

---

# Kim, czym, kiedy, gdzie i dlaczego są polscy Żydzi? Wyobrażanie, konstruowanie i zawłaszczanie Żydów polskich<sup>1</sup>

Scott Ury

---

**Abstrakt:** Artykuł stanowi omówienie odmiennych sposobów, jakimi różne społeczności badaczy wyobrażają grupę polskich Żydów, badają ją i uczą o niej. Na podstawie analizy działalności naukowej badaczy z Izraela, Polski i Stanów Zjednoczonych ostatnich dwóch pokoleń autor pokazuje, że każda społeczność badaczy konstruuje własny, specyficzny obraz grupy zwanej „polskimi Żydami” i że obrazy te pozostają pod przemożnym wpływem współczesnych potrzeb i wymogów o naturze społecznej, politycznej i wspólnotowej. Na skutek tych różnic uczeni tworzą często radykalnie odmienne obrazy historii i społeczeństwa polskich Żydów. Różnice stanowią odzwierciedlenie przeszkód i utrudnień, jakie po 1989 roku wiążą się z badaniem i opisywaniem historii i kultury polskich Żydów.

**Wyrażenia kluczowe:** polscy Żydzi; historia polskich Żydów; współczesna historia Żydów; historiografia Żydów; stosunki polsko-żydowskie; antysemityzm.

---

## Wyobrażanie

„Wracaj do północnego Tel Awiwu, rybę faszzerowaną sobie zjedz z innymi *Polanim!* No już, ciocia Bella czeka!”. W tych słowach, wykrzyczanych przez kierowcę wyrzucającego mnie pewnego razu z taksówki w Jerozolimie, były i gniew, i niechęć, i frustracja, i ironia, i drwina. Przez całe lata zastanawiało mnie nie to, że taksówkarz wyprosił mnie z samochodu, tylko jego wrogi stosunek do polskich Żydów. Jak to możliwe, że ci autentyczni przedstawiciele czystej i szlachetnej przeszłości, którą instynktownie kojarzyłem ze słowami Icchoka Lejbusza Pereca i kilkoma późłkłymi fotografiami z rodzinnego albumu,

---

1 Pamięci Ezry Mendelsohna (1940–2015), wybitnego badacza dziejów Polaków i Żydów, wspaniałego nauczyciela, gorąco wierzącego w niezbywalne piękno ludzkości.

Pierwsza wersja niniejszego artykułu ukazała się w czasopiśmie „Jewish Social Studies” (Ury, 2000). Dziękuję redakcji pisma oraz wydawnictwu Indiana University Press za zgodę na publikację uzupełnionej wersji tekstu w języku polskim. Inspiracją do napisania tego eseju były moje doświadczenia z czasu, kiedy jako doktorant gościłem na Uniwersytecie Warszawskim, w Centrum Badania i Nauczania Dziejów i Kultury Żydów w Polsce im. Mordechaja Anielewicza. Chciałbym podziękować byłemu dyrektorowi Centrum, nieżyjącemu już profesorowi Jerzemu Tomaszewskiemu, a także emerytowanemu profesorowi Instytutu Historii Uniwersytetu Warszawskiego Janowi Kancewiczowi i doktor Alinie Calej z Żydowskiego Instytutu Historycznego za inspirujące rozmowy i zadawane przez nich pytania, które zmusiły mnie do ponownego przemyślenia tego, co z góry wiedziałem o Żydach, Polakach i przeszłości. Jestem głęboko wdzięczny Israelowi Bartalowi, błogosławionej pamięci Ezrze Mendelsohnowi, Szaulowi Stampferowi z Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie oraz anonimowym recenzentom artykułu w „Jewish Social Studies” za pomocne uwagi na temat wcześniejszych wersji tego tekstu.

stali się przedmiotem inwektyw? Moje czułe wspomnienia o dziadkach, o innych imigrantach, z którymi utrzymywali oni bliskie stosunki, i o światach, jakie wyłaniały się z ich opowieści, dzieliła przepaść od wyobrażenia, jakie o polskich Żydach miał ten urodzony w Izraelu człowiek. Dla niego polscy Żydzi (po hebrajsku zwani *Polanim*) byli elitarystycznymi, a często i rasistowskimi snobami, którzy opanowali kluczowe stanowiska we wszystkich sektorach izraelskiego społeczeństwa i zmówili się, by żyć z pracy ciemniejszych przez siebie Żydów z Bliskiego Wschodu. Polscy Żydzi stali się metonimią nie tylko ogólniejszych i bardziej abstrakcyjnych nierówności społecznych i politycznych, lecz także tej bardzo namacalnej nierówności, którą odczuwał ów taksówkarz, kiedy musiał obsługiwać kogoś takiego jak ja<sup>2</sup>.

Później miałem się przekonać, że całe pokolenia Izraelczyków dorastały z wizerunkiem polskich Żydów, który różnił się całkowicie od obrazu, jaki ja i – jak zakładam – inni przedstawiciele mojego pokolenia wyrobiliśmy sobie na ten temat na zamożnych przedmieściach amerykańskich miast. Mało karykatur lepiej oddaje izraelski wizerunek polskiego Żyda niż te w nadawanym przez wiele lat, niezmiernie popularnym cotygodniowym programie rozrywkowym *Zehu Ze*. Ukazane w nim pretensjonalne, protekcjonalne i pozbawione gustu postacie kobiece przyczyniły się do wytworzenia wizerunku polskich Żydów, który nie miał nic wspólnego z tym, który ja wytworzyłem sobie w Stanach Zjednoczonych. (Czy polscy Żydzi byli świadomie przedstawiani jako kobiety albo jako zniechęceni mężczyźni, czyli jako pokonani, ulegli wobec izraelskich koncepcji męskości?)<sup>3</sup>. Te różnice były tak uderzające, że kiedy w rozmowach z izraelskimi studentami poruszałem temat polskich Żydów, często wydawało się, że mówię o czymś zupełnie im nieznanym. Chociaż posługiwaliśmy się tym samym terminem, nasze wyobrażenia odbiegały od siebie tak bardzo, że często komunikacja okazywała się niemożliwa.

Kilka lat później, podczas wyjazdu badawczego do Polski podniosłem wzrok znad stolika rozstawionego na chodniku przed jedną z warszawskich kawiarni i moim oczom ukazał się inny wizerunek polskich Żydów. Na rynku przede mną stały dziesiątki drewnianych karykatur muzyków, rzemieślników, karczmarzy i rabinów w tradycyjnych żydowskich strojach. (W Izraelu polscy Żydzi kojarzą się z kobietami, tu z jakiegoś powodu

2 Na poziomie całego Izraela postacią, która bodaj najlepiej symbolizowała to skojarzenie polskich Żydów z instytucjonalną dyskryminacją Żydów pochodzenia bliskowschodniego, północnoafrykańskiego i sefardyjskiego, była premier Golda Meir, zwana „Jidysze Mame”. Jej reakcja na ruch Izraelskich Czarnych Panter i falę protestów, która przetoczyła się przez kraj na początku lat siedemdziesiątych XX wieku, charakteryzowała się taką niewrażliwością, a zarazem była tak nieudolna, że popularnością zaczęły się cieszyć sarkastyczne i wiele mówiące hasła w rodzaju „Golda, naucz nas jidysz!” (Giladi, 1994, s. 382). Zarzuty, że *Polanim* byli odpowiedzialni za quasi-oficjalną politykę etnicznej dyskryminacji i dominacji politycznej, można usłyszeć po dziś dzień. Za przykład może posłużyć wypowiedź niezadowolonego mieszkańca Holonu na przedmieściach Tel-Awiwu w reportażu telewizyjnym na temat wyborów lokalnych w 1999 roku: „Do 1977 roku byliśmy obywatelami drugiej kategorii. [...] My mieliśmy tylko rąbać drwa i wozić wodę dla Polanim tego kraju” (Karni, 1999). W swoim studium syjonistycznej i izraelskiej kultury politycznej Ze’ew Sternhell twierdzi, że wczesna stygmatyzacja polskich Żydów była odpowiedzią na polityczne i ekonomiczne zagrożenie, jakie stanowili polscy Żydzi przybyli do Palestyny w ramach czwartej *aliji* (Sternhell, 1998, ss. 219–220).

3 Por. np. opis byłego premiera Szymona Peresa w książce Toma Segeva: „W odróżnieniu od stereotypowego izraelskiego «nowego człowieka», Peres, pierwsze nazwisko Perski, zachował pewną dozę «polskości», sentymentalnej żydowskości być może jeszcze z czasów, gdy był młodym politykiem. [...] Był zapałym czytelnikiem, pisał wiersze; nigdy nie służył w wojsku” (Segev, 1993, s. 395). Zob. także uwagi Batji Gur na temat pojawiających się w izraelskiej kulturze popularnej karykatur polskich Żydówek (Gur, 1999, s. B10).

wszystkie wizerunki przedstawiały mężczyzn). Patrząc na rzeźby, na ich przesadnie duże nosy, upiorne uśmiešky, nieproporcjonalnie wielkie uszy, na trzymane przez nie w rękach złote monety, ogromne księgi, niekiedy widły, zrozumiałem, że i tu miejscową kulturę i przestrzeń publiczną opanowały specyficzne wizerunki polskiego Żyda, które wydawały się całkiem odmienne od wszystkiego, z czym zetknąłem się czy to w Izraelu, czy w Stanach Zjednoczonych<sup>4</sup>. Dyskutując później z polskimi kolegami i badaczami, dowiedziałem się, że polskich Żydów umieszcza się we współczesnej Polsce w kilku różnych rolach ideologicznych, politycznych i kulturowych i że żadna z tych funkcji nie pokrywa się z rolami, jakie polscy Żydzi odgrywają w Izraelu albo w Ameryce. Zarówno te, jak i inne, alternatywne interpretacje wielokrotnie złościły mnie, wprowadzały w zakłopotanie i dezorientowały. „Jakim prawem oni manipulują moją (naszą) przeszłością!” – skarżyłem się znajomym, jakby ta przeszłość należała tylko do mnie i jakbym miał wyłączne prawo, żeby ją wyobrażać, konstruować i posiadać.

To właśnie wszystkie te spostrzeżenia – ironiczne, luźne, czasem wywołujące złość – posłużyły za inspirację do napisania tego artykułu. Teraz, kiedy historia Żydów przestaje być domeną co bardziej zbuntowanych studentów jesziwy albo izraelskich naukowców, nierzadko pozostających w służbie swojemu krajowi, i kiedy coraz większa liczba badaczy z różnych stron świata interesuje się tematyką Żydów na ziemiach polskich, trzeba zadać pytanie o to, kim właściwie jest polski Żyd. Innymi słowy, trzeba zapytać o to, jak uczeni wywodzący się z różnych kultur, krajów i pokoleń mogą prowadzić naukową debatę nad polskimi Żydami, skoro nie istnieje żadna ogólnie przyjęta definicja tej grupy, ani też nie podjęto – o ile mi wiadomo – żadnej zakończonej powodzeniem próby autorytatywnego określenia, kim musi być lub do jakiej kategorii należeć człowiek, aby można go było nazwać polskim Żydem lub polską Żydówką<sup>5</sup>? Artykuł poświęcony jest tym kwestiom, a także różnym rolom odgrywanym obecnie przez poszczególne sposoby konstruowania i poszczególne zastosowania tego rzekomo historiograficznego terminu oraz – odwrotnie – temu, jaki wpływ na granice, parametry i treść badań naukowych nad przeszłością mają (uświadomione i nieuświadomione) cele kierujące ludźmi współczesnymi.

Aby przybliżyć to, zdawałoby się proste, pytanie – „Kim jest polski Żyd czy polska Żydówka?” – posłużymy się kilkoma hipotetycznymi przypadkami. Jak mielibyśmy na przykład określić Żydówkę, która przyszła na świat na przełomie XIX i XX wieku, spędziła młodość w przemieszonym etnicznie Wilnie, uciekła do południowej Rosji z wycofującą się armią rosyjską w 1915 roku, później wróciła do Warszawy i spędziła tam większą część międzywojnia, by w roku 1936 wyemigrować do Chicago? Czy ta była poddana cara Mikołaja II i była obywatelką II Rzeczypospolitej Polskiej była Żydówką polską czy rosyjską? Czy też może po dotarciu do Nowego Świata stała się Żydówką amerykańską? Czy możemy, nie popełniając błędu, określać ją jednocześnie wszystkimi trzema

<sup>4</sup> Wielorakie społeczno-kulturowe funkcje różnych wizerunków Żydów we współczesnej Polsce analizują szczegółowo Erica T. Lehrer (Lehrer, 2013) i Alina Cała (Cała, 2005).

<sup>5</sup> Z wczesnych prób wypracowania takiej definicji można wymienić dwa niepowiązane ze sobą i napisane przez różnych autorów eseje pod tym samym tytułem *Historyczna droga Żydów polskich* (Dinur, 1978a; Ettinger, 1994). Zob. także Mendelsohn 1989a, 1989b.

tymi terminami? A co z innymi jej współczesnymi? Wyobraźmy sobie mężczyznę, który w 1938 roku był studentem Akademii Rabinackiej w Breslau; w 1946 roku wrócił do domu i odkrył, że jego miasto nie tylko weszło w skład odrodzonego w nowym kształcie państwa polskiego, lecz także zmieniło nazwę na Wrocław. Po dziesięciu latach wyemigrował do Tel Awiwu w ramach tak zwanej „alii gomułkowskiej” w latach 1956–1957. Czy ten mówiący po polsku, niemiecku, w jidysz i po hebrajsku człowiek był Żydem niemieckim w latach 1910–1938, „człowiekiem zbędnym” od 1939 do 1945 roku, Polakiem pochodzenia żydowskiego do roku 1957 i Izraelczykiem od roku 1957 aż do śmierci<sup>6</sup>?

Rozważmy także przypadek Żydów z wieloetnicznego, nieustannie spornego miasta Lemberg-Lwów-Lviv. Podczas wojny polsko-ukraińskiej, która rozpętała się dookoła nich w latach 1918–1919, przypadła im rola kosztów ofiarnych, na których wyładowywali swoje frustracje i Ukraińcy, i Polacy. Czy byli polskimi Żydami, kiedy „wyzwoliwszy” Lviv, Ukraińcy zaczęli kierować groźby w kierunku „propolskich” Żydów? I co się stało z tą nadaną z zewnątrz polską tożsamością, kiedy polska kontrofensywa przerodziła się w napaść na „antypolskich” Żydów ze Lwowa? Przetrwawszy drugą wojnę światową dzięki ucieczce na wschód, wielu z tych Żydów (wraz z nieustaloną liczbą innych, którzy urodzili się w Rosji, ale zdołali przekonać odpowiednie władze, że oni też są pozbawionymi dokumentów uchodźcami z Polski) zostało repatriowanych na zachodnie tereny powojennej Polski (do Wrocławia, na Dolny Śląsk i do Szczecina) jako polscy obywatele tylko po to, by następnie znów stać się uchodźcami w 1968 roku<sup>7</sup>. Czy także tych urodzonych we Lwowie Żydów, którzy lata wojny spędzili w Związku Radzieckim, w okresie bezpośrednio po wojnie mieszkali na nowo „wyzwolonych” ziemiach stalinowskiej Polski, a po 1968 roku osiedli w Szwecji albo Danii, mamy uznać za nieodłączną część zbioru „polskich Żydów”?

Dobór tych przykładów nie jest oczywiście ani trochę przypadkowy. Prawdą pozostaje jednak fakt, że od czasu, kiedy rozbiory Rzeczypospolitej Obojga Narodów zainicjowały długi wiek XIX w Europie (Środkowo-)Wschodniej, Polska przechodziła szereg – wydawać by się mogło – niekończących się geograficznych i politycznych transformacji. I chociaż wielu etnicznych Polaków niezależnie od okoliczności uważało się wciąż za członków pozbawionego państwowości narodu polskiego, co i rusz powraca pytanie: Jak traktować Żydów zamieszkujących te ziemie? Czy mamy określać mianem polskich Żydów wszystkich Żydów (i wszystkich potomków Żydów), którzy mieszkali na terytoriach niegdyś należących do Rzeczypospolitej (od Poznania po Dniepr, od Bałtyku po Bukowinę)<sup>8</sup>?

6 Inspirujące omówienie tej i podobnych kwestii daje Ezra Mendelsohn (Mendelsohn, 1981, ss. 17–22). Określenia „ludzie zbędni” użyła Hannah Arendt w analizie wpływu pojawienia się państw narodowych na naturę jednostki ludzkiej, przebudowę wspólnot politycznych i los bezpaństwowców (Arendt, 1993, ss. 305–338).

7 W pamiętniku opisującym doświadczenia życia jako Żyd w powojennej Łodzi Józef Dajczgewand odnotowuje przyjazd „wielu rosyjskich Żydów” do miasta w latach pięćdziesiątych (Dajczgewand, 1989, s. 135, cyt. za: Cała & Datner-Spiewak, 1997, s. 253). Chociaż redaktorki stwierdzają w przypisie, że owi „rosyjscy Żydzi” byli w istocie byłymi „przedwojennymi obywatelami Polski” (Cała & Datner-Spiewak, 1997, s. 253, przyp. 238), uwaga autora świadczy o niepewności, napięciach, plotkach i uprzedzeniach związanych z repatriantami ze wschodu. Awraham Kaufman w relacji na temat swoich doświadczeń jako przewodniczący gminy żydowskiej na Dalekim Wschodzie kilkakrotnie wspomina o obecności na tych terenach Żydów z Polski podczas drugiej wojny światowej i bezpośrednio po jej zakończeniu (Kaufman, b.d., ss. 48, 56, 64–65).

8 Inspirujące omówienie początków i ewolucji pojęcia „Europa Środkowa” daje Larry Wolff (Wolff, 1994). Do sztandarowych tekstów w dyskusji nad umiejscowieniem i definicją Europy Środkowej należą m.in. Miłosz, 1986; Kun-

Kolejne pytanie: Jak pogodzić te przemiany geograficzne, polityczne i demograficzne z linearną koncepcją czasu historycznego? Jeśli przyjmujemy założenie (należy przyznać – daleko idące) o ciągłości historycznej, jak należałoby nazwać i zdefiniować społeczności żydowskie w miejscach, w których dominujące kulturowe i polityczne ramy, a nawet sam skład opisywanej społeczności, zmieniały się tak drastycznie z okresu na okres? Rozważmy na przykład fundamentalne zmiany, jakie miały miejsce w miastach takich jak Breslau-Wrocław i Lemberg-Lwów- Lwiv, także wpływ masowej migracji wewnętrznej (a może należałoby w tym widzieć kolejną falę imigracji?) Żydów na przykład do Warszawy i Łodzi, jaka nastąpiła pod koniec XIX wieku. Czy nowoprzybyli ze wschodnich obrzeży Kongresówki, z litewskich guberni wchodzących w skład żydowskiej Strefy Osiedlenia czy z Rosji właściwej przemieniali się w polskich Żydów natychmiast po przyjeździe do Łodzi lub do Warszawy? Co tak naprawdę łączyło ze sobą Żydów zamieszkujący Łódź w 1855 roku, Szczecin w 1956 roku i Wilno-Wilnę-Vilnius w roku 1755? Czy możemy w dobrej wierze i adekwatnie określać ich wszystkich jednym terminem „polscy Żydzi”?

I skoro już poruszyłem ten temat, chciałbym też zapytać: Czy przez cały okres rozbiórów rzeczywiście istniała jedna, niezmienna grupa Żydów polskich? Czy też może zbiorowość ta przekształciła się między 1772 a 1795 rokiem w Żydów pruskich, austriackich i rosyjskich, aby potem cudownie odrodzić się w roku 1918? Nawet jeśli jesteśmy gotowi przyznać tego rodzaju magiczną moc całemu temu zbiorowemu bytowi, co mamy począć z poszczególnymi ludźmi, z których składały się te społeczności? Wszystkie te pytania, które nam utrudniają badania, wielu ludzi dręczyły przez całe życie. Pomimo wszystko jest chwilami coś cynicznego i nieszczerzego w użytku, jaki zarówno historycy, jak i laicy robią z tej nieoczekiwanej prowokującej, wyjątkowo plastycznej i poddawanej nieustannym manipulacjom zbiorowości, jaką stanowią polscy Żydzi.

## Konstruowanie

Powyższe akademickie dylematy jeszcze bardziej się komplikują, jeśli weźmiemy pod uwagę wielorakie conceptualizacje grupy polskich Żydów, jakie przyjęły się w różnych kulturach. I tak wielu izraelskich historyków badających XIX wiek określi Żydów z Królestwa Kongresowego mianem „polskich”<sup>9</sup>. Przedstawiciele tej szkoły rozpatrują zwykle historię Żydów zamieszkujących sąsiednie gubernie litewskie i Galicję, odwołując się do szerszych ram, za jakie służy kategoria Żydów wschodnioeuropejskich. Dlatego histo-

---

dera, 1984; Bideleux & Jeffries, 1998, ss. 1–34; Judt, 2015; Todorova, 2014. Na temat żydowskich poszukiwań „nadającej się do użytku prawdy” zob. Roskies, 1999.

9 Podział na Żydów z Kongresówki i Żydów z Galicji jest wprost osiową kompozycyjną klasycznej pracy Rafaela Mahlera na temat chasydyzmu i haskali (R. Mahler, 1961). Temat ten podjął potem David Assaf (Assaf, 1995). Warto też zwrócić uwagę, że bardzo ciekawy esej Ezry Mendelsohna o „żydowskiej historiografii polskich Żydów” koncentruje się na okresie międzywojennym (Mendelsohn, 2004). Choć wybór takiego zakresu czasowego w pełni odzwierciedla bibliografię, na której oparł się autor, pozwala zarazem uniknąć drażliwych pytań o to, czy pisząc o okresie rozbiórów, można wyodrębnić i omawiać jako grupę Żydów, których nazwalibyśmy jednoznacznie polskimi. Zob. także Mendelsohn, 1989a.



rycy izraelscy nierzadko posługują się tym właśnie terminem, zamiast pisać o Żydach polskich czy rosyjskich. Odwrotną tendencję przejawiają polscy historycy, którzy na ogół mianem „polskich” określają Żydów zamieszkujących wszystkie ziemie wchodzące niegdyś w skład byłej Rzeczypospolitej Obojga Narodów (zob. np. Bartal, 2005)<sup>10</sup>. Na takie podejście zdecydował się zespół uczonych, który stworzył stałą wystawę otwartego niedawno Muzeum Historii Żydów Polskich w Warszawie. Te różne interpretacje mają jednak określone skutki, z których jednym jest cokolwiek niejasna sytuacja Żydów z Galicji, analizowanych niekiedy w pracach poświęconych Żydom austriackim, niekiedy zaś w studiach o Żydach polskich<sup>11</sup>. Być może nieprawidłowe są obie te kategoryzacje i owa grupa powinna pozostać „Żydami galicyjskimi”. Co jednak w takim razie dzieje się z tymi z galicyjskimi Żydami, kiedy migrują do wielkich miast (Martin Buber do Berlina, Salo Baron do Nowego Jorku) albo kiedy kultury narodowe docierają do nich (Bruno Schulz i Maurycy Gottlieb)<sup>12</sup>?

Problem ten ma rzecz jasna po części podłoże ideologiczne i polityczne. Izraelscy i żydowscy badacze pozostający pod wpływem jerozolimskiej szkoły historii Żydów (zob. Myers, 1994, 1995, 2009) i lojalni wobec koncepcji społeczno-politycznego bytu pod nazwą „naród żydowski” wychodzą często z założenia, że Żydzi na ziemiach polskich mieli więcej wspólnego z Żydami ze Strefy Osiedlenia [w Rosji] niż ze swoimi nieżydowskimi sąsiadami (zob. Moss, 2012; Teller, 2012). Nie jest zatem dziełem przypadku, że nazwy instytutów na uniwersytetach w Jerozolimie, Tel Awiwie i innych izraelskich miastach – Instytut „Historia shel am israel” (Historii Narodu Żydowskiego) – mają o wiele bardziej narodowy wydźwięk niż ich amerykańskie odpowiedniki. Powszechnie przyjęta w Ameryce nazwa „Jewish History” (Historia Żydów) pozostawia miejsce na debatę i namysł nad tym, jaki dokładnie charakter ma ta grupa. Na podobnej zasadzie pojęcie „Żydzi środkowoeuropejscy” wiąże się z założeniem, że społeczeństwo Żydów w Europie Wschodniej spajały językowe, religijne, społeczne, rodzinne i instytucjonalne więzy o sile, która przeważała jednoznacznie nad wpływem nieżydowskich kultur, rządów i granic (zob. Bartal & Ury, 2013)<sup>13</sup>. W ostatecznym rozrachunku ten obejmujący wszystkie grupy termin nie tylko bagatelizuje znaczenie polskich Żydów jako grupy,

10 Krytykę tej i innych prac przeprowadza Marcin Wodziński (Wodziński, 2004a, 2004b). Por. też polski artykuł o żydowskiej emigracji, który rozpoczyna się od wyliczenia terminów używanych w literaturze angielskiej na określenie „Żydów pochodzących z [...] Rzeczypospolitej sprzed I rozbioru”: „*Russian Jews, Polish Jews, Lithuanian Jews, Jews from Russia, Jews from Poland lub Jews from Lithuania*” (Zukowski, 1994–1995, s. 37, przyp. 1). Więcej na ten temat zob. Lederhendler, 1995.

11 Omówienia galicyjskich Żydów w szerszym kontekście Żydów Cesarstwa Austriackiego zob. Wistrich, 1990, ss. 42–54, 76–78; Rozenblit, 1983, ss. 22–45; Rechter, 1994, ss. 93–135 i ostatnio Shanes, 2012. Przykładem pracy zbiorowej podkreślającej związek galicyjskich Żydów z historią Polski jest tom *Żydzi w Małopolsce* (Kiryk, 1991).

12 Pracą, która rozważa Galicję jako osobną przestrzeń, jest np. *Painting a people: Maurycy Gottlieb and Jewish art* Mendelsohna (Mendelsohn, 2002, zwłaszcza ss. 6–18). Zob. także artykuły Rachel Manekin na temat politycznych relacji między Polakami a Żydami, w których prezentuje ona świeże spojrzenie na wyjątkową sytuację „Żydów galicyjskich” (Manekin, 1999a, 1999b). Na temat Barona zob. Liberles, 1995; na temat Gottlieba – Mendelsohn, 2002.

13 Tytuł *Żydzi wschodnioeuropejscy* nosi na przykład zbiór artykułów Israela Halperna (Halpern, 1968); zbiór artykułów Szmuela Ettingera nosi tytuł *O historii Żydów w Polsce i Rosji* (Ettinger, 1994), zaś wstęp do tego tomu zatytułowany jest *Historia i powołanie: Szmuel Ettinger – badacz Żydów Europy Wschodniej* (Bartal & Frankel, 1994).

lecz także podaje w wątpliwość jej istnienie, czyniąc polskich Żydów częścią większej, ponadnarodowej grupy, niezależnej od miejscowych narodów i państw.

Wyzwoleni w 1989 roku po kolejnym okresie obcej dominacji polscy uczeni mają skłonność do posługiwania się szerokimi geograficznie definicjami narodu polskiego jako ramami służącymi identyfikacji polskich Żydów. Z ich punktu widzenia Żydów polskich można znaleźć wszędzie tam, gdzie zamieszkiwali Polacy (a więc gdzie istniało polskie „państwo bez państwa”). W rzeczy samej – skoro Polacy i Polska mogli trwać przez cały długi wiek XIX bez formalnej infrastruktury politycznej, czemu nie mieliby u ich boku trwać także polscy Żydzi? Na dodatek każda próba podzielenia polskich Żydów na grupy określane w odniesieniu do imperiów (Żydzi rosyjscy, austriaccy czy pruscy) ma z natury nie tylko podważać polskie roszczenia do nieprzerwanej, historycznej obecności Polaków na tych ziemiach i do niekwestionowanego polskiego zwierzchnictwa nad nimi, lecz także przydaje niejako prawomocności rządów imperialnym. Stąd wiele polskich prac rozpatruje Żydów na terenach byłej Rzeczypospolitej Obojga Narodów, w miastach takich, jak Posen-Poznań, Lemberg-Lwów- Lwiv czy Wilno-Wilna-Vilnius, jako przedstawicieli zbiorowości Żydów polskich<sup>14</sup>. W kontekście szerszego polskiego zainteresowania doświadczeniami polskich emigrantów w każdym zakątku Ziemi i dokumentowaniem tych doświadczeń w ramach studiów nad emigracją i Polonią powiększenie puli Polaków (przez włączenie do niej Polaków pochodzenia żydowskiego), a tym samym także powiększenie skali polskich osiągnięć, może, jak się wydaje, pośrednio służyć rozbudowie polskiego dziedzictwa narodowego. Należy przy tym zauważyć, że często powtarzany przez Polaków refren o Tel Awiwie jako jednym z centrów polskiej diaspory zdziwiłby większość mieszkańców tego „miasta, które nigdy nie śpi”.

Podczas gdy polskie prace traktują zwykle także o Żydach z Poznania, Galicji i Kresów, ich współcześni pobratymcy z Petersburga, Moskwy czy Odessy wyraźnie nie wpisują się w polskich oczach w ramy polsko-żydowskiego dziedzictwa. Choć wielu z tamtych Żydów wedle wszelkiego prawdopodobieństwa przybyło niewiele wcześniej z polskich ziem zaanektowanych przez Rosję w ramach rozbiorów, zasięg tej koncepcji polskiego Żyda kończy się tam, gdzie Polska styka się ze swoim odwiecznym przeciwnikiem – Rosją. Podział ten ulega dalszemu umocnieniu za sprawą podejmowanych przez Polaków historiograficznych prób odseparowania społeczeństwa polskiego od wszelkich wpływów rosyjskich i radzieckich. Jakkolwiek szlachetne nie byłyby pobudki ich twórców, takie podziały (które, trzeba przyznać, są nie bardziej arbitralne od wszelkich innych akademickich rozgraniczeń), przyczyniają się pośrednio do powstawania odrębnych dyskursów akademickich. Wiele prac poświęconych w pierwszej kolejności Żydom w Cesarstwie Rosyjskim zostaje w ten sposób zignorowanych przez polskich historyków – a co za tym idzie, relegowanych z polskiego kanonu historiograficznego – tylko dlatego, że na pierwszy rzut oka ich autorzy zajmują się „rosyjskimi” Żydami (zob. np. Frankel, 1981; Lederhendler, 1989; Nathans, 2002). Tymczasem choć trudno znaleźć żydowskiego historyka, który twierdziłby,

14 Zob. np. artykuł Aliny Catej na temat asymilacji Żydów „w Polsce”, który traktuje o doświadczeniach Żydów nie tylko w Królestwie Polskim, lecz także na ziemiach pruskich i austriackich (Cała, 1997). Zob. także artykuł Piotra Wróbla na temat „migracji Żydów polskich” (Wróbel, 1998).

że gminy żydowskie w Warszawie i Petersburgu czy Odessie były identyczne, wielu wskazuje na występujące w nich równolegle zjawiska z dziedziny kultury i polityki, a także na wzajemne wpływy gospodarcze, społeczne, kulturowe i intelektualne. Co więcej, niewielu żydowskich historyków będzie zdania, że możliwe jest pełne zrozumienie jednej społeczności bez przeanalizowania i zrozumienia doświadczeń innych gmin. Tego rodzaju dysonanse skłaniają do pytań o to, z jakim dialogiem akademickim możemy właściwie mieć do czynienia, jeśli uczeni nie mogą porozumieć się nie tylko co do tego, kogo powinno się zaliczyć do grupy polskich Żydów i jakie były jej geograficzne granice, lecz także co do tego, jakie związki (od żadnych aż po bardzo bliskie) grupa ta utrzymywała z innymi żydowskimi społecznościami.

Nawet jeśli uda się uporać z kwestiami geograficznymi i politycznymi, historyk próbujący określić charakter i skład grupy polskich Żydów będzie następnie musiał się zmierzyć z czynnikami językowymi i kulturowymi. Trzymając się tych kryteriów, należałoby stwierdzić, że aż do lat trzydziestych XX wieku wielu Żydów na ziemiach polskich nie było Żydami polskimi, a po prostu Żydami. Czy chasydom, których znajomość języka polskiego i kontakt z polskim społeczeństwem były minimalne i którym za ich życia odmawiała polskość większość polskich nacjonalistów, powinniśmy pośmiertnie nadać cokolwiek patriotyczny tytuł Żydów polskich? Takie pytanie wydałoby się dziwne dzisiejszym adeptom grup chasydzkich, zainteresowanym uzasadnieniem i umocnieniem granic między Żydami a nie-Żydami. A jednak wielu obserwatorów bezwiednie kojarzy chasydów z Polską i Polką z chasydami<sup>15</sup>. Wizerunki chasydów lub religijnych Żydów widnieją na przykład na okładkach wielu wydawanych w Polsce książek o Żydach (zob. np. Radzik, 1995, 1998; Kiryk, 1991; Żbikowski, 1997)<sup>16</sup>. Choć krytycy będą argumentować, że decyzja o doborze okładki należy często do wydawcy, a nie do uczonego, który książkę napisał, w niczym nie umniejsza to wpływu tego rodzaju częstego identyfikowania polskich Żydów z chasydyzmem.

Na drugim biegunie znajdziemy w pełni zintegrowanych i zasymilowanych Żydów, którzy nie posługiwali się ani jidysz, ani hebrajskim i wielokrotnie podkreślali, że żydowskie pochodzenie nie odgrywa w ich życiu żadnej roli. Czy ich także mają naukowcy uznać za polskich Żydów? A może należałoby nazywać ich Polakami żydowskiego pochodzenia albo po prostu Polakami? Staje się to szczególnie drażliwą kwestią, gdy mowa o tak (dla niektórych Polaków) niesławnych postaciach, jak Róża Luksemburg, Hilary Minc czy Jakub Berman. Jak można się spodziewać, zarówno te postaci, jak i nieodmiennie zajmujący

15 Zob. np. kluczowe prace Glenna Dynnera (Dynner, 2006) i Marcina Wodzińskiego (Wodziński, 2013). Mało jest pozycji, które lepiej ilustrują łączenie polskich Żydów z chasydami niż przejmujący album historyczno-fotograficzny Romana Vishniaca (Vishniac, 1983, fot. 1–12, 75–95). We wcześniejszym zbiorze autorstwa Vishniaca niemal każdy przedstawiony na zdjęciach dorosły mężczyzna ma brodę i nakrytą głowę (Vishniac, 1965). Zob. także literackie przedstawienia ultraortodoksyjnej społeczności w opowiadaniach Nathana Englandera (Englander, 1999a, 1999b).

16 Zob. także zdjęcie przedstawiające dwóch brodatych mężczyzn (z których jeden ma na sobie charakterystyczny dla chasydów kapelusz), jakie niedawno pojawiło się na okładce jednego z ważniejszych polskich czasopism w związku z artykułem o polskich Żydach (Podgórska, 1998). Por. te i inne obrazy z fotografią pomnika w przerysowany sposób przedstawiającego uzbrojonego w granaty, półnagi bohatera warszawskiego getta, Mordechaja Anielewicza, która regularnie ukazuje się na okładce izraelskiego pisma „Jalkut moreszet”, poświęconego Holocaustowi.



polских autorów stereotyp „żydokomuny” rzadko stają się przedmiotem refleksji na forach izraelskich i żydowskich. Po przełomie historycznym 1989 roku wiele osób w Polsce interesuje się okolicznościami, w jakich ich kraj znalazł się w bloku radzieckim. Oczywiście Polaków zwracają się więc ku okresowi po drugiej wojnie światowej i ku przypisywanej Żydom roli zwolenników i szerzycieli komunizmu i stalinizmu w Polsce. Z kolei w Stanach Zjednoczonych i Izraelu rewolucje 1989 roku były ledwie zauważalne, a już na pewno nie wywołały w tych krajach przemian (w tym przemian zainteresowań badawczych), tak jak miało to miejsce w Europie Środkowo-Wschodniej. Podczas więc gdy polscy historycy wykazują wielkie zainteresowanie doświadczeniami polskich Żydów po drugiej wojnie światowej i w epoce komunizmu, historycy żydowscy w Izraelu i Stanach Zjednoczonych często traktują ten okres jak postscriptum do stuleci obecności Żydów na ziemiach polskich<sup>17</sup>. Jeśli badacze ci piszą o Żydach w powojennej Polsce, podejmują raczej tematy poszczególnych wydarzeń – pogromu w Kielcach, imigracji do Palestyny czy wypędzenia Żydów (a może kolejnej fali żydowskiej emigracji z Polski?) w 1968 roku – i nie badają długotrwałych procesów czy przemian zachodzących w społeczności polskich Żydów. W rezultacie, o ile polskie opracowania historyczne opisują całe powojenne dekady, o tyle izraelskie książki na temat Żydów w powojennej Polsce skupiają się zwykle na okresie bezpośrednio po wojnie, widząc w nim rozdział zamykający pewną historyczną epokę. Czytelnik wynosi z nich najczęściej wrażenie końca, a nie ciągłości historycznej.

Kolejny raz widzimy tu, że wizerunek polskich Żydów w poszczególnych kulturach służy potrzebom danego społeczeństwa i w ten sposób prowadzi pośrednio do wytworzenia odmiennych dyskursów akademickich. Jest to nieraz nieomal beznadziejna sytuacja, kiedy różne interpretacje identycznych terminów historiograficznych utrudniają od samego początku akademicką wymianę myśli. Interpretacje te są z kolei fundamentami, na których opierają się zupełnie różne wizje przeszłości, często prowadzące do powstania równoległych (by nie rzec konkurencyjnych, a nawet sprzecznych) historii. Jak zauważył przy innej okazji Michel Foucault, często wydaje się, że „nie o tych samych chorobach jest tutaj mowa; ani nie o tych samych szaleńcach” (Foucault, 1977, s. 57). Poniżej przedstawiam przykłady tego, jak negatywny i polaryzujący wpływ ma na te wizje przeszłości akademicki dialog zakorzeniony w zupełnie rozbieżnych interpretacjach tych samych na pierwszy rzut oka terminów, ludzi i zdarzeń.

17 Jedną z ważniejszych analiz tematu „żydokomuny” pozostaje studium Krystyny Kersten (Kersten, 1992). Zob. także omówienie tego stereotypu pióra Jana T. Grossa (J. T. Gross, 2008, ss. 245–296). Polska kompilacja tekstów źródłowych z tego okresu zob. *Dzieje Żydów w Polsce, 1944–1968: Teksty źródłowe* (Cała & Datner-Spiewak, 1997) i artykuł Kamili Dąbrowskiej (Dąbrowska, 2015). Omówienie społeczności żydowskiej w okresie bezpośrednio po drugiej wojnie światowej można znaleźć w pracy Ireny Hurwic-Nowakowskiej (Hurwic-Nowakowska, 1986). Opisy wydarzeń roku 1968 po polsku i angielsku zawiera praca Dariusza Stoli (Stola, 2000) i książka Paula Lendvaia pod proroczym tytułem *Antysemityzm bez Żydów* (Lendvai, 1971, ss. 89–243). Co się tyczy podejścia izraelskich środowisk naukowych do tematu Polski po drugiej wojnie światowej, można przywołać przykład zbioru artykułów wydanego po hebrajsku pod tytułem *Żydzi polscy: Życie i Zagłada*, gdzie Żydom polskim po drugiej wojnie światowej poświęcono tylko jeden artykuł (Szlomi, 1997), który w dodatku traktuje o latach 1944–1950, a w spisie treści umieszczony został pod nagłówkiem „Niepodległa Polska i Szoa”. Inna hebrajska analiza życia żydowskiego w Polsce zaraz po wojnie zwraca uwagę palestyńsko-syjonistyczno-izraelskim kryterium doboru tematu (książka dotyczy dosłownie rozumianej drogi polskich Żydów do Brytyjskiego Mandatu Palestyny) oraz wyborem omawianego okresu (lata 1944–1946) (Engel, 1996).

## Zawłaszczanie

Spór o historię polskich Żydów po drugiej wojnie światowej jest jedną z najważniejszych linii podziału debaty historiograficznej, która po jednej stronie toczy się wokół tego, jakie jest realne znaczenie antysemityzmu w polskiej i polsko-żydowskiej historii, a po drugiej – opiera się na uwarunkowanym teleologicznie założeniu, że polscy Żydzi przestali istnieć jako grupa wkrótce po zakończeniu wojny. Od początków dialogu polsko-żydowskiego we wczesnych latach osiemdziesiątych polscy uczeni utrzymują, że żydowscy historycy obarczają Polaków nieproporcjonalnie dużą odpowiedzialnością za zagładę polskich Żydów. Wskazując na takie książki, jak *On the edge of destruction* Celi Heller (1977), filmy dokumentalne w rodzaju *Shoah* Claude'a Lanzmanna<sup>18</sup> czy bardzo głośną mikrohistorię Jedwabnego autorstwa Jana T. Grossa (J. T. Gross, 2000), polscy uczeni oponują, że Polaków ukazuje się niesprawiedliwie, wręcz stereotypizuje jako bandytów i antysemitów, którzy nie mogli się doczekać, żeby pozbyć się swoich żydowskich sąsiadów<sup>19</sup>. Polscy historycy przeciwstawili temu wizerunkowi całą litanię książek, artykułów i filmów o Polakach ratujących Żydów, o polsko-żydowskim „współtństwie” i o demokratycznej i wielonarodowościowej naturze polskiego społeczeństwa<sup>20</sup>. To dążenie do naprawy „historiograficznych przeoczeń” sprawia, że polscy historycy często stawiają w centrum swojego zainteresowania, wysuwają na pierwszy plan, a nawet tworzą tematy, którymi historycy żydowscy zajmowali się do tej pory mało albo wcale.

O coraz większym oddziaływaniu fali historiograficznego rewizjonizmu świadczy pojawienie się szeregu prac żydowskich (i nieżydowskich) historyków [przede wszystkim bestsellera Ewy Hoffman pt. *Sztetl* (Hoffman, 2001)] stawiających sobie za cel nadrobienie „niedopatrzeń” pracujących przed nimi badaczy. Eva Hoffman pisze wprost o załagodzeniu rozdzwisku między dwoma „wrażliwymi” i „pełnymi dumy” stronami „polsko-żydowskiego małżeństwa” (Hoffman, 2001, ss. 225–226) za sprawą „leczenia ran, dialogu, który prowadzi do autentycznego i wzajemnego zrozumienia, a nie stwarzanie nowych podziałów” (Hoffman, 2001, s. 24)<sup>21</sup>. Ma to jednak także dość negatywny wpływ na stan

18 Debatę wokół filmu *Shoah* podsumowuje Timothy Garton Ash (Ash, 1986; zob. także LaCapra, 1997).

19 Por. ocenę Piotra Wróbla: „wielu Żydów poza Polską nie dostrzegło, jak się wydaje, tych przemian i wciąż traktują ten kraj jak makabryczne cmentarzysko zamieszkałe przez wrogich barbarzyńców” (Wróbel, 1997, s. 567). Wyjaśnieniu tej sprawy poświęcono w Polsce wiele prac. Zob. prowokacyjnie zatytułowane studium *Czy Polacy są antysemitami?* (Krzemiński, 1996) oraz artykuł autorstwa pełnomocnika polskiego rządu ds. diaspory żydowskiej, Krzysztofa Śliwińskiego (Śliwiński, 1997). Zob. także Tomaszewski, 1998.

20 Wśród prac podkreślających polskie próby ratowania Żydów wymienić można: Stanisławczyk, 1997; Paulsson, 2002; Kurek-Lesik, 1992. Przykład interpretacji życia wspólnoty żydowskiej, która stawia akcent na współtństwo „polskich katolików i polskich Żydów” – zob. Orla-Bukowska, 1994. Znaczące są komentarze autorki: „Prawdą jest, że więzy między Żydami i nie-Żydami miały naturę przede wszystkim ekonomiczną, zdarzały się jednak także bardziej osobiste przyjaźnie. [...] do kontaktów tych dochodziło codziennie i powszechnie [...] ucieleśniały one] współzależność, wzajemność i funkcjonalną równowagę. We wszystkich przypadkach były to w istocie dwie połowy tworzące symbiotyczną całość” (Orla-Bukowska, 1994, s. 112) oraz „Tworzy się wypaczony obraz, który ignoruje tę okoliczność, że każda z zamieszkujących to samo terytorium grup etnicznych o tradycyjnej kulturze znajdzie dla siebie miejsce w świecie sąsiadów i że razem grupy te stworzą swój własny świat. [...] Choć to prawda, że co jakiś czas będzie między nimi dochodzić do konfrontacji, na ogół będą żyć w symbiozie. [...] Istnieje ogromne zapotrzebowanie na to, by w doborze tematów badawczych i opisach większą uwagę poświęcać kontaktom międzykulturowym pomiędzy polskimi katolikami i polskimi Żydami” (Orla-Bukowska, 1994, s. 113).

21 Hoffman stwierdza również, że „w istocie można traktować dzieje koegzystencji polsko-żydowskiej jako długi eksperyment w dziedzinie wielokulturowości *avant la lettre*” (Hoffman, 2001, s. 16). We wstępie do pracy stanowiącej klarowną analizę polskiej pamięci o wojnie Michael Steinlauf pisze o swych próbach wzniesienia się

dyscypliny: wielu historyków daje wyraz dyskomfortowi, jaki odczuwa, podając w wątpliwość ustalenia innych uczonych na te i pokrewne tematy, a publiczne debaty nad opisywanymi tu kwestiami bywają często burzliwe i przykre<sup>22</sup>. Dylematy te prowadzą co jakiś czas do budzenia się widm tak złowieszczych i, zdawałoby się, od dawna nieistotnych spraw, jak ukrywane pochodzenie, wyobrażeni wrogowie oraz publiczne wyznania domniemyanych win. Wszystkie dyskursy akademickie mają oczywiście swoje niewypowiedziane, ale powszechnie znane i akceptowane granice, których istnienie prowadzi do akceptacji bądź wykluczenia ich poszczególnych uczestników. Pozostaje jednak pytanie o cenę (i akademicką, i intelektualną) tego osobliwego rodzaju autocenzury.

Z drugiej strony rozpowszechniony wśród Żydów, tak w kręgach akademickich, jak i poza nimi, obraz Polski jako „największego na świecie żydowskiego cmentarza” i przekonanie, że społeczność polskich Żydów od dawna nie istnieje, w żadnym razie nie są dziełem przypadku. W rzeczy samej opinia, że polscy Żydzi jako grupa przestali istnieć w 1943 lub 1948 roku (a ostatnim gwoździem do ich trumny był rok 1968), leży u podstaw żydowskiej metanarracji o XX wieku, która pozostaje pod wpływem syjonizmu. W centrum tej konstrukcji pojęciowej leży uzasadnione teleologicznie założenie, że druga wojna światowa i powstanie państwa Izrael wyznaczają koniec zarówno europejskiej diaspory, jak i bytu, który stał się niemal jej synonimem: zbiorowości polskich Żydów. To bowiem właśnie wtedy (gdzieś między kwietniem 1943 a majem 1948 roku) europejska diaspora – wraz z jej najpełniejszym symbolem, polskimi Żydami – miała przestać istnieć, ustępując miejsca Nowemu Żydowi – Izraelczykowi oraz jego narodowi<sup>23</sup>. Od zagłady do odrodzenia, od szarych prochów do zielonej pustyni, od niewoli do odkupienia – mało jest opowieści równie pociągających jak syjonistyczna interpretacja zeszłego stulecia.

Co więcej, doświadczenia Żydów w Polsce i polski antysemityzm – przedstawiany jako odwieczny – niejako potwierdzają ostrzeżenia Pinskera i Herzla o ponadczasowej naturze antysemityzmu i wynikającej stąd potrzebie istnienia żydowskiej ojczyzny. Jak głosi refren popularnej izraelskiej piosenki, *Ejn li eret acheret* [Nie mam innej ziemi (ojczyzny)]. W rzeczy samej nic bardziej nie uprawomocnia syjonistycznych zarzutów wobec diaspory niż zbawcze, wspólnotowe odczytanie historii Zagłady w duchu syjonizmu (zob. Bartov, 1998, zwłaszcza ss. 800–801; Brumberg, 1999, zwłaszcza ss. 199–200). W ten sposób w oczach wielu izraelskich wychowawców i przywódców żydowskiej diaspory polscy

---

ponad podziały między historykami: „Szczycę się tym, że Polacy uważają, że jestem «prożydowski», a Żydzi, że «propolski»” (Steinlauf, 2001, s. 13). Zob. także Blobaum, 2005; Datner, 2007.

- 22 Niektóre z poruszonych tu zagadnień omawia Tony Judt, zob. jego recenzję książki Normana Daviesa *Europa: Rozprawa historyka z historią* (Davies, 1998) oraz wnikliwą kontekstualizację odpowiedzi Daviesa na krytykę (Judt, 2015). Zob. również artykuł Jonathana Mahlera, w którym opisuje on publiczne i akademickie kontrowersje związane z dorobkiem Daviesa i jego decyzję, by pozwać jeden z amerykańskich uniwersytetów o „dyskryminację ze względu na przekonania polityczne i religijne” (J. Mahler, 1998). Chociaż pozew Daviesa szybko oddalono, otwartym pozostaje pytanie o wpływ podniesionych przez niego zarzutów i późniejszej publicznej batalii na ten obszar badań.
- 23 Omówienie różnych prób stworzenia „Nowego Żyda” – zob. Szapira, 1997. Za wyjątkowo wyrazisty przykład wizualnego przedstawienia „Nowego Żyda” może posłużyć już wspomniana fotografia na okładce pisma „Jalkut moreszet” oraz sam pomnik, który zdjęcie to przedstawia. Umieszczenie pomnika Mordechaja Anielewicza obok ruin wieży ciśnień, która podczas wojny 1948 roku służyła za umocnienie, sugeruje, że Anielewicz walczył i poległ za niepodległość Izraela w 1948 roku, chociaż w rzeczywistości zginął w getcie warszawskim w roku 1943.

Żydzi stali się nie tylko symbolem tchórzostwa i klęski diaspory, lecz także uosobieniem przeciwieństwa dzielnego Nowego Żyda – Izraelczyka<sup>24</sup>. Przewaga takich interpretacji w publicznych i akademickich ujęciach historii polskich Żydów (oraz, *de facto*, historii Polski) i historii Zagłady była głównym bodźcem dla prób budowy innego modelu polsko-żydowskiej historii w powstałym niedawno Muzeum Historii Żydów Polskich w Warszawie. I tym razem polskich obserwatorów nie opuściła obawa, że Polska stała się niepostrzeżenie synonimem śmierci.

Oba wymienione postulaty mają daleko idące konsekwencje. Większość Żydów (tak w Izraelu, jak i w Stanach Zjednoczonych) często z trudem godzi się z moimi spostrzeżeniami, że nie wszyscy Polacy są wściekłymi antysemitami i że w Polsce istnieje jeszcze społeczność żydowska. „Może się dobrze kryli”, stwierdziło wielu o rzekomo niebędących antysemitami Polakach, którym najwidoczniej udało się mnie przekonać, że coś mogło się w Polsce zmienić między 1943 a 1998 rokiem. „Czy to naprawdę są Żydzi?”, pytali często, nie chcąc nawet rozważyć możliwości, że jacyś Żydzi mogliby żyć w Polsce po drugiej wojnie światowej. Ta niechęć przybierała w licznych wypadkach formę zapiekłą, rozemocjonowaną, niemal nieracjonalną. Po szeregu konfrontacji zrozumiałem, że nie tylko poruszam drażliwy temat, lecz także podważam (być może w zagrażający im sposób) podstawowe koncepcje, na których opierają się ich świadomość oraz poczucie wspólnoty i celu zbiorowości. Mimo wielu dramatycznych zmian, jakie dokonały się po 1989 roku, obraz polskiej społeczności żydowskiej w oczach wielu Żydów pozostaje często niezmiennym w czasie dowodem odwiecznej natury antysemityzmu, historycznej nieuniknioności zagłady europejskich Żydów i wciąż aktualnej, o ile nie wiecznej, potrzeby istnienia państwa żydowskiego<sup>25</sup>. Być może każda zbiorowość charakteryzuje się nieodłączną potrzebą odczuwania zagrożenia ze strony wroga (wewnętrznego bądź zewnętrznego, wyobrażonego albo realnego), które wzmacnia poczucie kruchości, jednocześnie wzmacniając spójność grupy i poczucie przynależności wśród jej członków. Pozostaje jednak pytanie o to, czy jest to okoliczność sprzyjająca (a z drugiej strony – czy jest niesprzyjająca) działalności naukowej.

Na poziomie akademickim cokolwiek złagodzony, ale tak samo wszechobecny wpływ tych podstawowych założeń działa niekiedy paraliżująco. Jak bowiem możliwa jest intelektualna debata, skoro jedna ze stron nie jest nawet do końca przekonana, czy zjawisko, którego debata ta ma dotyczyć, w ogóle istniało w okresie będącym przedmiotem zainteresowania drugiej strony? Co prawda niektórzy żydowscy uczeni zmienili podejście do historii Żydów, jednakże obecność popieranej przez państwo ideologii narodowej, centralne miejsce zajmowane przez państwo Izrael w głównym nurcie tożsamości

24 By oddać sprawiedliwość przedstawianemu często w czarnych barwach izraelskiemu ruchowi narodowemu, należałoby spytać: czym jego ojcobójcze impulsy różnią się od podobnych impulsów każdego innego ruchu narodowego czy rewolucyjnego? Na ten i związane z nim tematy zob. Engel, 2009; Wróbel, 1997.

25 Choć powyższe uwagi mogą przypominać argumenty podnoszone przez polskich ultranacjonalistów chcących zbagatelizować poziom antyżydowskich uczuć w dzisiejszej Polsce, w żaden sposób nie chcę sugerować, że polskie społeczeństwo jest wolne od antysemitycznych uprzedzeń i przejawów antysemityzmu. Wysiłki wąskiej grupy liberalnych aktywistów i pokolenia 1989 roku doprowadziły do znaczących postępów w walce ze stereotypami pokutującymi w Polsce – i o Polsce. Jest to jednak trudne zadanie, wymagające jeszcze wiele pracy.

amerykańskich Żydów oraz niemająca, jak się wydaje, końca wrogość między Arabami i Żydami na Bliskim Wschodzie nie wróżą dobrze większym zmianom na tym froncie. Czym bowiem są przedstawienia przeszłości, jeśli nie odbiciem teraźniejszości?

Ostatnio daje się wszakże zauważyć, że akademicy żydowscy w Ameryce podejmują próby napisania historii stojącej w kontrze do głównego nurtu interpretacji przeszłości Żydów, który pozostaje pod oddziaływaniem syjonizmu. Ogólnie rzecz biorąc, ta fala historycznego rewizjonizmu stara się rehabilitować diasporę, skupiając się na kulturze jidysz (nie zaś hebrajskiej), analizując na nowo motywy, jakimi kierowali się żydowscy integracjoniści, a także opisując trudne położenie Żydów rozdartych między światem żydowskim i nieżydowskim<sup>26</sup>. W wielu wypadkach tematy te – świadomie albo nieświadomie – przedstawiane są w taki sposób, aby ustalić na nowo stosunek między dziejami Żydów a Ziemią Izraela i stworzyć nie tylko konkurencyjną wersję historii, lecz także alternatywną tożsamość, która nie byłaby tak blisko związana z Izraelem i syjonizmem. Trudno jeszcze stwierdzić, jaki skutek wywrą te i podobne prace na badania nad Żydami w Polsce i Europie Wschodniej. Na obecnym etapie wydaje się jednak, że zaczyna się krystalizować nowa szkoła, lokująca się gdzieś pomiędzy standardowym podejściem polskim a izraelskimi pracami głównego nurtu.

Równoległe do prób przekształcenia samej natury relacji między zamieszkującymi ziemię polskie Żydami a nie-Żydami ukazują się prace nowego, ukształtowanego po 1989 roku pokolenia polskich uczonych zajmujących się stosunkami polsko-żydowskimi i Zagładą. Ich przetomowe badania podważają tak żydowskie, jak i polskie rozumienie kluczowych rozdziałów w historii polskich Żydów. Pouczająca biografia Romana Dmowskiego pióra Grzegorza Krzywca (Krzywiec, 2009), a także szczegółowa analiza życia codziennego w warszawskim getcie Barbary Engelking-Boni i Jacka Leociaka (Engelking-Boni & Leociak, 2001), odważne badania Jana Grabowskiego na temat zachowania licznych Polaków i losów Żydów w okupowanej Polsce (Grabowski, 2011) czy krytyczne studium wydarzeń 1968 roku Dariusza Stoli (Stola, 2000) są w Polsce wciąż tematem gorących akademickich i publicznych debat, które bardzo często odwołują się do *Sąsiadów* Jana T. Grossa (J. T. Gross, 2000). O ile jednak te i inne prace polskich autorów przyczyniły się do przekształcenia badań nad Zagładą, ich recepcja poza kręgami akademickimi w Polsce i za granicą pozostaje znikoma, a niekiedy zaś prowadzi do kontrowersji.

Tak więc mimo wzajemnych ustępstw w kilku kwestiach, do jakich doszło w sferze akademickiej na przestrzeni ostatnich dwóch dekad, między żydowskim a nieżydowskim obrazem polskich Żydów i między historią, którą każda ze stron pisze, by ten obraz określić, udoskonalić i zaszczepić, leży prawdziwa przepaść. Wiele z opisanych powyżej różnic ilustruje krótka interakcja między niebędącym Żydem moderatorem z Europy a izraelskim uczonym, jaka miała miejsce podczas jednej z konferencji naukowych. Po prelekcji

26 Zob. np. Bartal & Ury, 2013; Boyarin & Boyarin, 1993; Biale, 2002; Brumberg, 1999; Endelman, 1991; Miller & Ury, 2010; Myers, 1988; Shanes, 2012; Slezkine, 2006. Por. np. te prace zawierające interpretację roli, miejsca i losu diasporę w historii Żydów w ujęciu Ben-Cijona Dinura (Dinur, 1978b). Dziękuję Israelowi Bartalowi za wnikliwe uwagi na temat Dinura i jego koncepcji diasporę.



Izraelczyka na temat krwawych starć między bundystami a antysemitami w Warszawie przewodniczący obradom zapowiedział kolejnego prelegenta, czyniąc przy tym na pozór niewinną, a jednak symptomatyczną uwagę: „A teraz przejdziemy do nieco lżejszego tematu”. Izraelski uczyony wydawał się dość zaskoczony tymi słowami. Czym bowiem miałyby być dzieje Żydów na ziemiach polskich bez bólu i cierpienia, strachu i nienawiści? Ta wizja przeszłości najwidoczniej okazała się wszakże dla niektórych obserwatorów zbyt kontrowersyjna. Czy zatem niektóre kwestie stały się zbyt drażliwe i czy problematyczny stał się sam status tych kwestii jako obiektów badawczego namysłu? Kiedy temat, który jest niepopularny, staje się tematem zakazanym? (By oddać sprawiedliwość obu uczestnikom tej sceny, należałoby rozważyć, czy takie i podobne zdarzenia nie wynikają raczej z szerszych zmian społeczno-politycznych niż ze świadomych, motywowanych politycznie prób pisania na nowo historii. Niewykluczone, że niechęć do poruszania potencjalnie bolesnych tematów można rozumieć jako pośredni rezultat szerszych procesów: globalizacji, rosnącej dominacji amerykańskiej kultury konsumpcyjnej oraz rozprzestrzenienia się i internalizacji takich typowo amerykańskich koncepcji i wartości, jak dążenie do „postępu” i „szczęścia” za sprawą „współpracy” i „przezwyciężania konfliktów”<sup>27</sup>).

Niezależnie od faktycznych źródeł tego rodzaju sytuacji znajdują się też tacy, którzy będą argumentować, że zgłębienie tego rodzaju zawiątych i trudnych kwestii (tak jak otwarta i nieskrępowana rozmowa na wszystkie inne tematy) jest nieodzowne, jeśli chcemy w pełni zrozumieć i przedstawić przeszłość Żydów w Europie Środkowo-Wschodniej. Inni obserwatorzy przywołują pamięć o zmarłych, by ustanowić pakt między zmarłymi a żywymi. W wielu wypadkach takie paki opierają się na publicznych dyskusjach na tego rodzaju kłopotliwe tematy, a jednocześnie do tych dyskusji zobowiązują po to, aby żywi mogli dać świadectwo swojego przywiązania i lojalności wobec męczenników i sprawy, za którą ci zginęli – a tym samym zmanifestować swoją przynależność do zbiorowego ciała politycznego<sup>28</sup>. Tego typu sprawy stają się szczególnie kontrowersyjne i w Izraelu, i w innych krajach, w których rzekomo naukowe przedsięwzięcia łączy się z obchodami narodowych dni żałoby, w przypadku Izraela – z Dniem Pamięci Ofiar i Bohaterów Holocaustu (Jom ha-Szoa).

Także w tym kontekście twierdzę, że u podstaw interesującego nas podziału leżą zarówno uświadomione, jak i nieświadome interesy polityczne. Cóż ma bowiem począć „obiektywny” historyk, jeśli te właśnie historie, które wykorzystuje się najczęściej, by promować zwartość i jedność danego społeczeństwa – czyli historie koncentrujące się na

27 Zob. zbiór artykułów omawiających sposoby konstruowania i rozumienia w amerykańskiej kulturze pojęć związanych z emocjami *Inventing the psychological: Toward a cultural history of emotional life in America* (Pfister & Schnog, 1997).

28 Jednym z najjaskrawszych przykładów takich zbiorowych rytuałów wiążących prywatną pamięć z publicznymi upamiętnieniami są dźwięki syren przeciwlotniczych i minuta ciszy towarzyszące w Izraelu obchodom tak Jom ha-Szoa, jak i Jom ha-Zikaron. W ostatnich kilku latach doniesienia medialne o ludziach, którzy z rozmysłem lub przez zaniedbanie nie przyłączyli się do tych ceremonii, doprowadziły do publicznej debaty na temat ich lojalności wobec społeczeństwa Izraela i tego, czy jest dla nich w nim miejsce. Por. wagę przywiązywaną przez kolejne rządy i ruchy opozycyjne powojennej Polski do upamiętniania powstania w getcie warszawskim w 1943 roku i powstania warszawskiego w 1944 roku. Na temat wynalezienia i wdrożenia tego rodzaju więzi między żywymi i zmarłymi w świecie żydowskim zob. Steinlauf, 2001; Segev, 1993; Kugelmass & Boyarin, 1983; Mosse, 1993, ss. 13–25, 41–59; Geary, 1994; Greenblatt, 2014, ss. 47–82.

bohaterstwie, męczeństwie i zbiorowym poczuciu krzywdy – mogą stać się przeszkodą na drodze do lepszego zrozumienia i pełniejszej współpracy między grupami<sup>29</sup>? Czy polskich Żydów mamy ukazać jako jedną z licznych odnóg żydowskiej diaspory, społeczność przyjętą na nowo na łono narodu w 1948 roku i wraz z nim uratowaną? Czy też należy opisać ich jako odwieczną i nieodłączną część dziedzictwa wielokulturowej i wieloetnicznej Polski? Znowu wypada spytać: czy w obu tych rolach może wystąpić ta sama jednostka?

W okresie, w którym państwo narodowe i narodowa (znacjonalizowana?) historia muszą mierzyć się z procesami globalizacji i ruchem dekonstrukcji mitów narodowych, historii i historykom ponownie przypada centralna rola w próbach przebudowy zbiorowych tożsamości i wpływania na opinie publiczną. Stąd niektórzy komentatorzy twierdzić będą, że popularność historii uwypuklającej wielokulturowy, otwarty obraz polskiego społeczeństwa wynika po prostu z faktu, że wizja ta jest opłacalna z punktu widzenia politycznych aspiracji Polski. Zdaniem zwolenników takiej cynicznej perspektywy, próby podkreślania pozytywnych stron stosunków polsko-żydowskich są w zasadzie tylko wyrachowanymi działaniami, których celem ma być budowa na Zachodzie nowego wizerunku Polski jako kraju o głęboko zakorzenionych tradycjach demokratycznych i pełnym prawie do zajmowania miejsca w gronie narodów Europy. Wysiłki te mają też jednak inną, mniej użyteczną stronę. Tworzenie popularnego wizerunku Polski jako kraju, w którym Żydzi, wraz z innymi grupami, byli (i są) mile widzianą częścią narodowego krajobrazu, praktycznie nie spotyka się w Polsce z protestami. Większość obserwatorów zgodzi się też zapewne, że rozwój i szeroka internalizacja takiej historii jest zjawiskiem o wiele bardziej pozytywnym niż uwewnętrznienie historii, w której Żydom przypada rola czarnej (lub też niewidzialnej) hordy antypolskich, prosowieckich pasożytów i wrogów wewnętrznych. Wszystko to sprawia, że z wewnętrznej polskiej perspektywy potrzeba badania i podkreślania wielokulturowego i demokratycznego aspektu polskiej przeszłości nie budzi praktycznie żadnych sprzeciwów.

Dyskusja dotyka w ten sposób ponownie spraw definicji, interpretacji i własności. Czy jedna grupa może mieć wyłączne prawo, by snuć opowieść o przeszłości Żydów na ziemiach polskich? Być może historię taką powinien opowiedzieć bezstronny obserwator. To jednak także wydaje się nierealistyczne: historia nauczyła nas, że niczym nie można tak manipulować, jak samą przeszłością.

Problemy prawomocności i dziedziczenia historii nie ograniczają się zresztą w żadnym razie do dyskusji między Żydami a nie-Żydami. Wystarczy przyrzeć się długotrwałym sporom między Związkiem Gmin Wyznaniowych Żydowskich w Polsce a Światową Organizacją ds. Restytucji Mienia Żydowskiego (World Jewish Restitution Organization, WJRO) o prawo do dochodzenia roszczeń do prywatnego i gminnego mienia Żydów w Polsce<sup>30</sup>.

29 Kwestię tę porusza szerzej Jacek Woźniakowski (Woźniakowski, 1999). Arbitralny charakter dyscyplin akademickich omawia szczegółowo w swojej klasycznej pracy na temat Zachodu i Orientu Edward W. Said (Said, 1991).

30 Trudne relacje łączące międzynarodowe organizacje żydowskie i miejscowe społeczności żydowskie w Europie Środkowo-Wschodniej opisuje Yossi Klein Halevi (Klein Halevi, 1997); zob. także „Ha-rechusz ha-ciburi”, 1998. Więcej na temat międzynarodowych organizacji żydowskich, kwestii historycznej prawomocności i prób prze-

Te wewnętrzne walki toczą się w istocie nie tylko o majątek polskich Żydów, lecz także o prawo do bycia uznanym za jedyne prawomocnego spadkobiercę ich przeszłości (wydaje się, że i w tym wypadku jedyną kwestią, co do której panuje zgoda, jest to, że tylko jedna wersja przeszłości może istnieć naprawdę). W dzisiejszej Polsce można zatem spotkać liderów społeczności żydowskiej, którzy wciąż jeszcze określają się brzmącym pozornie jak pleonazm, ale wiele znaczącym mianem „polscy polscy Żydzi” – tak by nie mogło być żadnych wątpliwości, kto jest prawdziwym, czystej krwi spadkobiercą polskich Żydów.

Także niedawno ustanowiona społeczność żydowska w Polsce, budując swoje miejsce w świecie, często postępuje się historią. Stąd konferencja, którą w marcu 1998 roku zorganizowało „młodsze pokolenie” warszawskiej społeczności żydowskiej dla upamiętnienia trzydziestej rocznicy wypędzenia/emigracji w roku 1968, przypominała raczej zlot absolwentów liceum niż okazję do wspólnej żałoby i refleksji. Przez cały dzień starzy przyjaciele wymieniali uściski, prelegenci opowiadali o swoich przeżyciach w żartobliwym tonie, a mistrz ceremonii pytał każdego z nich, czy wrócił już „do domu” do Polski<sup>31</sup>. Przesłanie było jasne: wydarzenia 1968 roku należy rozumieć jako jedno z szeregu wydarzeń historycznych, za sprawą których polskie społeczeństwo wielokrotnie pokazywało swoje prawdziwe, demokratyczne oblicze. Podobnie jak podczas powstania styczniowego 1863 roku Polacy i Żydzi stanęli w roku 1968 ramię w ramię przeciw obcym okupantom pod tradycyjnym polskim sztandarem „Za wolność naszą i waszą”<sup>32</sup>. W rzeczy samej, wielu obecnych na konferencji łączyło protesty studenckie 1968 roku (pomijając przy tym ogólnokrajowe antysemitki polowanie na czarownice, a potem wypędzenie/emigrację, wedle różnych szacunków, od 10 do 30 tysięcy Żydów) z ruchem „Solidarności” i ostatecznym wyzwoleniem Polski spod radzieckiej dominacji. W oczach wielu żyjących dziś w Polsce Żydów – z których zdecydowana większość osiągnęła dojrzałość w 1968 roku – wydarzenia marcowe były ni mniej, ni więcej, a długo wyczekiwany ponownym włączeniem polskich Żydów w tkankę polskiego społeczeństwa. Żydzi – których udział w (polskim) powstaniu warszawskim 1944 roku jest w tak rzucający się w oczy sposób nieobecny w polskiej pamięci zbiorowej głównego nurtu i których wielokrotnie oskarżano o kolaborację z podporządkowanym Związkowi Radzieckiemu reżimem stalinowskim – nareszcie znaleźli się po słusznej stronie historii.

---

mowania zarówno fizycznego, jak i duchowego dziedzictwa przeszłości zob. N. C. Gross, 1997a, 1997b; „Rechusz jehudi li-wealaw”, 1999; Szeleg, 1999.

- 31 Kilka dni później polskie i zagraniczne gazety poinformowały, że polski rząd zdecydował o przywróceniu polskiego obywatelstwa wszystkim Polakom pochodzenia żydowskiego, którym obywatelstwo to odebrano w 1968 roku. Mój amerykański znajomy nazwał tę decyzję „historycznym wydarzeniem”. „Co im teraz po tym papierku?” – spytałem. „To dobry początek” – odpowiedział, w typowo amerykański sposób skupiając się na pozytywach. Zob. inną współczesną relację na temat wpływu roku 1968 na polskich Żydów i dyskusję na temat późniejszego powrotu części z tych osób (które może zresztą ze względu na fakt powrotu powinno się już nazwać Polakami?): Mac, 1998a, 1998b. Na temat Żydów wracających do Polski zob. również Auerbach, 2013, ss. 108, 191.
- 32 Jak zauważył jeden z nieoficjalnych zachodnioeuropejskich rzeczników demokratycznej opozycji w Europie Środkowo-Wschodniej, Timothy Garton Ash, „w «Solidarności» konserwatyści, liberałowie i socjaliści, chrześcijanie i Żydzi spotkali się na wspólnym gruncie tych elementarnych europejskich wartości, które razem powinniśmy zdefiniować i których powinniśmy bronić” (Garton Ash, 1990, s. 152). Wątek wspólnej polsko-żydowskiej walki z obcą okupacją nie jest w historiografii nowy (zob. Bałaban, 1934; Schiper, 1932; Kupfer, 1953; Opalski & Bartal, 1992; Tomaszewski, 1996).

Zupełnie inaczej wyglądało przypominające oficjalną akademię spotkanie zorganizowane tydzień później, z okazji tej samej rocznicy, przez „starsze pokolenie”. Atmosfera była znacząco mniej radosna. Sfrustrowany zdającym się nie mieć końca korowodem mówców, którzy ze łzami w oczach wspominali straty poniesione przez nich samych i przez ich społeczność, przedstawiciel „młodsze pokolenia” zaoponował w końcu: „Czemu ciągle mówicie o końcu żydowskiego życia w Polsce? My tu jeszcze jesteśmy. Nasza społeczność istnieje!”. Z ostatnich rzędów ktoś starszy z trudem odkrzyknął: „Jak się jest na pogrzebie, to się płacze”.

Nawet w obrębie jednej, stosunkowo niedużej społeczności obserwujemy więc różne, pozbawione nawet punktów wspólnych wizje tych samych wydarzeń (przy czym linia podziału przebiega tu nieprzypadkowo między pokoleniami)<sup>33</sup>. Czy Marzec 1968 był pierwszym krokiem na drodze do przełomu 1989 roku – chwilą, w której polskie społeczeństwo pokazało swoją prawdziwą twarz, biorąc pozostałych w kraju Żydów w ciepłe, opiekuńcze objęcia polskiego narodu? Czy też był to kolejny incydent świadczący o ponadczasowej naturze antysemityzmu polskiego społeczeństwa, a zarazem – czy był to ostatni rozdział pełnej bólu historii polskich Żydów – narodu, który historia skazała na zagładę? Może zresztą był i tym, i tym? Czy w obrębie jednej debaty akademickiej znajduje się dość miejsca na dwie osobne wersje tych samych wydarzeń (tej samej przeszłości), które co jakiś czas krzyżują się w przypadkowych momentach tylko po to, by znów się rozejść i być może skrzyżować ponownie później? Kiedy następuje chwila, w której te interpretacje (historie) zaczynają różnić się już tak bardzo, że w istocie tworzą osobne przeszłości? Czy po przekroczeniu tej granicy równoległe, konkurencyjne i przeczące sobie wersje tych samych wydarzeń mogą współistnieć w ramach jednego dyskursu akademickiego, czy też ich jednoczesne roszczenia do przedstawiania sobą prawdy historycznej wzajemnie się wykluczają? Co wyznacza terytorialne granice dyskursu akademickiego: czy sytuacja, w której to, co dla jednego jest prawdą, dla drugiego stanowi profanację? Czy raczej sytuacja, w której uczestniczące w debacie społeczeństwa czują się na tyle pewnie, że godzą się na zarżnięcie świętych krów? Czy też decyduje sytuacja, w której zatarty się już czas, pokolenia i pamięć?

I na koniec ostatnie pytanie: co takiego na punkcie styku Żydów, Polaków i przeszłości powoduje tak emocjonalne reakcje? Czy chodzi o ponury obraz nagłego i całkowitego zniknięcia całej cywilizacji i o romantyczne tęsknoty za bezpowrotnie utraconymi (a więc utopijnymi, czystymi i nieskażonymi) światami? A może o rolę, jaką odgrywają polscy Żydzi jako centralny symbol w licznych rzeczywistościach społeczno-politycznych? Czy różne strony są w takiej niezgodzie dlatego, że ta sama grupa Polakom służy za symbol tradycji demokratycznych, Żydom w Ameryce zapewnia folklorystyczne korzenie, a ideologii syjonistycznej uprawomocnienie? Jaki wpływ miałyby na zbiorową jaźń każdej z owych

33 Inna – liberalna – polska interpretacja wydarzeń 1968 roku przedstawiona została w tomie *Marzec 1968: Trzydzieści lat później* (Kula, Osęka & Zaremba, 1998). Fakt, że spośród 20 artykułów jedynie kilka poświęconych jest sprawom jednoznacznie żydowskim, najlepiej świadczy o tym, jak bardzo odmienna jest ta interpretacja roku 1968 od obu powyższych „żydowskich” interpretacji. Bardziej szczegółową analizę wpływu wydarzeń 1968 roku na społeczność żydowską w Polsce przedstawia Dariusz Stola (Stola, 2000; zob. także Dąbrowska, 2015, ss. 109–114).

społeczności internalizacja wszystkich tych stojących we wzajemnej opozycji koncepcji? Czy Polska ma szansę na demokratyczną przyszłość, jeśli ma tak burzliwą przeszłość? Czy amerykańscy Żydzi (podobnie zresztą jak każda inna amerykańska grupa etniczną) mogą istnieć bez ciepłych i sentymentalnych wspomnień ze starego kraju? Czy Izrael może pełnić rolę światowego ośrodka Żydów, a zarazem ani trochę nie negocjować diasporę? A z drugiej strony – może odpowiedzi na te pytania nie sposób znaleźć w wykalkulowanych decyzjach polityków najwyższego szczebla, których krępują narodowe ideologie; może nasze palące zainteresowanie, nasze gorące debaty są wypartymi symptomami ran, których nie mogą zagoić ani czas, ani słowa.

\*

Scott Ury jest starszym wykładowcą na Wydziale Historii Żydów Uniwersytetu w Tel Awiwie, gdzie pełni także funkcję dyrektora Instytutu Badań nad Współczesnym Antysemityzmem i Rasizmem im. Stephena Rotha. Jego wydana w 2012 roku nakładem Stanford University Press książka *Barricades and banners: The Revolution of 1905 and the transformation of Warsaw Jewry* otrzymała Nagrodę im. Reginalda Zelnika dla wybitnej pracy historycznej przyznawaną przez Stowarzyszenie Studiów Sławistycznych, Wschodnioeuropejskich i Eurazjatyckich (Association for Slavic, East European and Eurasian Studies, ASEES). Współredagował także książki *Cosmopolitanism, nationalism and the Jews of East Central Europe* (Routledge, 2014) oraz *Jews and their neighbors in Eastern Europe since 1750* (Littman, 2012). Jest autorem wielu artykułów i esejów.

Tłumaczył Jakub Ozimek

## Bibliografia

**Arendt, H.** (1993). *Korzenie totalitaryzmu* (M. Szawiel & D. Grinberg, Tłum.). Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza.

**Assaf, D.** (1995). „Chasidut polin” o „he-chasidut be-polin”: Li-weajat ha-geografia ha-chasidit. *Gal-ed*, 14, 197–206.

**Auerbach, K.** (2013). *The house at Ujazdowskie 16: Jewish families in Warsaw after the Holocaust*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

**Bałaban, M.** (1934). *Album pamiątkowy ku czci Berka Joselewicza pułkownika wojsk polskich w 125-letnią rocznicę Jego bohaterskiej śmierci, 1809–1934*. Warszawa: Tege.

**Bartal, I.** (2005). *The Jews of Eastern Europe, 1772–1881*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press. <https://doi.org/10.9783/9780812200812>

**Bartal, I., & Ury, S.** (2013). Between Jews and their neighbours: Isolation, confrontation and influence in Eastern Europe. W I. Bartal, A. Polonsky, & S. Ury (Red.), *Jews and their neighbours in Eastern Europe since 1750* (ss. 3–30). Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization. (Polin Studies in Polish Jewry, 24).

**Bartal, I., & Frankel, J.** (1994). Historia we-szlihut: Szmuel Ettinger – choker jahadut mizrach eropa. W S. Ettinger, *Bejn polin le-rusja* (I. Bartal & J. Frankel, Red.) (ss. 11–23). Jeruzalajim: Zalman Szazar Senter.



- Bartov, O.** (1998). Defining enemies, making victims: Germans, Jews and the Holocaust. *American Historical Review*, 103(3), 771–816. <https://doi.org/10.1086/ahr/103.3.771>
- Biale, D.** (Red.). (2002). *Cultures of the Jews: A new history*. New York, NY: Schocken.
- Bidluex, R., & Jeffries, I.** (1998). *A history of Eastern Europe: Crisis and change*. London: Routledge.
- Blobaum, R. E.** (Red.). (2005). *Antisemitism and its opponents in modern Poland*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Boyarin, D., & Boyarin, J.** (1993). Diaspora: Generation and the ground of Jewish identity. *Critical Inquiry*, 19(4), 693–725. <https://doi.org/10.1086/448694>
- Brumberg, A.** (1999). Anniversaries in conflict: On the centenary of the Jewish Socialist Labor Bund. *Jewish Social Studies (New Series)*, 5(3), 196–217. <https://doi.org/10.1353/jss.1999.0002>
- Cała, A.** (1997). Tnuat he-hitbolelut be-polin. W I. Bartal & I. Gutman (Red.), *Kijum we-szewer: Jehudej polin le-dorotejhem* (ss. 337–351). Jeruzalajim: Zalman Szazar Senter.
- Cała, A.** (2005). *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Cała, A., & Datner-Śpiewak, H.** (Red.). (1997). *Dzieje Żydów w Polsce, 1944–1968: Teksty źródłowe*. Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny.
- Dajczgewand, J.** (1989). Nie chcę być kimś innym. W A. Mieszanek (Red.), *Krajobraz po szoku* (ss. 133–144). Warszawa: Przedświt.
- Datner, H.** (2007). *Ta i tamta strona: Żydowska inteligencja Warszawy drugiej połowy XIX wieku*. Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny.
- Davies, N.** (1998). *Europa: Rozprawa historyka z historią* (E. Tabakowska & R. Śmietana, Tłum.). Kraków: Znak.
- Dąbrowska, K.** (2015). Marzenie o równości: Esej w trzech odstępach o zmaganiach polskich Żydów ze zmiennymi kolejami historii powojennej. W K. Dąbrowska, M. Grabowska, & A. Kościańska (Red.), *Antropologia wobec dyskryminacji* (ss. 129–145). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Dinur, B. C.** (1978a). Darka he-historit szel jahadut polin. W B. C. Dinur, *Dorot u-reszumot* (ss. 193–201). Jeruzalajim: Mosad Bialik.
- Dinur, B. C.** (1978b). Galujot we-churbanam. W B. C. Dinur, *Dorot u-reszumot* (ss. 175–192). Jeruzalajim: Mosad Bialik.
- Dynner, G.** (2006). *Men of silk: The Hasidic conquest of Polish Jewish society*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195175226.001.0001>
- Endelman, T. M.** (1991). The legitimization of the Diaspora experience in recent Jewish historiography. *Modern Judaism*, 11(2), 195–209. <https://doi.org/10.1093/mj/11.2.195>
- Engel, D.** (1996). *Bejn szichrur li-wricha: Nicolej ha-szoa be-polin we-ha-ma'awak al hanhagatam, 1944-1946*. Tel Awiw: Am Owed.
- Engel, D.** (2009). On reconciling the histories of two chosen peoples. *American Historical Review*, 114(4), 914–929. <https://doi.org/10.1086/ahr.114.4.914>
- Engelking-Boni, B., & Leociak, J.** (2001). *Getto warszawskie: Przewodnik po nieistniejącym mieście*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Englander, N.** (1999a). Reb kringle. W N. Englander, *For the relief of unbearable urges* (ss. 139–191). New York, NY: A. A. Knopf.
- Englander, N.** (1999b). The wig. W N. Englander, *For the relief of unbearable urges* (ss. 81–106). New York, NY: A. A. Knopf.
- Ettinger, S.** (1994). Darka he-historit szel jahadut polin. W S. Ettinger, *Bejn polin le-rusja* (I. Bartal & J. Frankel, Red.) (ss. 1–11). Jeruzalajim: Zalman Szazar Senter.
- Feldman, J.** (2008). *Above the death pits, beneath the flag: Youth voyages to Poland and the performance of Israeli national identity*. New York, NY: Berghahn Books.

- Foucault, M.** (1977). *Archeologia wiedzy* (A. Siemek, Tłum.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Frankel, J.** (1981). *Prophecy and politics: Socialism, nationalism and the Russian Jews, 1862–1917*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511572494>
- Garton Ash, T.** (1986). Życie śmierci. *Aneks, 1986*(41–42), 36–51.
- Garton Ash, T.** (1990). Kilka myśli... co nie nowe. W T. Garton Ash, *Pomimo i wbrew: Eseje o Europie Środkowej* (A. Husarska, Tłum.) (ss. 149–152). London: Polonia.
- Geary, P.** (1994). *Phantoms of remembrance: Memory and oblivion at the end of the first millennium*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Giladi, D.** (1994). Klitat alija, awoda we-chakika socjalit [1949–1956]. W M. Awizohar et al. (Red.), *Golda: Cmichata szel manhiga, 1921–1956* (ss. 251–407). Tel Awiw: Am Owed.
- Grabowski, J.** (2011). *Judenjagd: Polowanie na Żydów 1942–1945: Studium dziejów pewnego powiatu*. Warszawa: Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów.
- Greenblatt, R.** (2014). *To tell their children: Jewish communal memory in early modern Prague*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Gross, J. T.** (2000). *Sąsiedzi: Historia zagłady żydowskiego miasteczka*. Sejny: Pogranicze.
- Gross, J. T.** (2008). *Strach: Antysemityzm w Polsce tuż po wojnie: Historia moralnej zapaści*. Kraków: Znak.
- Gross, N. C.** (1997a, maj 15). The Old Boys Club: New York's Jewish Claims Conference keeps heirs from their inheritance. *Jerusalem Report*, 8(1), 30–36.
- Gross, N. C.** (1997b, maj 29). The outrage grows: The Claims Conference, part II. *Jerusalem Report*, 8(2), 30–32.
- Gur, B.** (1999, czerwiec 11). Polanim gejim. *Ha-arec*, s. B10.
- Halpern, I.** (1968). *Jehudim we-jahadut be-mizrach eropa: Mechkarim be-toldotejhem*. Jeruzalajim: Magnes Press.
- Ha-rechusz ha-ciburi. (1998, grudzień 4). *Ha-arec*, s. B7.
- Heller, C. S.** (1977). *On the edge of destruction: Jews of Poland between the two world wars*. New York, NY: Columbia University Press.
- Hoffman, E.** (2001). *Sztetl: Świat Żydów polskich* (M. Ronikier, Tłum.). Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Hurwic-Nowakowska, I.** (1986). *A social analysis of postwar Polish Jewry*. Jerusalem: Zalman Shazar Center for Jewish History.
- Judt, T.** (2015). Przestępstwa i wykroczenia. W T. Judt, *Kiedy zmieniają się fakty* (J. Homans, Red., A. Jankowski, Tłum.) (ss. 65–85). Poznań: Rebis.
- Karni, G.** (Producent). (1999, maj 29). Jessie Congo. *Tewat tehuda*. Ha-raszut ha-sznija le-telewizja we-radio.
- Kaufman, A.** (b.d.). File No. K 2435/208, Yad Vashem Archives, Oral Testimony Division.
- Kersten, K.** (1992). *Polacy, Żydzi, komunizm: Anatomia półprawd, 1939–1968*. Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza.
- Kiryk, F.** (Red.). (1991). *Żydzi w Małopolsce: Studia z dziejów osadnictwa i życia społecznego*. Przemysł: Południowo-Wschodni Instytut Naukowy.
- Klein Halevi, Y.** (1997, marzec 6). The accounting: Who has the right to negotiate for the assets of Jews murdered by the Nazis?. *Jerusalem Report*, 7(22), 26–32.
- Krzemiński, I.** (Red.). (1996). *Czy Polacy są antysemitami?: Wyniki badania sondażowego*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Krzywiac, G.** (2009). *Szowinizm po polsku: Przypadek Romana Dmowskiego (1886–1905)*. Warszawa: Neriton.

- Kugelmass, J., & Boyarin, J.** (1983). Introduction. W J. Kugelmass & J. Boyarin (Red.), *From a ruined garden: The memorial books of Polish Jewry* (ss. 1–22). New York, NY: Schocken.
- Kula, M., Osęka, P., & Zaremba, M.** (Red.). (1998). *Marzec 1968: Trzydzieści lat później: materiały konferencji zorganizowanej pod patronatem Prezydenta m. stoł. Warszawy przez Instytut Historyczny UW, Instytut Studiów Politycznych PAN oraz Żydowski Instytut Historyczny przy współpracy Wydawnictwa Naukowego PWN SA na Uniwersytecie Warszawskim 6 i 7 marca 1998 r.: Referaty*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kundera, M.** (1984). Zachód porwany albo tragedia Europy Środkowej. *Zeszyty Literackie*, 1984(5), 23–38.
- Kupfer, F.** (1953). *Ber Meisels i jego udział w walkach wyzwoleniczych narodu polskiego (1846, 1848, 1863–1864)*. Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny.
- Kurek-Lesik, E.** (1992). *Gdy klasztor znaczył życie: Udział żeńskich zgromadzeń zakonnych w akcji ratowania dzieci żydowskich w Polsce w latach 1939–1945*. Kraków: Znak.
- LaCapra, D.** (1997). Lanzmann's „Shoah”: „Here There Is No Why”. *Critical Inquiry*, 23(2), 231–269. <https://doi.org/10.1086/448828>
- Lederhendler, E.** (1989). *The road to modern Jewish politics: Political tradition and political reconstruction in the Jewish community of tsarist Russia*. New York, NY: Oxford University Press.
- Lederhendler, E.** (1995). Did Russian Jewry exist prior to 1917?. W Y. Ro'i (Red.), *Jews and Jewish Life in Russia and the Soviet Union* (ss. 15–27). Ilford: Frank Cass & Co.
- Lehrer, E. T.** (2013). *Jewish Poland revisited: Heritage tourism in unquiet places*. Bloomington: Indiana University Press.
- Lendvai, P.** (1971). *Anti-Semitism without Jews: Communist Eastern Europe*. New York, NY: Doubleday.
- Liberles, R.** (1995). *Salo Wittmayer Baron: Architect of Jewish history*. New York, NY: New York University Press.
- Mac, J. S.** (1998a, marzec 8). Marzec hańby. *Wprost*, (10), 26–28.
- Mac, J. S.** (1998b, marzec 8). Strażnicy grobów. *Wprost*, (10), 29–30.
- Mahler, J.** (1998). The Polish perplex: Is Norman Davies innocent?. *Lingua Franca*, 8(2), 45–50.
- Mahler, R.** (1961). *He-chasidut we-he-haskala be-galicja u-we-polin ha-kongresait be-mahacit ha-riszona szel ha-mea ha-tsza-esre*. Merchawia: Sifrijat Poalim.
- Manekin, R.** (1999a). Ha-brit he-chadasza: Jehudim ortodoksim we-polanim katolim be-galicja, 1879–1883. *Cijon*, 64(2), 157–186.
- Manekin, R.** (1999b). Politics, religion, and national identity: The Galician Jewish vote in the 1873 parliamentary elections. W I. Bartal & A. Polonsky, *Focusing on Galicia: Jews, Poles, and Ukrainians, 1772–1918* (ss. 100–119). Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization. (Polin Studies in Polish Jewry, 12).
- Mendelsohn, E.** (1981). *Zionism in Poland: The formative years, 1915–1926*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Mendelsohn, E.** (1989a). Interwar Poland: Good for the Jews or bad for the Jews. W C. Abramsky, M. Jachimczyk, & A. Polonsky (Red.), *The Jews in Poland* (ss. 130–139). Oxford: Basil Blackwell.
- Mendelsohn, E.** (1989b). Jewish politics in interwar Poland: An overview. W Y. Gutman, E. Mendelsohn, J. Reinharz, & C. Shmeruk (Red.), *The Jews of Poland between two World Wars* (ss. 9–19). Hanover, NH: Brandeis University Press.
- Mendelsohn, E.** (2002). *Painting a people: Maurycy Gottlieb and Jewish art*. Hanover, NH: University of New England Press.
- Mendelsohn, E.** (2004). Jewish historiography on Polish Jewry in interwar Poland. W A. Polonsky, E. Mendelsohn, & J. Tomaszewski, *Jews in independent Poland, 1918–1939* (ss. 3–13). Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization. (Polin Studies in Polish Jewry, 8).
- Miller, M. L., & Ury, S.** (2010). Cosmopolitanism: The end of Jewishness?. *European Review of History*, 17(3), 337–359. <https://doi.org/10.1080/13507486.2010.481923>

- Mitosz, C.** (1986). O naszej Europie. *Kultura*, 1986(463), 3–12.
- Moss, K. B.** (2012). At home in in late imperial Russian modernity – except when they weren't: New histories of Russian and East European Jews, 1881–1914. *Journal of Modern History*, 84(2), 401–452. <https://doi.org/10.1086/664733>
- Mosse, G.** (1993). *Confronting the nation: Jewish and Western nationalism*. Hanover, NH: Brandeis University Press.
- Myers, D. N.** (1988). History as ideology: The case of Ben Zion Dinur, Zionist historian „par excellence”. *Modern Judaism*, 8(2), 167–93. <https://doi.org/10.1093/mj/8.2.167>
- Myers, D. N.** (1994). Was there a „Jerusalem School”? An inquiry into the first generation of historical researchers at the Hebrew University. W J. Frankel (Red.), *Reshaping the past: Jewish history and the historians* (ss. 66–92). Oxford: Oxford University Press. (Studies in Contemporary Jewry, 10).
- Myers, D. N.** (1995). *Re-inventing the Jewish Past: European Jewish intellectuals and the Zionist return to history*. Oxford: Oxford University Press.
- Myers, D. N.** (2009). Is there still a „Jerusalem School”? Reflections on the state of Jewish historical scholarship in Israel. *Jewish History*, 23(4), 389–406. <https://doi.org/10.1007/s10835-009-9094-y>
- Nathans, B.** (2002). *Beyond the pale: The Jewish encounter with late imperial Russia*. Berkeley: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/california/9780520208308.001.0001>
- Opalski, M., & Bartal, I.** (1992). *Poles and Jews: A failed brotherhood*. London: University Press of New England for Brandeis University Press.
- Orla-Bukowska, A.** (1994). *Shtetl* communities: Another image. W A. Polonsky, E. Mendelsohn, & J. Tomaszewski, *Jews in independent Poland, 1918–1939* (ss. 89–113). Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization. (Polin Studies in Polish Jewry, 8).
- Paulsson, G. S.** (2002). *Secret city: The hidden Jews of Warsaw, 1940–1945*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Pfister, J., & Schnog, N.** (Red.). (1997). *Inventing the psychological: Toward a cultural history of emotional life in America*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Podgórska, J.** (1998, maj 30). Ilu jest Żydów w Polsce?. *Polityka*, 1998(2143), 3–8.
- Radzik, T.** (Red.). (1995). *Żydzi w Lublinie: Materiały do dziejów społeczności żydowskiej Lublina* (T. 1). Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Radzik, T.** (Red.). (1998). *Żydzi w Lublinie: Materiały do dziejów społeczności żydowskiej Lublina* (T. 2). Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Rechter, D.** (1994). *Neither East nor West: Viennese Jewish politics in World War One* (Nieopublikowana praca doktorska). Uniwersytet Hebrajski w Jerozolimie.
- Rechusz jehudi li-wealaw. (1999, październik 26). *Ha-arec*, s. B1.
- Roskies, D. G.** (1999). *The Jewish search for a usable past*. Bloomington: Indiana University Press.
- Rozenblit, M. L.** (1983). *The Jews of Vienna, 1867-1914: Assimilation and identity*. Albany, NY: SUNY Press.
- Said, E. W.** (1991). *Orientalizm* (W. Kalinowski, Tłum.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Schipper, I.** (1932). *Żydzi Królestwa Polskiego w dobie powstania listopadowego*. Warszawa: F. Hoesick.
- Segev, T.** (1993). *The Seventh Million: The Israelis and the Holocaust* (H. Watzman, Tłum.). New York, NY: Hill & Wang.
- Shanes, J.** (2012). *Diaspora nationalism and Jewish identity in Habsburg Galicia*. New York, NY: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139013642>
- Slezkine, Y.** (2006). *Wiek Żydów* (S. Kowalski, Tłum.). Warszawa: Nadir Media Lazar.
- Stanisławczyk, B.** (1997). *Czterdzieści twardych*. Warszawa: ABC Future.

- Steinlauf, M. C.** (2001). *Pamięć nieprzyswojona: Polska pamięć Zagłady* (A. Tomaszewska, Tłum.). Warszawa: Cyklady.
- Sternhell, Z.** (1998). *The founding myths of Israel: Nationalism, socialism and the making of the Jewish state* (D. Maisel, Tłum.). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Stola, D.** (2000). *Kampania antysyjonistyczna w Polsce 1967–1968*. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk.
- Szapira, A.** (1997). *Jehudim chadaszim, jehudim jeszanim*. Tel Awiw: Am Owed.
- Szeleg, J.** (1999, kwiecień 6). Meszicha acharona mi-bank ha-zikaron. *Ha-arec*, s. B6.
- Szlomi, H.** (1997). Hitargenut szel seridej ha-jehudim be-polin le-achar milchemet ha-olam ha-sznija, 1944–1950. W I. Bartal & I. Gutman (Red.), *Kijum we-szewe: Jehudej polin le-dorotejhem* (ss. 523–547). Jeruzalajim: Zalman Szazar Senter.
- Śliwiński, K.** (1997). Towards a Polish-Jewish dialogue: The way forward. W G. D. Hundert (Red.), *Jews in early modern Poland* (ss. XVII–XXVI). Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization. (Polin Studies in Polish Jewry, 10).
- Teller, A.** (2012). Polish-Jewish relations: Historical research and social significance: On the legacy of Jacob Goldberg. *Studia Judaica*, 2012(29–30), 27–47.
- Todorova, M.** (2014). *Balkany wyobrażone* (M. Budzińska & J. Dzierzowski, Tłum.). Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Tomaszewski, J.** (Red.). (1996). *Żydzi w obronie Rzeczypospolitej: Materiały konferencji w Warszawie 17 i 18 października 1993 r.* Warszawa: Cyklady.
- Tomaszewski, J.** (1998). Polish history through the eyes of three popular Jewish historians. W A. Polonsky (Red.), *Focusing on aspects and experiences of religion* (ss. 312–318). Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization. (Polin Studies in Polish Jewry 11).
- Tony, J.** (2012). *Wielkie złudzenie? Eseje o Europie* (A. Jankowski, Tłum.). Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Ury, S.** (2000). Who, what, when, where, and why is Polish Jewry? Envisioning, constructing, and possessing Polish Jewry. *Jewish Social Studies*, 6(3), 205–228. <https://doi.org/10.1353/jss.2000.0015>
- Vishniac, R.** (1965). *Polish Jews: A pictorial record*. New York, NY: Schocken.
- Vishniac, R.** (1983). *A vanished world*. New York, NY: Farrar, Straus and Giroux.
- Wistrich, R. S.** (1990). *The Jews of Vienna in the age of Franz Joseph*. Oxford: Oxford University Press.
- Wodziński, M.** (2004a). Good Maskilim and bad assimilationists: Towards a new history of the Haskalah in Poland. *Jewish Social Studies*, 10(3), 87–122. <https://doi.org/10.1353/jss.2004.0017>
- Wodziński, M.** (2004b). Language, ideology and the beginnings of the integrationist movement in the Kingdom of Poland in the 1860s. *East European Jewish Affairs*, 34(2), 21–40. <https://doi.org/10.1080/1350167052000340869>
- Wodziński, M.** (2013). *Hasidism and politics: The Kingdom of Poland, 1815–1864*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization.
- Wolff, L.** (1994). *Inventing Eastern Europe: The map of civilization on the mind of the Enlightenment*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Woźniakowski, J.** (1999, sierpień 15). Tożsamość, pluralizm, edukacja: Wykład inauguracyjny w dniu otwarcia Katedry Kultury Polskiej na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie. *Tygodnik Powszechny*, 1999(33), 14.
- Wróbel, P.** (1997). Double memory: Poles and Jews after the Holocaust. *East European Politics and Societies*, 11(3), 560–574. <https://doi.org/10.1177/0888325497011003006>
- Wróbel, P.** (1998). Migracje Żydów polskich: Próba syntezy. *Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego*, 1998(185–186), 3–30.



**Zukowski, A.** (1994–1995). Żydzi z ziem polskich w Afryce Południowej na przełomie XIX i XX wieku. *Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego*, 1994–1995(172–174), 37–44.

**Żbikowski, A.** (1997). *Żydzi*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie. (A to Polska właśnie).

---

**Who, what, when, where, and why is Polish Jewry?  
Envisioning, constructing, and possessing Polish Jewry**

**Abstract:** This article examines the different ways that various communities of scholars imagine, research and teach about “Polish Jewry.” Focusing on scholarship written in Israel, Poland and the United States over the past generation or two, the article argues that each particular community of scholars constructs a particular version of Polish Jewry and that each of these versions is deeply influenced by contemporary social, political and communal needs and demands. As a result, scholars very often end up constructing radically different versions of Polish Jewish history and society. These scholarly differences reflect many of the challenges and difficulties related to researching and writing about the history and culture of Polish Jews since 1989.

**Keywords:** Polish Jewry; Polish Jewish history; Polish history; modern Jewish history; Jewish historiography; Polish-Jewish relations; antisemitism.

---



Article No. 1636

DOI: 10.11649/slh.1636

Citation: Ury, S. (2017). Kim, czym, kiedy, gdzie i dlaczego są polscy Żydzi? Wyobrażanie, konstruowanie i zawłaszczanie Żydów polskich. *Studia Litteraria et Historica*, 2017(6). <https://doi.org/10.11649/slh.1636>.

This article is a modified translation of an article published in the journal *Jewish Social Studies*: Ury, S. (2000). Who, what, when, where, and why is Polish Jewry? Envisioning, constructing, and possessing Polish Jewry. *Jewish Social Studies*, 6(3), 205–228. Copyright note for the original article: Journals, IU Press. *Jewish Social Studies*. Vol 6 Issue 3 pp. 205–228. © 2017 Reprinted with permission of Indiana University Press.

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

© The Author(s) 2017

© To Polish translation: Jakub Ozimek 2017

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

Author: Scott Ury, Department of Jewish History, Tel Aviv University.

Correspondence: [scottury@post.tau.ac.il](mailto:scottury@post.tau.ac.il)

The article was prepared at the author's own expense.

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