dzisiaj całkiem inną opcję spojrzenia na świat. Bo wielu katolików dlatego jest katolikami, bo tak z domu wyniosło, prawda? Ślub kościelny, chrzciny i tak dalej. A ja wyniosłem z domu nie wrogość do kościoła — żebyśmy się dobrze zrozumieli. I jestem w ogóle przeciwnikiem czegoś takiego”⁴⁶. Respondent od końca lat 80. XX w. był aktywnym członkiem TSKŻ, pełniąc funkcje przewodniczącego oddziału wrocławskiego i wiceprzewodniczącego Zarządu Głównego tej organizacji. Członkiem żadnej niemieckiej organizacji nigdy nie został, podobnie jak gminy wyznaniowej żydowskiej, a do tej drugiej miał bardzo krytyczny stosunek: „Jak byłem w TSKŻ-cie, nie bałem się mówić, że nie powinno być w ogóle dwóch żydowskich organizacji — gminy wyznaniowej i TSKŻ-u. Bo uważam — na ten temat parę dyskusji ostrych m.in. z rabinem Schudrichem [Naczelnym Rabinem RP — Michaelem Schudrichem — dop. T.W.] było — że wyznanie judaizm nie równa się Żyd. Tak jak katolik nie równa się Polak. Ja jestem tego klasycznym przykładem — że jestem z pochodzenia Żydem. Ale do gminy żydowskiej przychodzą — ja to powiem ostro — goje, którzy się obrzezają i oni mają większe prawdopodobieństwo tożsamości żydowskiej niż ja. [...] I dla mnie parodią jest coś takiego, że przychodzą ludzie z zewnątrz, niemający żadnego etnicznego pochodzenia, zrobią jakiś kursik, obrzezają się i są Żydami. Taki człowiek może być wyznawcą judaizmu, ale

⁴⁵Ibidem.

⁴⁶Wywiad z Z.Z.

Żydem nie! Może być Polakiem wyznającym judaizm — takie coś może być. Ale równości między tym nie ma⁴⁷.

U pozostałych rozmówców pochodzących z rodzin mieszanych, gdzie drugie z rodziców było Ukraińcem lub Rosjaninem, także dominował element tożsamości żydowskiej (bez względu na to, które z rodziców było Żydem). Skrajnym przypadkiem była jedna z rozmówczyń pochodząca z rodziny ukraińsko-żydowskiej, której matka przez całe życie oficjalnie ukrywała tożsamość żydowską, w swoim przekonaniu chroniąc córkę, choć równocześnie dbała o rozbudzenie jej zainteresowań intelektualnych w dziedzinie historii i kultury żydowskiej. Tak to opisywała rozmówczyni: „Całe życie mama mi coś podrzucała albo coś czytała. I ja dosyć dużo wiedziałam o zwyczajach i tradycjach [żydowskich — dop. T.W.]. Trudne to czasami do zapamiętania. Trochę byłam *au courant* w tych sprawach. Mnie interesuje i zawsze interesowało właściwie środowisko intelektualne, ale zwyczaje religijne nie. Mniej — tyle tylko, żeby wiedzieć i żeby być zorientowanym. Bo przez lata studiów okazało się, że o niektórych wiedziałam, o niektórych nie wiedziałam [że są Żydami]. Że jakoś mimo wszystko — nie wiem, czy to zew krwi — ciągnęło mnie do tych ludzi, a nie do innych⁴⁸. Po śmierci rodziców osoba ta stała się członkiem Stowarzyszenia „Dzieci Holocaustu” i z czasem zaczęła coraz aktywniej włączać się w kulturalne życie społeczności żydowskiej. Choć z pewnością w jej przypadku trudno mówić o tożsamości żydowskiej, można zaryzykować tezę o jakiejś formie identyfikacji z żydostwem. Na pytanie o to, jakie znaczenie miał dla niej fakt, że jej matka była Żydówką, odpowiedziała: „Dla mnie to jest po prostu normalne. Teraz, kiedy już mogę, nie wypieram się tego i nie zarzekam się tego. Dla mnie to jest zupełnie normalne. Niestety tak jest w tym kraju, że o normalnych rzeczach nie można mówić normalnie. I dlatego czasem trzeba trzymać język za zębami, żeby za dużo nie powiedzieć. Ale już teraz, kiedy nie pracuję i już nie jest to tak bardzo istotne, to mi to zupełnie nie przeszkadza i mogę mówić o tym oficjalnie⁴⁹”.

Warto zauważyć, że nawet wychowanie w pełnej rodzinie żydowskiej, kultuwującej tradycje i praktykującej judaizm (co po 1968 roku nie było częste), nie gwarantowało u dzieci zachowania tożsamości religijnej. Jeden z rozmówców, wywodzący się z takiej właśnie rodziny, stwierdził, opisując postawy młodych

⁴⁷Ibidem.

⁴⁸Wywiad z O.D.

⁴⁹Ibidem.

Żydów urodzonych po wojnie: „My po prostu byliśmy Żydami i niepotrzebna nam była do tego religia”⁵⁰. Jednakże po 1989 r. on sam został jednym z liderów Gminy Wyznaniowej Żydowskiej we Wrocławiu, wiążąc się z nią zawodowo na długie lata.

Pozostali z rozmówców pochodzący z pełnych rodzin żydowskich nie zostali wychowani w duchu religijnym, choć wielu z nich wspomina o silnych religijnych tradycjach rodzinnych. Tak było w przypadku jednego z nich, którego ojciec odebrał tradycyjne religijne wychowanie w niewielkim sztetlu na Kresach Wschodnich, a dziadek należał do chasydów związanych z dworem cadyka z Czortkowa. W tym przypadku na odejście ojca od religii zdaniem respondenta miał wpływ z jednej strony Holokaust, w wyniku którego stracił większość swojej rodziny (w tym żonę z kilkuletnim synkiem), a z drugiej — słabość żydowskiego środowiska religijnego w nowym miejscu zamieszkania (brak domu modlitwy). Przekaznikiem tradycji religijnych nie stała się także matka, która już przed wojną rozluźniła więzi z religią, co zostało pogłębione w czasie pobytu w Auschwitz. Powojenny dom, w którym wychował się respondent, kultywował tradycje żydowskie w bardzo ograniczonej formie. Nie zmieniło to faktu, że rodzice przekazali obu synom silną identyfikację żydowską, pogłębioną aktywnym udziałem od wczesnego dzieciństwa w TSKŻ-cie, koloniach żydowskich i innych formach żydowskiego życia instytucjonalnego⁵¹.

Podobnie został wychowany jeden z liderów wrocławskiego TSKŻ-u, dla którego jednak tradycja religijna, choć mu obca, stanowi integralną część żydowskiej tożsamości, wobec której czuje się zobowiązany: „Ja akurat nie byłem, nie jestem i nie będę religijny. Szanuję tradycję, ale jestem z domu ateistycznego. W synagodze się pojawiają, a to chociażby dlatego, że mam przyjaciół, którzy tam chodzą. I choćby z ich strony mam naciski, że brakuje dziesięciu⁵². To idę jako ten dziesiąty! I wcale nie jestem zachwycony, że tam idę. Kiedy siedzą — to i ja siedzę, kiedy oni wstają, to ja stoję. Bo ja mam trochę inne zdanie i zawsze uważałem — do dzisiaj tak uważam — że nie Bóg stworzył ludzi, tylko ludzie wymyślili Boga. Bo każdy chwali swojego Boga”⁵³. Co ciekawe, także on, będący halachicznym Żydem i pochodzący z rodziny o silnej tożsamości żydowskiej,

⁵⁰Wywiad z A.K.

⁵¹Wywiad z I.E.

⁵²Minjan — dziesięciu Żydów płci męskiej powyżej 13. roku życia, koniecznych do odprawiania nabożeństw publicznych i do czytania Tory.

⁵³Wywiad z M.M.

obawia się marginalizowania Żydów niereligijnych: „Ja widzę nieróżowo tę przyszłość, bo coraz więcej odbywa się tych konwersji. Tak, że w przyszłości będzie więcej tych konwertytów. Choć według Tory tym konwertytą trzeba się zająć i zaopiekować, bo on jest bardziej Żydem niż ten, co był halachiczny! [...] U mężczyzn jest zwyczaj obrzezania. Jak się dowiaduję, że ten nieobrzezany Żyd halachiczny jest gorszy od tego obrzezanego konwertyty... Że konwertyta jest prawdziwym Żydem, a ten, który jest nieobrzezany — nie jest prawdziwym Żydem... Dlatego ja to traktuję trochę jak mały cyrk”⁵⁴.

Jak już wspomniano, wszyscy rozmówcy żyją obecnie w małżeństwach mieszanych. Ich polskich współmałżonków cechował zróżnicowany stosunek do kwestii religijnych — wśród nich znajdowali się zarówno ateści (zawodowy oficer WP), jak i zaangażowani katolicy (najczęściej kobiety)⁵⁵. Większość z nich już we wczesnej młodości miała świadomość konsekwencji życia w mieszanych związkach, bo albo sami tego doświadczyli we własnych rodzinach, albo obserwowali to w bliskim otoczeniu. Co ciekawe, wielu z nich, a zwłaszcza osoby pochodzące z pełnych rodzin żydowskich, odczuwało pewnego rodzaju presję ze strony rodziców na znalezienie partnera Żyda. Na Dolnym Śląsku do końca lat 60. XX w. sprzyjała temu stosunkowo jeszcze liczna społeczność żydowska, a także integracja środowiska młodzieżowego (m.in. dzięki koloniom i obozom organizowanym przez TSKŻ), następnie zaś studia we Wrocławiu, na które decydowali się prawie wszyscy młodzi Żydzi. Jednak małżeństwa mieszane, czasami zawierane przy dezaprobatie żydowskich rodziców, stały się udziałem wszystkich rozmówców. Tak ich konsekwencje oceniła jedna z respondentek: „Bo powiem pani szczerze — teraz patrząc z perspektywy czasu. Oczywiście mam bardzo udane małżeństwo — wszystko jest super, mam czwórkę wnuków. Ale oni są wszyscy gojami... Mój syn, gdyby się ożenił z chociaż jedną Żydówką... [...] Ale to też już nie ma takiego znaczenia. Po prostu nie ma Żydów. Przez to stracili. Jak ja mam czwórkę wnuków — jakby to były żydowskie dzieci, to już czwórka nowych. Nowe pokolenie! A tak to nie ma! Koniec. Już się skończyło. Przez jedną osobę, która odchodzi. Przez jedną osobę! A po tych

⁵⁴Ibidem.

⁵⁵Dla praktykującego katolika konsekwencją małżeństwa z Żydem była także rezygnacja ze ślubu kościelnego, co automatycznie wykluczało go z uczestnictwa w pełnym życiu sakramentalnym. Żaden z uczestników badania nie skorzystał z możliwości przewidzianej przez Kościół katolicki po Soborze Watykańskim II zawarcia tzw. małżeństwa mieszanego (związanego z dyspensą od formy kanonicznej, jeżeli jedna osoba była akatolicka lub nieochrzczona), choć kilkoro z nich wiedziało o takiej możliwości.

pokoleniach naród by się rozpląnął. A jednak w żydowskim narodzie trwa to do dzisiaj i on będzie trwał — dlatego, że są ci ortodoksyjni Żydzi, którzy ciągną to wszystko. A ci zasymilowani... To po prostu rozsypałby się naród. Nie byłoby nas! Naprawdę nie byłoby, gdyby tak to trwało. Tyle wieków tej asymilacji. Takiej prawdziwej asymilacji bez tych takich odłamów ortodoksyjnych”⁵⁶.

Ważnym wydarzeniem wpływającym na kształtowanie się tożsamości religijnej wielu z przedstawicieli drugiego pokolenia polskich Żydów pochodzących z rodzin mieszanych, których matki nie były Żydówkami, było otwarcie się gmin na Żydów niehalachicznych. Stało się to możliwe dzięki wprowadzeniu zmian w statucie Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich w RP, umożliwiających członkostwo w gminach tej kategorii osób. Tak to opisał ówczesny przewodniczący Związku i jeden z inicjatorów tych zmian: „To wszystko było przeprowadzane w trybie demokratycznym — to znaczy odbyło się Walne Zebranie, na którym większością głosów uchwalono wniosek, że członkiem gminy żydowskiej może być osoba, która ma jednego z rodziców Żyda. Powołałem się na izraelskie Prawo Powrotu, które definiuje Żyda jako osobę, która ma jednego z rodziców Żyda — czyli ojca albo matkę. Powiedziałem, że po Zagładzie i tych koszmarnych doświadczeniach nie powinniśmy klasyfikować Żydów według ojca i matki. I większość Żydów do tego się przekonała i powiedziała: «Dobrze, to nam jest obojętne, czy z ojca, czy z matki». Zresztą chyba dlatego, że sami byli uwikłani w mieszane małżeństwa i chcieli, żeby ich dzieci były Żydami”⁵⁷.

Dolnośląscy Żydzi, których objęto badaniem, posiadali różny stopień identyfikacji z żydostwem, choć u większości z nich nie była to identyfikacja religijna. W związku z powyższym świadomie wybierali różne formy aktywnego uczestnictwa w instytucjonalnym życiu żydowskim — od biernego członkostwa w gminach żydowskich, po członkostwo w TSKŻ-ach kultywujących świeckie tradycje życia żydowskiego lub w Stowarzyszeniu „Dzieci Holocaustu”, skupiających ludzi o różnych doświadczeniach życiowych (w tym katolików), których łączy żydowskie pochodzenie. Warto jednak podkreślić obawy niektórych rozmówców związane z deprecjonowaniem znaczenia Żydów niereligijnych kosztem polskich konwertytów niemających żydowskiego pochodzenia.

⁵⁶Wywiad z D.H.-M.

⁵⁷Wywiad z J.K.

PODSUMOWANIE

Przytoczone badania, choć w niewielkim stopniu prezentują złożoność problemu tożsamości współczesnych polskich Żydów, mogą skłaniać do kilku wniosków. Przede wszystkim Irena Hurwic-Nowakowska, przeprowadzając w drugiej połowie lat 40. XX w. badania w trzech zróżnicowanych społecznościach żydowskich (w Warszawie, okręgu łódzkim i Dzierżoniowie), już wówczas dostrzegła dynamiczne zmiany, jakim grupa ta podlegała. Za największe zagrożenia, z którymi zmierzyć się musieli polscy Żydzi, uważała zanik tradycyjnej kultury żydowskiej, asymilację, mieszane małżeństwa oraz tendencje emigracyjne. Te ostatnie urzeczywistniły się podczas kolejnych fal emigracji w drugiej połowie lat 50., a przede wszystkim po 1968 roku, w poważnym stopniu osłabiając społeczność żydowską i doprowadzając do prawie całkowitego (poza działalnością TSKŻ i kongregacji wyznania mojżeszowego) zaniku instytucjonalnego życia żydowskiego. Potwierdzenie hipotezy o ryzyku wynikającym z małżeństw mieszanych i asymilacji stanowią dziś opinie przedstawicieli drugiego pokolenia polskich Żydów — działacze organizacji żydowskich, których dzieci i wnuki w większości nie mają nic wspólnego z żydostwem.

Współcześnie trudno mówić o wspólnej tożsamości polskich Żydów. Inna jest tożsamość najstarszego pokolenia, które przeżyło wojnę, doświadczyło powojennego antysemityzmu, zostało naznaczone komunizmem i w różnym stopniu próbowało zachować żydostwo w okresie PRL. Inna jest tożsamość drugiego pokolenia polskich Żydów, którego część została wychowana zgodnie z duchem świeckiej kultury żydowskiej propagowanej w TSKŻ, a część, pozbawiona religii i tradycji, zdecydowała się na całkowitą asymilację. Wreszcie zupełnie inna jest tożsamość trzeciego pokolenia polskich Żydów, dorastającego już w niepodległej Rzeczypospolitej, dla którego powrót do żydostwa w jakiegokolwiek formie stał się świadomym wyborem życiowym. Jednakże w każdej z tych tożsamości ważną rolę odgrywa element świecki, niekoniecznie tożsamy z narodowym, który jest związany ze świadomością posiadania wspólnych przodków, wspólnej historii (w której ważne miejsce zajmuje Holokaust), pewnego rodzaju solidarności społecznej, czy wspólnych symboli (Tora, Przymierze, gwiazda Dawida)⁵⁸.

⁵⁸W lipcu 2013 roku grupa polskich Żydów założyła stronę internetową Świeccy Żydzi, gdzie tak uzasadniano założenie tego forum: „Świeccy Żydzi. Co to określenie oznacza? Jacy

Na zakończenie warto przytoczyć słowa Yehudy Bauera, historyka oraz przewodniczącego Stowarzyszenia Świeckiego Judaizmu Humanistycznego w Izraelu, odnoszące się do szeroko pojmowanej świeckiej tożsamości żydowskiej: „Żydowska tożsamość jest dla mnie historycznie rozwiniętą koncepcją, wyrażającą wspólne idee, jakkolwiek są one subiektywnie interpretowane. Oznacza ona przynależność do najstarszej, przetrwałej do dzisiaj kultury na świecie, wraz z jej ogromnym zapleczem mądrości, folklorem, pięknem — wraz ze zdecydowanie mniej chlubnymi częściami tego bagażu. Odziedziczyłem odpowiedzialność za ten szczególny bagaż i chcę go nieść. Żydowska tożsamość oznacza odpowiedzialność nie tylko za przeszłość, ale także za teraźniejszość. Ponoszę — mam nadzieję, że wraz z innymi — odpowiedzialność za naród żydowski całego świata, dzielę wspólną teraźniejszość zbudowaną na przeszłości, spoglądając w przyszłość. Nie ma jednej uniwersalnej tożsamości, ponieważ ludzie są «produktami» poszczególnych społeczeństw. Prawdziwy uniwersalizm jest wzajemną akceptacją różnic między społecznościami”⁵⁹.

Tamara Włodarczyk

**SECULAR IDENTITY OF POLISH JEWS
AS ALTERNATIVE JEWISH IDENTITY**

Summary

The notion of secular Jewish identity may be associated with the category of “non-Jewish Jews” conceived by Isaac Deutscher. One of the subcategories comprises “Jews without Judaism”, and the denomination reflects the nature of the identity shift among Polish Jews. After World War 2, secular Jewish identity in Poland was shaped by the

jesteśmy i co sprawia, że warto nas czytać i z nami rozmawiać? Historia naszego grona zaczęła się od niezgody kilku osób wobec deptania ludzi nie ukrywających swoich poglądów, których uwierają stronnicy czarno-białej wizji świata. Postanowiliśmy więc stworzyć miejsce, w którym wartością nadrzędną będzie szacunek do drugiego człowieka, mimo tego (a raczej: zwłaszcza wtedy), gdy spotykają się ludzie o poglądach odmiennych”. Por. A. Kraszewski, Świeccy Żydzi, <http://swieccyzydzi.pl/68355>, dostęp w dn. 30 XI 2013.

⁵⁹Żydowska alternatywa świecka (Na podstawie: S.T. Wine, *The Secular Jewish Alternative*, Leadership Conference of Secular and Humanistic Jews, 1985), http://www.jewish.org.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=51&Itemid=62; dostęp w dn. 3 III 2013.

Holocaust, the primacy of materialist worldview, the social and political situation in the country as well as the weakness of Jewish religious organisations due to the emigration of religious Jews. Drawing on the studies of Irena Hurwic-Nowakowska, Konstanty Gebert and Helena Datner, as well as own research, the author attempts to answer the question whether secular identity may be recognised as fully-fledged Jewish identity. The statements from Jewish leaders representing various backgrounds (The Social-Cultural Jewish Society in Poland, Jewish religious communities and other organisations), present their views on their own identity and identification, as well as on collective identity and the changes it undergoes.