

Aa@



Autobiografia

literatura | kultura | media

nr 1 (14) 2020

WYDAWNICTWO NAUKOWE
UNIwersytetu Szczecińskiego
Szczecin 2020

Rada Naukowa

Małgorzata Czerwińska (Uniwersytet Gdański)

Algis Kalėda (Vilniaus Universitetas)

Bożena Karwowska (University of British Columbia)

Ewa Kraskowska (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Paweł Rodak (Uniwersytet Warszawski)

Jerzy Smulski (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)

German Ritz (Universität Zürich)

Hayden White (University of California, Santa Cruz)

Alfrun Kliems (Humboldt-Universität zu Berlin)

Zespół redakcyjny

Inga Iwasiów / Jerzy Madejski US, redaktorzy naczelni

Natalia Aleksiuń, Touro College, Graduate School of Jewish Studies, redaktor naukowa numeru

Natalia Aleksiuń, Touro College, Graduate School of Jewish Studies (New York, USA); Brygida Helbig-Mischewski,

Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej (UAM Poznań); Giovanna Tomassucci, Università di Pisa, Department of Philology,

Literature and Linguistics (Pisa, Italy); Paweł Wolski US; Agata Zawiszewska US;

Aleksandra Grzemska US, sekretarz redakcji

Lista recenzentów jest dostępna na stronie: www.autobiografia.usz.edu.pl

Adres Redakcji

al. Piastów 40 b, 71-065 Szczecin

www.autobiografia.usz.edu

e-mail: autobiografia.szczecin@gmail.com

Redaktor językowy

Edyta Chrzanowska / e-dytor.pl

Korektor

Magdalena Wojcieszak / e-dytor.pl

Skład komputerowy i projekt okładki

Joanna Dubois-Mosora

Wersja papierowa jest wersją pierwotną. Streszczenia opublikowanych artykułów są dostępne online w międzynarodowej bazie danych The Central European Journal of Social Sciences and Humanities <http://cejsh.icm.edu.pl>

Czasopismo jest indeksowane w Bazhum, EBSCO www.elsevier.com, bibliograficznej bazie czasopism humanistycznych i społecznych

Publikacja wspierana przez Polskie Towarzystwo Autobiograficzne



© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2020

ISSN 2353-8694 eISSN 2717-4361

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego | Ark. wyd. 18. Ark. druk. 18,3. Format B5. Nakład 85 egz.

Spis treści

TEORIE

- Natalia Aleksion** | (Od)czytywanie losów żydowskich 7
- Janine Holc** | Holocaust Testimony, Autobiography, and the Effaced Self 15
- Joanna Śliwa** | Letters to the JDC as Autobiographical Sources
of Jewish Holocaust Survivors 35
- Yehoshua (Shuki) Ecker** | Shimon Samet and the Gap in the Story 47

KULTURA AUTOBIOGRAFICZNA

- Raphael Utz** | Making Love and Make-Belief: Male Sexual Barter
in Dov Freiberg's *To Survive Sobibor* 75
- Sylwia Chutnik, Natalia Judzińska** | „To się objawiało w rozmaitych uwagach”.
Rozmowa z Avivą Blum-Wachs 93

BIOGRAFIE

- Anika Walke** | A People's Biography: Ada El'evna Raichonak and Her Hermanavichy 123
- Izabela Wagner** | Zdjęcie z konkursu piękności i inne dokumenty osobiste.
O pracy badawczej i poszukiwaniu znaczeń „czarnych dziur”
– na przykładzie rekonstrukcji biografii Zygmunta Baumana. 145
- Michał Kopczyk** | Jan Tomasz Gross – biografia symboliczna.
(Uwagi na marginesie ...bardzo dawno temu, mniej więcej w zeszły piątek...) 169

PRAKTYKI AUTOBIOGRAFICZNE

Piotr Laskowski | Bunt i melancholia. Obraz życia anarchisty w *Memuarn fun Lejbn* 185

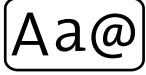
Karolina Krasuska | Poradziecka prawnuczka: (auto)biograficzna narracja międzypokoleniowa w powieści graficznej *Soviet Daughter* Julii Alekseyewej 217

EMANCYPACJE

Magdalena Kozłowska | Matka-aktywistka: międzywojenna autobiografia Sofii Dubnow-Erlich 235

Agnieszka Ilwicka-Karuna | Gender, emocje i praktyki życia codziennego Żydów na Dolnym Śląsku w latach 1945–1972. Narracja biograficzna Aliny M. 251

Natalia Judzińska | Po wykładzie wysłuchanym na stojąco. Strategie uciszania głosów żydowskich studentek wobec getta ławkowego. 275



Autobiografia nr 1 (14) 2020 s. 7–14
ISSN 2353-8694, e-ISSN 2717-4361
DOI: 10.18276/au.2020.1.14-01

TEORIE

NATALIA ALEKSIUN*

Touro College, Graduate School of Jewish Studies
Nowy Jork

(Od)czytywanie losów żydowskich

Streszczenie

Tekst stanowi wprowadzenie do zbioru artykułów, których autorzy podejmują próbę interpretacji żydowskich dokumentów osobistych oraz szeroko rozumianych świadectw. Czytanie tych dokumentów jest zarazem procesem odkrywania intymnych wątków i problematyzowania żydowskich biografii.

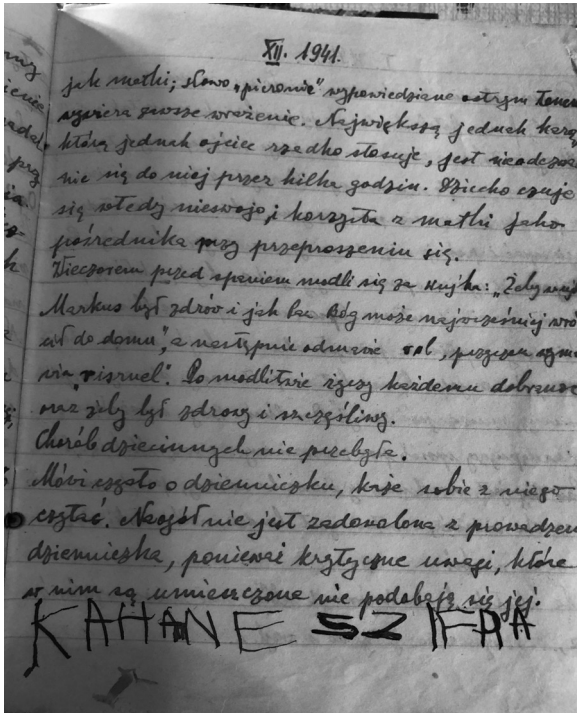
Słowa kluczowe

autobiografia, dziennik, marginalia, ocalali, Zagłada, życiopisanie, metodologia, dokumenty

Niedawno trafiły do mnie zdjęcia kilku stron dziennika pisanego we Lwowie przez gimnazjalnego profesora chemii i dumnego ojca. Od momentu narodzin córki w 1935 roku skrętnie odnotowywał fazy jej rozwoju, ulubione zabawy i relacje z członkami najbliższej rodziny. W grudniu 1941 roku na marginesie dziennika ojca dziewczynka zapisała – być może po raz pierwszy – swoje imię i nazwisko, a następnie ćwiczyła kaligrafię na kolejnych jego stronach. Materialność samego dziennika, szczególnie zaś ten materialny ślad życia zawarty w swoistym zapisie autobiograficznym kilkuletniej dziewczynki, której życie w getcie, a potem w ukryciu obserwował i utrwał na piśmie jej ojciec, uzmysławia, jak bardzo (od)czytanie losów

* Kontakt z autorką: natalia.aleksiun@touro.edu; ORCID: 0000-0001-7712-4878.

żydowskich opiera się na odczytywaniu fragmentów¹. (Od)czytywanie jest odkrywaniem warstw tekstu, odzyskiwaniem szczegółów intymności codziennego życia, jednostkowości doświadczenia. Dziennik, na którym odcisnęła swoje piętno córka jego autora, jest zarazem jego autobiografią, jej biografią i świadectwem Zagłady. Co łączy ów dziennik z innymi żydowskimi dokumentami osobistymi, które stanowią zapisywanie życia czy też życiopiisanie?² To zapis indywidualnego doświadczenia, a zarazem doświadczenia traumy, będący kroniką intymnych wydarzeń i emocji.



Fragment dziennika lwowskiego profesora; na dole dopisek jego córki, 1941 r. (zbiory autorki)

- 1 Fragmenty dziennika w zbiorach autorki. Na temat materialności dziennika zob. Paweł Rodak, *Rzeczy w kontekście pisania. O materialności dzienników osobistych* (Warszawa: NCK, 2008), 100–117, dostęp 6.07.2020, https://www.nck.pl/upload/archiwum_kw_files/artykuly/8_pawel_rodak_-_rzeczy_w_kontekscie_pisania.pdf. Zob. również Paweł Wolski, „Tekst – autor – świadectwo. Na marginesie lektury «Patrzyłam na usta... Dziennik z warszawskiego getta»”, *Zagłada Żydów. Studia i Materiały* 5 (2009): 357–363.
- 2 Na temat terminu „życiopiisanie” zob. Monika Rudaś-Grodzka, „Biografia więzienia”, w: *Bronisława Waligórska. Listy z cytadeli 1886*, oprac. Monika Rudaś-Grodzka (Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN, 2018), 14. Na temat life-writing i life narrative zob. Sidonie Smith, Julia Watson, „Life Narrative in Historical Perspective”, w: *tychże, Reading Autobiography: A Guide for Interpreting Life Narratives*, wyd. 2 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010), 103–126.

Historycy badający najnowsze dzieje Żydów rzadko mogą narzekać na brak źródeł; przeciwnie – zwykle przedzierają się przez gąszcz dostępnych tekstów: urzędowych, prasowych i literackich, rabinicznych i świeckich, wspólnotowych i indywidualnych. Mimo ich bogactwa wciąż aktualne pozostaje jednak pytanie o to, jak należy badać doświadczenie żydowskie, by zrekonstruować indywidualne losy i ich związek z doświadczeniem diaspory, doświadczeniem mniejszościowym, integracją i marginalizacją. To w istocie pytanie metodologiczne, nieprzypisane zresztą wyłącznie do dziedziny badań historycznych.

Odpowiedź powinna wskazywać na dostępne ścieżki poszukiwania i interpretacji wielorakich źródeł przybliżających doświadczenie jednostkowe, utrwalone szczególnie w tekstach autobiograficznych, których autorzy świadomie zapisywali życie z myślą o przyszłych odbiorcach, choć także na własny użytek. Do narracji osobistych należą również dzienniki, jak ten wspomniany przeze mnie, listy, pamiętniki oraz marginalia i fragmentaryczne zapiski³. Do (od)czytania życia mogą też posłużyć teksty będące źródłami biograficznymi jakby wbrew sobie, ich powstanie bowiem wynika z innego zgoła impulsu i kontekstu, często wymagającego raczej wysiłku, by ukryć własne doświadczenie i wyciszyć własny głos z uwagi na spodziewanego odbiorcę: zeznania sądowe, urzędowe formularze, podania do wszelakich władz, testamenty. Niemniej i takie źródła pozwalają nam badać intymne losy, a przede wszystkim doświadczenie codzienności.

Zapisywanie życia biorące pod uwagę codzienność na płaszczyźnie rodziny, społeczności sąsiedzkiej czy organizacyjnej, emocje i działania pozwala między innymi odczytać na nowo losy jednostek wybitnych, choć może z perspektywy czasu zapomnianych lub pamiętanych tylko połowicznie, jak choćby Sofia Dubnow-Erlich (1885–1986). Jej autobiografia pokazuje złożoność losów córki współtwórcy nowoczesnej żydowskiej historiografii, Szymona Dubnowa, i żony czołowego działacza Bundu – Henryka Erlicha. Z odczytanej przez Magdalenę Kozłowską książki wyłania się kobieta realizująca się jako żona i matka, a jednocześnie czynna na płaszczyźnie społecznej obserwatorka i uczestniczka życia politycznego. Biograficzna rozmowa Sylwii Chutnik i Natalii Judzińskiej z Avivą Blum-Wachs jest podobnie rozpięta między doświadczeniem osobistym i publicznym, między wspomnieniami o własnych przeżyciach z dzieciństwa a życiem rodziców, szczególnie losami matki, Luby Blum-Bielickiej (1905–1973), dyrektorki szkoły pielęgniarstwa w getcie warszawskim. Zarówno Sofia Dubnow-Erlich, jak i Aviva Blum-Wachs w osobistych refleksjach ważą swoje doświadczenia prywatne i publiczne, losy naznaczone przez żydowskie pochodzenie, wybory polityczne i przez pleć społeczno-kulturową. Jak pokazuje w eseju o autobiografiach kobiet Anna Nasiłowska,

³ Zob. Zachary Leader, introduction to *On Life-Writing*, red. tegoż (Oxford: Oxford University Press, 2015), 1–6.

wymagają one wyjścia poza normatywne rozumienie tekstów literackich⁴. Rozwijając tę myśl, można zauważyć, że odczytywanie losów żydowskich przez pryzmat tekstów kobiet – świadectw, dokumentów, biograficznych zapisów literackich – umożliwia wyjście poza normatywną wizję historii żydowskiej⁵.

Zarówno autobiografia Dubnow-Erich, jak i wywiad udzielony przez Blum-Wachs są zapisem życia przeznaczonym dla szerokiej publiczności, świadomym aktem przedstawienia życiowych wyborów, wyzwań, dylematów i traum. Niewątpliwie teksty stworzone z intencją opowiedzenia własnego życia, powstające, by utrwalić doświadczenie indywidualne, a przy tym być może żydowskie doświadczenie pokoleniowe, podlegają procesowi autokreacji. Jak podkreśla Michael Stanislawski, autorzy odsłaniają w nich z jednej strony kontekst czasowy, geograficzny i ideowy swego życia, z drugiej zaś „głębokie poczucie własnej osobowości [*a keen sense of their selfhoods*], nawet jeśli można i trzeba je odróżnić od faktów z ich historii”⁶. Z taką właśnie sytuacją mamy do czynienia w wypadku przedwojennego łódzkiego anarchisty Lejba Berkenwalda, którego autobiografię i jej recepcję przedstawia Piotr Laskowski, odsłaniając szerokie pole przekroczeń: przecinające się wątki doświadczenia żydowskiego, języka, wschodnioeuropejskości i nieheteronormatywności. Raphael Utz porównuje autobiograficzne zapisy ocalałego z obozu zagłady w Sobiborze Dova Freiberga, śledząc skomplikowany proces kształtowania narracji, która musi się zmierzyć z tabu, by opowiedzieć o przetrwaniu czterech Żydów ukrywających się na marginesie wiejskiej społeczności i stosujących jako element strategii przetrwania wymianę seksualną (*sexual barter*). Kształtowanie żydowskich autobiografii przez ocalałych z Zagłady odsłaniają rozważania nad tekstami dwóch dziewcząt: Helen Sendyk, której autobiograficzne zapisy analizuje Janine Holc, i Ady Raichonak, dokumentującej własne przeżycia na tle historii lokalnej, jak pokazuje Anika Walke. Dla Ady Raichonak czy Shimona (Szymona) Sameta (w tekście Shukiego Eckera) rodzinne miasto jest zarówno przestrzenią pamięci historycznej o doświadczeniu

⁴ Anna Nasiłowska, „Documents and Women”, tłum. Benjamin Koschalka, *Teksty Drugie* (special issue – English edition) 1 (2020): 5–8. Zob. Anna Pekaniec, *Autobiografki. Szkice o literaturze dokumentu osobistego kobiet* (Kraków: Wydawnictwo UJ, 2020).

⁵ Sugerowali to już od wielu lat w swoich badaniach m.in. Paula Hyman, Marion Kaplan, Gershon Bacon i Moshe Rosman. Zob. np. Marion A. Kaplan, „Tradition and Transition. Jewish Women in Imperial Germany”, w: *Jewish Women in Historical Perspective*, red. Judith R. Baskin (Detroit: Wayne State University Press, 1991), 202–221; Gershon Bacon, „The Missing 52 percent. Research on Jewish Women in Interwar Poland and its Implications for Holocaust Studies”, w: *Women in the Holocaust*, red. Dalia Ofer, Lenore J. Weitzman (New Heaven–London: Yale University Press, 1998), 55–67; Paula E. Hyman, „Does Gender Matter? Locating Women in European Jewish History”, w: *Rethinking European Jewish History*, red. Jeremy Cohen, Moshe Rosman (Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2009), 54–71.

⁶ Michael Stanislawski, *Autobiographical Jews. Essays in Jewish Self-Fashioning* (Seattle–London: University of Washington Press, 2004), 175.

miejscowej społeczności, jak i miejscem osobistym, wywołującym intymne wspomnienia. Na dynamikę pamięci i zapomnienia, autokreacji i wyrażania swojej osobowości wskazuje Karolina Krasuska, interpretująca pisarstwo Julii Alekseyewej, która jako dziecko wyemigrowała ze Związku Radzieckiego do Stanów Zjednoczonych. I wreszcie o niepamięci jako „czarnej dziurze”, będącej dla badacza cennym tropem w rekonstruowaniu biografii Zygmunta Baumana pisze Izabela Wagner. Analizując prywatny autobiograficzny tekst wybitnego socjologa, autorka znajduje w nim klucz pozwalający na odczytanie innych dokumentów ukształtowanych przez jego polską i żydowską tożsamość.

Skupiam się tu na refleksji historycznej o tekstach odsłaniających jednostkowe losy, o źródłach będących zapisywaniem życia czy też życiopisaniem, także tych mniej oczywistych. W książce poświęconej fenomenologii historii David Carr zauważa:

Wszechobecne opowiadanie historii [*story-telling*] w dosłownym i być może literackim sensie nie jest jednak czymś, w co angażujemy się cały czas. Niemniej życie, doświadczenie i działanie oraz temporalna forma egzystencji, którą wyrażają, są zawsze obecne, niezależnie od tego, czy mówimy o nich, czy też nie. Możemy żyć i działać bez opowiadania historii, ale nie możemy opowiadać historii bez życia i działania⁷.

Czy rzeczywiście możemy żyć bez opowiadania historii? Natalia Judzińska pokazuje, jak można autobiograficznie czytać podania do władz Uniwersytetu Stefana Batorego składowane przez żydowskie studentki i korespondencję prowadzoną przez nie w reakcji na tzw. getto ławkowe. Badaczka dostrzega autobiograficzność, wyczytuje intymność tam, gdzie jej wcześniej nie szukano. W jej interpretacji wybrzmiewają one jako głosy młodych Żydówek o życiorysach, które tylko częściowo można zrekonstruować. Dokumenty te poświadczają z jednej strony proces marginalizacji fizycznej i odbierania głosu, z drugiej zaś donośne artykułowanie protestu – przez sposób, w jaki studentki wyrażają swój sprzeciw, wpisując się jednocześnie w obowiązujące normy uległości jako Żydówki i kobiety⁸. Podobnie listy wysyłane przez ocalałych z Zagłady Żydów do American Jewish Joint Distribution Committee, najważniejszej żydowskiej organizacji charytatywnej o międzynarodowym zasięgu, na przekór swojej bezdusznej, mogłoby się wydawać, hierarchicznej formie stanowią – jak dowodzi Joanna Śliwa – dla ich autorów próbę opowiedzenia o własnych losach, a czasem

⁷ David Carr, *Experience and History. Phenomenological Perspectives on the Historical World* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 112.

⁸ Zob. Elżbieta Janicka, Joanna Tokarska-Bakir, „Sublokatorstwo jako kategoria kultury polskiej”, *Studia Litteraria et Historica* 2 (2013): 1–2.

i losach innych. Ta oficjalna korespondencja – choć pisana z zachowaniem sformalizowanego języka i w kontekście, w którym od adresata wiele zależało – może dla badacza okazać się narracją osobistą.

W tomie są różne teksty, w narracjach głównego nurtu niekoniecznie traktowane jako (auto)biograficzne. Są przydatne przy pisaniu biografii, ale raczej używa się ich do pokazania oficjalnej strony życia. Tymczasem okruciny, ślady życia można wyczytać z dokumentów zgoła nieintymnych. Okazuje się, że i one pozwalają nakreślić historię intymną, jak żydowskie dzieciństwo Helen Sendyk w Chrzanowie, dorastanie Ady Raichonak na terenie okupowanej Białorusi czy autobiograficzna opowieść Żydówki, która dorastała na powojennym Dolnym Śląsku, o czym rozmawia z nią Agnieszka Ilwicka-Karuna. Dochodzi do swobodnego spotkania dwóch aktów, przy czym najpierw historię intymną – choć nie zawsze tworzoną z taką właśnie intencją – pisze świadek historii, a potem badacz/badaczka. Odczytywanie tych zapisów życiowych przekracza narzędzia interpretacyjne nauki historycznej czy literaturoznawstwa. Dowodzi też, jak mylne jest widzenie historii żydowskiej jako jednolitej i spójnej, która uogólnia i uniwersalizuje jeden model żydowskiego doświadczenia w ciągu wieków⁹. Pokazuje wreszcie, jak sztuczne są dla tych losów granice polityczne czy ściśle wydzielane przedziały chronologiczne, na przykład przed Zagładą i po Zagładzie, narzucane przez tradycyjną historiografię¹⁰. Dokumenty życia pozwalają nie tylko dostrzec kategorie takie jak gender czy wiek i środowisko społeczne w nowym, ostrzejszym świetle, lecz także uświadomić sobie złożoność żydowskiego doświadczenia, tożsamości i pamięci¹¹. Pamięci uchwyconej czasem na marginesie.

Bibliografia

- Bacon, Gershon. „The Missing 52 Percent. Research on Jewish Women in Interwar Poland and its Implications for Holocaust Studies”. W: *Women in the Holocaust*, red. Dalia Ofer, Lenore J. Weitzman, 55–67. New Heaven–London: Yale University Press, 1998.
- Carr, David. *Experience and History. Phenomenological Perspectives on the Historical World*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

⁹ Moshe Rosman, *Jak pisać historię żydowską?*, tłum. i red. Agnieszka Jagodzińska (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2011), 51.

¹⁰ Tenże, „Jewish History across Borders”, w: *Rethinking*, 28–29.

¹¹ Carr, *Experience*, 112.

- Hyman, Paula E. „Does Gender Matter? Locating Women in European Jewish History”. W: *Rethinking European Jewish History*, red. Jeremy Cohen, Moshe Rosman, 54–71. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2009.
- Janicka, Elżbieta, Joanna Tokarska-Bakir. „Sublokatorstwo jako kategoria kultury polskiej”. *Studia Litteraria et Historica* 2 (2013): 1–2.
- Kaplan, Marion A. „Tradition and Transition. Jewish Women in Imperial Germany”. W: *Jewish Women in Historical Perspective*, red. Judith R. Baskin, 55–57. Detroit: Wayne State University Press, 1991.
- Leader, Zachary. Introduction to *On Life-Writing*, red. Zachary Leader, 1–6. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Nasiłowska, Anna. „Documents and Women”. Tłum. Benjamin Koschalka. *Teksty Drugie* (special issue – English edition) 1 (2020): 5–8.
- Pekaniec, Anna. *Autobiografki. Szkice o literaturze dokumentu osobistego kobiet*. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2020.
- Rodak, Paweł. *Rzeczy w kontekście pisania. O materialności dzienników osobistych*. Warszawa: NCK, 2008.
- Rosman, Moshe. *Jak pisać historię żydowską?*, tłum. i red. Agnieszka Jagodzińska. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2011.
- Rosman, Moshe. „Jewish History across Borders”. W: *Rethinking European Jewish History*, red. Jeremy Cohen, Moshe Rosman, 15–30. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2009.
- Rudaś-Grodzka, Monika. „Biografia więzienia”. W: *Bronisława Waligórska. Listy z cytadeli 1886*, oprac. Monika Rudaś-Grodzka, 13–69. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN, 2018.
- Smith, Sidonie, Julia Watson. „Life Narrative in Historical Perspective”. W: tychże, *Reading Autobiography: A Guide for Interpreting Life Narratives*, wyd. 2, 103–125. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.
- Stanislawski, Michael. *Autobiographical Jews. Essays in Jewish Self-Fashioning*. Seattle–London: University of Washington Press, 2004.
- Wolski, Paweł. „Tekst – autor – świadectwo. Na marginesie lektury «Patrzyłam na usta... Dziennik z warszawskiego getta»”. *Zagłada Żydów. Studia i Materiały* 5 (2009): 357–363.



(Re)reading Jewish Lives

Summary

This text introduces a collection of articles which seek to interpret Jewish ego documents and testimonies, broadly defined. Reading these documents facilitates a process of uncovering intimate threads and problematizing Jewish biographies.

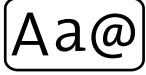
Keywords

autobiography, diary, marginalia, survivors, Holocaust, life-writing, methodology, documents

Translated by Natalia Aleksion

PROSIMY O CYTOWANIE TEGO ARTYKUŁU JAKO:

Natalia Aleksion, „(Od)czytywanie losów żydowskich”, *Autobiografia: Literatura. Kultura. Media* 1 (2020), 14: 7–14. DOI: 10.18276/au.2020.1.14-01



Autobiografia nr 1 (14) 2020 s. 15–33
ISSN 2353-8694, e-ISSN 2717-4361
DOI: 10.18276/au.2020.1.14-02

TEORIE

JANINE HOLC*
Loyola University, Baltimore

Holocaust Testimony, Autobiography, and the Effaced Self

Summary

Autobiography is often writing about how a “self” forms over time as it is affected by the conditions it encounters. This definition can be problematic for Holocaust autobiography, because hiding one’s self from others and repressing one’s desires and impulses became crucial to survival. This essay traces the processes by which a “self” emerges for one Holocaust writer and survivor, Helen S., through archival documents, testimonies and memoirs over time. Helen S.’s example demonstrates how an effaced self can have a textual presence before the writer can allow herself to fully inhabit a traumatic personal history.

Keywords

Holocaust, autobiography, testimony, trauma, slave labor

Can we view the testimony of a Holocaust survivor as a type of autobiography? “Autobiography” suggests a strong, consistent, unitary voice looking back in time, in control of a narrative that exists in a single material formation, usually a book or essay. The conditions and purposes of Holocaust *testimony*, as a particular narrative form, would at first glance limit the possibility of its role in this conventional understanding of “autobiography.” However, if we expand the notion of the “autobiographical” to include a collection of instances in which

* Contact with the author: jholc@loyola.edu.

a writer and speaker at times creates narrative space for her own desires and recognizes the impact of her own choices within a specific historical context, but also at times *refuses* such space and recognition, we can see that testimony can function as a particularly revealing type of autobiography. This article traces the presence of one Holocaust survivor, Helen Sendyk, over a series of appearances in various archives and texts, some authored by her alone, some emerging from an interaction with an interviewer, and some dictated by local authorities collecting information. In considering these assembled fragments side-by-side, it becomes clear that Helen Sendyk's remembered "experience" of Holocaust violence, as it has been recorded, narrated, and re-narrated after the events, cannot be separated from her need to keep her memory of her own desires obscured. Moreover, her willingness to represent her own agency and self-awareness in past historical moments changes over time, not chronologically or developmentally, but through interruptions and detours in the processes of testimony-giving.

The testimony of a Holocaust survivor is a type of story that travels its own path, carrying with it the remnants of wartime imperatives to stay silent, among others. The requirements of survival often included evasion, repression, pretending, hiding and lying. Perhaps most important for the project of autobiography, survival required being someone whom you were not. Living day to day inside the Nazi-created reality of the Holocaust meant that the expression of your own desires was often your enemy. Those who survived and shared their stories through the many recorded oral history projects in the postwar years tell of making mental bargains to trick themselves into not giving in to hunger or despair, of creating imagined pasts and futures and false hopes, and of forging overly-intense bonds with others out of desperation and fear.

These demands can render the experience fragmented, inconsistent or contradictory. A resistance to telling may assert itself alongside a powerful urgency to tell. Formalized Holocaust testimony often involves an interviewer, a heightened consciousness of audience, and presumptions about what aspects of past experience are understandable across time and space and most valuable. Lawrence Langer's *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory* continues to be one of the most powerful and sensitive treatments of the contradictory impulses at work when a former victim of the Holocaust offers testimony.¹ Langer argues for a capacious response to these narratives, in which the reader or listener suspends the need to impose a moral framework to survival. The nature of the atrocity of the Holocaust made any choice "choiceless." He goes further to state:

¹ Lawrence L. Langer, *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory* (New Haven: Yale University Press, 1991).

Oral testimony is a living commentary on the limits of autobiographical narrative, when the theme is such unprecedented atrocity. It also reveals the limits of memory's ability to recreate that past. The issue is not merely the unshareability of the experience but also the witness's exasperated sense (not uniformly borne out, as we have seen, by the effects of his or her testimony) of a failure in communication.²

By "exasperated sense" Langer sees in the person testifying a desire to explain colliding with the inadequacy of agent-centered, moral language. The outcome is a "self" that exists but is split or damaged; so-called "choices" were made that are unbearable. Indeed, Langer organized his book into chapters that track this collision: "the divided self," "the besieged self," and so on. Without a "self" guiding the narrative, testimony is outside of "autobiography," for Langer.

Langer's demand that readers honor the reality of the Holocaust's unbearability for a survivor has led to other scholarship on testimony as an historicized form, technological mediations of testimony, and the reception of testimony. For example, Noah Shenker notes the importance of archival protocols in structuring the form of testimony-giving while finding that at times "poetic" expressions evade these same protocols.³ Jeffrey Shandler documents the impact of digitization on both the testimony archive and the act of testimony.⁴ Hannah Pollin-Galay, in her book *Ecologies of Witnessing*, documents instances of "bad testimony," that is, moments in which the particular context of testimony-making leads away from direct truth-telling, toward a negotiation with the interviewer or a refusal to proceed.⁵ And of course Dori Laub pointed out the possibility of re-traumatization in the testimony process, arguing for a specific sensitivity to trauma as a precondition for interviewing and listening.⁶

These works, including Langer's, value narrative continuity either implicitly or explicitly. Silences, breakdowns and interviewer missteps are treated as obstacles or signs of failure (as in Langer's "exasperated" speaker), albeit understandable ones. They do not contain creative possibility for these scholars. Yet as those who do research with testimonies know, one form of coping with the possibility of re-traumatization during the narrative process is to avoid

² Ibidem, 61.

³ Noah Shenker, *Reframing Holocaust Testimony* (Bloomington: Indiana University Press, 2015), 4.

⁴ Jeffrey Shandler, *Holocaust Memory in the Digital Age: Survivors' Stories and New Media Practices* (Stanford: Stanford University Press, 2017).

⁵ Hannah Pollin-Galay, *Ecologies of Witnessing: Language, Place and Holocaust Testimony* (New Haven: Yale University Press, 2018).

⁶ Shoshana Felman, Dori Laub, *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History* (New York–London: Routledge, 1992).

presenting oneself as a distinct individual, focusing on material about people other than the survivor herself.⁷ Different from the survivor who cannot speak of what happened at all, the person who omits her own desires and choices – or cannot remember them – often speaks quite a bit. In fact, the testimony can be quite rich with historical detail, documentation of specific events, and the emotional state of family members and others. But this richly woven material, while helpful to the researcher, keeps the speaker’s distinct, personal losses buried and inaccessible, either to herself or the listener. For Langer, we must accept that some aspects of the Holocaust remain inaccessible.

But are unacknowledged desires truly absent? If they are not absent but inaccessible, does that mean they have no function in the testimony process? Langer’s precise analyses of the emotions of the survivors he interviewed indicate that he sees that a desiring self able to live with what occurred existed at one time, but that the speaker cannot bring it to the surface; that part of her is lost. He writes, “(...) in their videotaped testimonies witnesses pay equal homage to what they have ‘died through,’ or what has died in and through them, and what they have lived through...”⁸ Building on Langer but at the same time challenging his assumptions about how a remembered aspect of self lives or dies, it may be that effaced desires manifest in ways he had not considered. It may be that by identifying ruptures in the fabric of the narrative and noticing what happens there, we can mark out the space that would otherwise be taken up by a “self” with defensible desires and with agency, even in the context of the Holocaust. In this light, the survivor may describe “herself” using “I” directly only at carefully circumscribed moments. Most of the time she instead may substitute historical reporting, strategies for coping, or abstract (yet deeply felt) demands to “never forget.”

In this way an account with an effaced self – meaning a temporarily displaced and negated acknowledgement of one’s own significance as an historical subject – can be an autobiography. This type of autobiography requires certain things from the reader, however. First, multiple testimonial formations and texts should be considered, not to compare their accuracy but to allow an ongoing revision of the survivor’s own position to her history to unfold. And second, interruption and failure are potentially productive in that they signal a refusal to accept the story “as is.” Thus, this essay traces the emergence of one woman’s recognition of herself as a central actor in her own history through a series of juxtaposed testimonial forms. In each she does not permit a transparent, direct representation of her interior conscious “self” at

⁷ For an overview of coping strategies in the face of the threat of engulfment by trauma, see: Dori Laub, Andreas Hamburger, eds., *Psychoanalysis and Holocaust Testimony: Unwanted Memories of Social Trauma* (New York: Routledge, 2017).

⁸ Langer, *Holocaust*, 171.

the time of the events she recalls; she is rarely distinct from people around her. A form of her agency is signaled indirectly, however, and its effaced presence can be seen when the carefully woven narrative breaks down.

Like most survivors from Poland, Helen Sendyk was born with a different name and enjoyed a family nickname as well. In 1939 she was Helcia Stapler, a ten-year-old, the youngest in a large Jewish family in Chrzanów, which Germany would annex to the Reich in 1940 and exploit for Jewish property and labor. The Holocaust survivor Helen S. is a lively and engaging speaker and writer, producing two memoirs as well as participating in at least two formal testimony projects. Her extraordinary postwar confidence and articulateness in speaking and writing create vibrant pictures of the world of Jewish Chrzanów, the Nazi occupation, slave labor and migration to Palestine. It can be difficult to notice that Helen S. omits her own inner feelings and that her material is carefully scripted because she presents the dramatic story of her family members so vividly.

Helcia Stapler's name appears on a number of archival lists, along with her sister's name, Nachcia, who was eight years older. For two years after September 1939 they evaded labor call-ups and deportations in Chrzanów while witnessing the German authorities subject their family and community to increasing brutality. (Nachcia did spend time in a labor camp but returned home.) Since Chrzanów was in Polish Silesia at the time of the German occupation, Helcia and Nachcia were swept up in 1942 in the massive Jewish slave labor project known initially as Operation Schmelt, and after 1943 known as an extension of the Auschwitz slave labor system.⁹ The first list that survives is a 1944 document cataloguing the Jewish female laborers imprisoned in the Langenbielau concentration camp, a subcamp of Gross-Rosen. Helcia is listed as Hela Stapler and her birthdate is given as 1923 instead of 1928. Her name sits amidst hundreds of other girls and women imprisoned along with her, recorded by prisoner number, birthdate and place of birth, identified by the descriptor "Jude-Polin."¹⁰

⁹ For an analysis of how the occupation affected the small Jewish towns in Silesia and in particular Operation Schmelt, see: Sybille Steinbacher, *"Musterstadt" Auschwitz: Germanisierungspolitik und Judenmord in Ostoberschlesien* (München: K.G. Saur, 2000).

¹⁰ United States Holocaust Memorial Museum (USHMM), International Tracing Service Digital Archive (ITS), Fragment einer Häftlingsliste mit Namen von weiblichen jüdischen Häftlingen des KL Gross-Rosen/Kdo. Langenbielau, document numbers 150683 (cover page) and 150688, access 10.01.2020.

188.	Juda-Pella	49643	Stapler	Hela	1.4.23	Kreman
189.	"	49644	Steinfeld	Ruth	14.1.24	Leipzig
187.	"	49645	Steinberger	Lea	25.12.23	Trzebiń
188.	"	49646	Stein	Pela	14.12.16	Auschwitz
189.	"	49647	Stein	Nachela	27.6.28	Auschwitz
190.	"	49648	Spiegelmann	Zesl	16.6.24	Schlesenshütz
191.	"	49649	Silbiger	Quata	27.11.24	Kreman
192.	"	49650	Sejka	Anna	17.7.24	Zarki
193.	"	49651	Skep	Scheidla	14.11.27	Madrow
194.	"	49652	Spokajna	Quata	20.6.26	Madrow

A fragment of a list of female prisoners at Langenbielau, a subcamp of Gross-Rosen. It notes Hela's birthdate and birthplace (USHMM, ITS, document numbers 150683 (cover page) and 150688, access 10.01.2020)

Helcia S. then appears as Hela on three other lists: a registration effort by an organized group of Jewish survivors in Poland in mid-May 1945;¹¹ a 1946 list of Jewish refugees in Italy waiting for transfer elsewhere;¹² and a list of people on board a ship sailing to Palestine in 1946.¹³ Now using her adult name Hela, she is with her sister Nachcia, now Nacha, on each list. She is again one of hundreds.

In 1985 at age 57 Hela became Helen and moved from Israel to the United States. At one of the first annual meetings of the American Gathering of Holocaust Survivors Helen S. arranged to give an "oral history" with a volunteer from the organization. The interview is audio only.¹⁴ The interviewer introduces Helen and states that the oral history will proceed in an atypical fashion. Instead of an interview, Helen S. will read a prepared script. She then delivers a moving, detailed description of the gradual curtailment of Jewish life in Chrzanów and the Nazi murder of seven randomly selected Jewish men by public hanging. She does not mention herself and speaks as an outside observer, but with emphatic denunciation for the perpetrators. Her delivery is formal and in a consistent tone and rhythm, but not emotionless. An excerpt:

Now they opened the doors of the truck and let out seven men. Hushed lamenting was heard among the Jews when they recognized the men coming out of the truck. There

¹¹ USHMM, ITS, Wykaz osób zarejestrowanych w dniu 13.05.1945 r., document numbers 78785144 (first page) and 78785159, access 10.01.2020.

¹² USHMM, ITS, Jewish Refugees in Italy compiled by the Organization for Jewish Refugees in Italy, document numbers 87438645 (cover page) and 78817509, access 10.01.2020.

¹³ USHMM, ITS, Nominative Roll of Jews for Repatriation to Palestine on May 8th, 1946, document numbers 78781421 (cover sheet) and 78781438, access 10.01.2020.

¹⁴ USHMM, United States Holocaust Memorial Museum Collection/Gratz Collection, Oral History Interview with Helen Sendyk.

was Israel Gers, the baker, with two sons, who had been picked up just several days ago when a Polak reported them to the police for supposedly selling bread illegally. There was Szpangele, who lived right there on Krzyska Street. Szpangele looked up to the windows of his house and saw the tree that grew in front of it. Everyone's gaze followed his, to discover the morbid seven nooses that were ready on the tree. Helpless and forsaken they stood on the road, trembling and watching the seven solitary figures. Their anguish indescribable, they bowed their heads low and turned their heads away. Mothers covered their children's eyes, not to see the cruel carnage. Men prayed silently. Women whimpered. A total state of shock engulfed them. Mercilessly the seven men were made to climb up onto the stools beneath the tree. Their pale unshaven faces looked around searchingly. Maybe they were awaiting a miracle to happen.¹⁵

Helen S.'s specificity and care to indicate victim names reminds us of other instances of witnessing in testimony to record and honor the dead; indeed, her slow and precise intonation has a funereal tone. She speaks for the murdered. Helen S. was likely 12 years old at this time (she states later that it occurred two years into the occupation), but she omits her specific emotional response to watching a murder. "Mothers covered their children's eyes," but surely Helcia was such a child. Yet Helen speaks with the authority of an adult direct observer. As the narration continues, there is no "I" in the story.

After completing the description, Helen moves to a second section of her narrative. Here she allows an "I," although she also reads this fragment formally and with a practiced articulation. An excerpt:

I have survived, an orphan in history, an orphan in my family. Emaciated in body, broken in spirit, a human skeleton, a shadow of man. I survived six years of German occupation, three years of a German concentration camp. At the chronological age of sixteen I came out of concentration camp. At the age 5000 of Jewish suffering. My body broken came out from behind the barbed wire. My spirit and my soul remained trapped inside. They died together with my family and with my parents. Now I am only an empty living shell, suffering my pain, reliving in torturous nightmares the six years that have been my end and the end of European Jewry. It is only the sacred mission, the holy duty to tell the world, to keep reminding them and never let them forget, that pushes me to go on.¹⁶

¹⁵ Ibidem, excerpt at 6:30.

¹⁶ Ibidem, excerpt at 11:51.



She speaks with passion and sincerity, admitting to a living death and a sense of an inner emptiness. Yet these “I” statements are protected in a scripted monologue that cannot be interrogated or questioned. They are sweeping moral statements, poetic and commonly found in Holocaust material created for a general public. Helen asserts emotions but her priority is not self-expression. She chooses the words that she thinks will honor her experience and give it meaning, but she refuses to actually inhabit those words.

This becomes clearer when both interviewer and interviewee are thrown off script by a disruption in the testimony setting. As noted above, Helen S. and her interviewer found themselves at a large national gathering of Holocaust survivors and their families. Although the testimony is audio only, the hubbub in the background makes it obvious they were in a large room with many other people. After Helen has concluded her presentation, the interviewer ventures a few questions.

Interviewer: Mrs. S., your husband was a survivor, too.

Helen: Yes, he is. But he survived in a totally different way. He was in hiding, he traveled through Europe under the occupation of the Nazis and under the Russians, and that’s how he survived.¹⁷

As the interviewer begins a new line of questioning, a woman in the background begins to shout at some other attendees and pound a table. She begins to scream, losing control: “MY FATHER DID NOT DIE JUST SO THAT...” This interruption forces both Helen and the interviewer into stunned silence. After a minute, the tape is stopped. They try again, and the woman begins to shout again, pounding a wall or table in anguish, and again the tape is stopped. Then the interviewer tries again, in a more direct manner:

Interviewer: Would you like to describe more about life in the ghetto?

H: [Silence]

Interviewer: No. You don’t want to talk about that. The only thing you are comfortable talking about is your postwar experience.

H: No. But I uh [pause].

H: I will not talk unprepared because my memory is not so good.

I: I can jog it for you!

H: No. You don’t have to. I can read things. I will not talk about it.¹⁸

¹⁷ Ibidem, excerpt at 14:16.

¹⁸ Ibidem, excerpt at 17:20.

Three types of “testimony talking” coexist in this artifact. Helen S. delivers a careful presentation of suffering that omits her own personal inner experience. Helen and the interviewer engage in some question-and-answer about her husband. And an unscripted expression of pain enters into their shared testimony space. It is almost as if the anonymous woman in the background was expressing, in an undisciplined and unlimited manner, what Helen was holding back with discipline and limits: rage and pain. The shouting migrates into the taped “oral history” and cannot be edited out. There is no resolution. When the interviewer attempts to proceed as if no interruption occurred, Helen initially keeps the silence intact; she then uses a memory lapse to ward off responding. Finally, Helen can only say: “I will not talk about it.” Yet in forcing this admission, the testimony scenario creates an opening for an “I” different from the scripted “I,” albeit one that “will not talk.”

Helen S. spent part of the years following this event writing a memoir, *The End of Days*.¹⁹ This book is an extended presentation of the material she shared in the 1985 testimony referenced above. It is a moving, detailed, evocative description of her immediate and extended family, their close bonds, and how they were embedded in the daily life of Chrzanów, running a confection and gift store in the town’s main municipal building. It also carefully documents each family member’s reaction to the occupation; Helen’s eventual selection for slave labor in several camps near Reichenbach; coping in the camp setting; and evading the threats of rape by the Soviet troops at liberation. Throughout she skillfully communicates a sense of immediacy while remaining historically accurate and avoiding delving into her own interiority. Instead of “I” statements she chooses “we,” “the family,” “the Jews” or “we Jews” as protagonists in the scenes that unfold; most often she transfers what might be her own emotion onto the motives of another person in her family.

Now they were taking my sister away. Who would care for her? How could she withstand the ravages of long days of hard labor? Mama was distraught. Nachcia tried to allay Mama’s fears, even though she was scared to death herself. But Nachcia, like all of us, knew she had no alternative. She had to go... We wondered when we would hear from her again.²⁰

With the words, “Now they were taking my sister away,” it seems that Helen the writer might linger on her own remembered fears as the youngest child who has been taken care of by her older sister for much of her life. “My sister” places Helcia, the child who desires her sister to stay with her, at the forefront. But Helen quickly revises Helcia’s desire into first

¹⁹ Helen Sendyk, *The End of Days: A Memoir of the Holocaust* (Syracuse: Syracuse University Press, 1992).

²⁰ *Ibidem*, 94.

concern for her sister's well-being and then her mother's. "We wondered when we would hear from her again" also substitutes hearing from a sister for any possible traumatic rupture.

This strategy is difficult to sustain in the section in which Helcia is a slave laborer (Hela) and herself undergoes unremitting deprivation, fear and physical violence. Through some negotiation Nachcia as well as their cousin, Hania, were able to join Helcia at the same camp. At first Helen the writer presents her girlhood self as simply one of the many girls and women trapped in the Silesian concentration camps; the experience was collective:

Here in the labor camp of Faulbruck, our spirits were broken. There was no time to think or to grieve over our severed families. The hourly fight for life was all-consuming. Those who were able to mechanically carry on were the lucky ones...²¹

This theme of survival through the suppression of needs and desires is a common one in Holocaust literature and testimony. The memoir's suppression of Helcia's own distinct desires and fears are, in a sense, a continuation of the coping strategy, to ward off being engulfed by the enormity of despair. Helen the writer is able to use the presence of her sister and cousin, as well as the many other young women at the camp, as a way to keep the "we" in place of the "I." However, in a revealing moment late in the book, this strategy breaks down for a brief moment and Helen admits to the existence of her private, internal world as a child, but one that she characterizes as almost organically connected with her persecution. She writes, "My hands mechanically worked as my mind milled my tragedy into verse... I repeated and memorized, weaving, spinning my pain into parachutes of poetry."²² The repetitive motions of the textile work are reproduced as cadences in her mind. The resort to careful words, the consistent tone, the commitment to evocative narration, the importance of the script were forged there, at the textile factory in Langenbielau (where she was moved after Faulbruck) as a substitute for the reality that she could not assimilate.

Later in the narrative the text breaks through the staunch commitment to obscuring Helcia as a multidimensional person with her own sense of self via a single anecdote. The factory staff arranged for her to visit a dentist to have an infected tooth pulled. After a horrific experience of the dentist removing her tooth unskillfully and through brute force, Helen writes that she returned to her barracks to finally go to sleep.

²¹ *Ibidem*, 178.

²² *Ibidem*, 183.

I woke up feeling that I was choking. In the total dark I crawled out of my cot fighting for my breath. Groggy with exhaustion, I touched my hands to my mouth, suddenly becoming aware of a solid substance filling my mouth. Had someone stuffed something into my mouth to choke me? In the dim light of the bathroom I saw that my hands were covered with blood. I stood over the toilet bowl ripping out piece after piece of coagulated blood that filled the whole cavity of my mouth.²³

In this passage Helen fully inhabits the story as herself for the first time. She offers a fully physical yet simultaneously emotional depiction of a confusing, fearful, disorienting experience that holds within it extraordinary meaning. She authoritatively recalls her teenage self “fighting for her breath,” unconditionally, with no one else present; her battle was to survive and it was her own, physically and emotionally. The threat is unfamiliar; it is no one else’s; it is unprecedented and only happening to her. She relates this part of the story as if she was still in the dim bathroom in the middle of the night, “ripping out piece after piece” of the penetrating substance that “filled the whole cavity of my mouth.” Helen confronts what is choking her and preventing her from surviving as Helcia, as herself. She chooses not to call for her sister – she writes, “I decided not to wake poor Nachcia...”²⁴ She removes the pieces by herself.

The role of the anecdote in literary work can be seen as a device to create an immediacy that is also a small, contained history in and of itself. This view of the anecdote, theorized most prominently by Joel Fineman, recognizes its power to interrupt the historical world being created by the writer. Fineman finds the anecdote a “new narration” in the text, “formally small” yet “seductive” and in this way creating a “separable” history.²⁵ In other words, inserting a compelling anecdote such as Helcia’s blood-filled mouth sets this particular event on another timeline, in another reality; it creates its own historical context, the dental visit and the barracks, and in doing so undermines the bigger, over-arching story.

Yet this anecdote spills out of Helen’s writing in an undisciplined manner. The imagery evoked by Helcia “ripping out piece after piece” stands out in the book not only because it is a story in and of itself, but because Helcia had not yet, in her text, ripped anything in anger. The blood-filled mouth does not tell us anything new *about* Helcia, at that time sixteen. But Helen’s presentation of the incident in the memoir interrupts not just the over-arching

²³ Ibidem, 186.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Joel Fineman, “The History of the Anecdote: Fiction and Fiction,” in: Harold Veesser, ed., *The New Historicism* (New York: Routledge, 2013), 65–92.

history she had up until then composed, but Helcia's own position in that history. This world defined Helcia by her place inside collective suffering. That place had been one of following the lead of older siblings and observing even her own pain at an arm's length or via the rhythm of her labor. In the post-dentist event Helcia's pain comes to claim her, filling her whole cavity. Her distinct, personal response to the atrocity of her situation pushed through.

The End of Days continues for three more chapters. In these Helen depicts Helcia together with Nachcia and at times with her cousin Hania surviving the ending months of brutal slave labor. In this section of the memoir Helcia rejoins the collective "we" in her narrative until she meets Lily, a Hungarian Jew the Nazis assigned to the labor camp after deporting her to Auschwitz and killing her family there. Lily stands tall although she has a shaved head; she speaks German and addresses the non-Jewish German workers with confidence, as an equal. Lily's behavior is transformative for Helcia.

I was immensely impressed. That is exactly how I would have wanted to act if I had the courage. I always feared them punishing me or taking me away from my sister Nachcia. But oh, how I yearned to defy them, to stand up to them like Lily.²⁶

Lily allows Hela to imagine herself acting differently and more importantly, Helcia immediately admits this to herself and to her readers. She knows "exactly how I would have wanted to act," although she is not able to summon "the courage." Her writing is more personal – "oh, how I yearned" – and she allows the narrative to admit a potential personal, perhaps even selfish, choice: "to stand up to them like Lily."

In the penultimate chapter Helen describes the constant threat of sexual assault brought to the camp by the Soviet Army soldiers as they liberated the small labor camps in Sudetenland and Upper Silesia. There is no period of relief after May 8th when her camp was liberated. Once the German guards disappeared the several hundred girls and women rushed to the local shops in Langenbielau for food, which they then hoarded, and coped with protecting themselves at night from rape. The Soviet military transferred a group including Helcia to another holding area (giving them food and medical care) but would not allow them to leave, ostensibly because they were to be quarantined. Helen describes herself, just turned seventeen, as devising a plan to distract the guards at the front gate to allow her group of girls to escape. Helcia herself implements this plan:

²⁶ Sendyk, *The End*, 197.

To Nachcia's distress I stood at the gate talking to my soldier "friends," averting their attention while motioning to our friends to disappear behind my back. And so Golda, Tila, Hania, and finally Nachcia slipped past me and the guardhouse and into the night. It then occurred to me that I was now utterly alone with several Russian soldiers at the gate. I could not perceive how in the world I was going to get away without being shot at. I waited until their attention was drawn from me: an altercation developed between them, and I acted in a split second. I abruptly turned and slipped into a shadow behind the gate...²⁷

Helen portrays her younger self, Helcia, as directly intervening with the military to violate their rules and free her friends. Helcia offers the guards her companionship, which easily distracts them because the implication here is that she is offering her body. Helen does not need to explicitly state that this act is flirting or negotiating a sexual favor; the seventeen-year-old Helcia depicted here knows this and knows that all she has to do is talk. Furthermore, she realizes she is "utterly alone" but is able to act "in a split second" to survive possibly "being shot at." Helen presents this strategy as a courageous and confidently executed act, a personal risk to save others.

Helen Sendyk next appears in the archives via a testimony she delivers in 1995 through the Shoah Foundation's initiative.²⁸ This interview is video-taped. The interview shows Helen in the living room of a private home, carefully dressed, in a setting with no outsiders. The Shoah Foundation gives interviewees a questionnaire to prepare in the weeks prior to the interview; Helen is completely prepared with dates, places and details and seems at ease in front of the camera. She is expressive, direct, friendly and perfectly poised. Her answers follow what she wrote in *The End of Days* for the first half of the interview, although there are a few additional evocative details. Helen's love and admiration for the oldest sister, Blimcia, which was evident in her memoir, is also prominent in this interview. She recalls the moment the local Gestapo selected out Blimcia and her child and placed them in a truck to the Auschwitz-Birkenau killing center – a moment also described in the memoir – and begins to cry. The interviewer, out of camera range, remains quiet, allowing Helen to recover on her own terms.

After this moment Helen continues to follow the outlines of her prepared answers. But she also tells of three incidents, two of which appeared in *The End of Days*, in a more spontaneous and unscripted voice. Through various anecdotes she gradually moves off script and re-narrates herself into her own story. In the first anecdote the Gestapo have forcibly placed

²⁷ Ibidem, 219–220.

²⁸ USHMM, USC Shoah Foundation Collection, Interview with Helen Sendyk, interview code 8745, access 1.11.2019.

Helcia, Nachcia and Hania in the main transit camp for Operation Schmelz, the Sosnowiec Durchgangslager. This occurs in early 1943. From here the Schmelz system allocated the Jews of Silesia to private companies in exchange for payments, which the Gestapo kept after distributing a small percentage to the Nazi-designated Jewish Community Council. Helen speaks:

Because Sosnowiec had a... a... Durchgangslager. What they call it – a transit camp. Where more selections are being made. These are already all the young people who are taken for work. But there are still selections, because even from there I suppose some were sent to Auschwitz but then people are sent to different labor camps. Even there... I am at that time 13 years old. The only person that I have next to me is my sister Nachcia and my cousin Hania... so there are the three of us. And my biggest fear is to be separated from them.²⁹

The search for the right word in English and the pauses are typical in survivor testimony, but not typical for Helen. She attempts to remain in the past tense but moves to the present tense by the time she explains her “biggest fear.” Helcia has already seen the Gestapo brutalize, arrest and abduct her parents and siblings (as well as many Jews in the community) by this point in her life. She sustains the hope that they are alive somewhere, but in this telling Helen states that the “only person that I have next to me is my sister Nachcia.” She seems to admit to herself that they are gone. She continues:

And in some of the selections they take Nachcia and Hania and they leave me downstairs. They march them away and I am left. And I see a building, a big building, and they marched them away and I am here alone and this was the hardest – [she pauses and looks up] – day in my life – that here I am alone separated from Nachcia. As young as I was, I was obviously stupid because I didn’t know I could get killed for that. Or I had courage. Because never minding all the Germans with all their rifles and all their bayonets, I just ran. I ran toward the building all by myself. To be with Nachcia. And I succeeded. At that time, I succeeded.³⁰

Helen first reasserts Helcia’s fears and calls her “stupid.” Then she uncharacteristically relays her story out of order. “I didn’t know I could get killed for that.” The listener does not know yet what Helcia is doing, but she has already done it and is reflecting on the potential consequences. The interviewer remains silent. Helen then admits that she “had courage.”

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem.

This out-of-order telling also creates space for Helen to claim she ran “all by myself” and “I succeeded.”

In the second anecdote Helen uses the same process of labeling herself as simultaneously stupid and courageous but uses reversed order of the story’s logic to defend her choice:

I was very daring or maybe very stupid. Because I was very young. And I couldn’t walk. And – we were walked in the gutter. And I would walk over to a sidewalk and kick my foot against this sidewalk. To dislodge that snow that had accumulated on clogs. And each time I would get hit for that. But I did it nevertheless.³¹

Here Helcia’s courage takes the form of resistance more directly. The Helcia overwhelmed by fear in *The End of Days* here accepts blows just to get snow off of her clogs. With “I did it nevertheless,” Helen acknowledges her choices, limited as they were, in terms of her own, personal desire.

The third excerpt is a re-telling of the escape from the Soviet troops in May 1945. Helcia’s group allies with a male prisoner to find a house abandoned by fleeing Germans.

Helen: We are caught by the Russians... And, uh again, me being the daring one. I, uh... manipulate [she moves her head back and forth] and I uh... manage for us... I, I was talking to a Russian, *fordreyen him dem kop*.

Interviewer: [Laughs gently, in camaraderie at the Yiddish]

Helen: [Also half laughing] So... they... so that my sister and my cousin and some other girls could escape behind his back. But then I’m left with the Russian standing there [raises her eyebrows] but eventually I managed to run away, too.³² [Smiling]

In this version Helen states without hesitation that she is “the daring one,” the unique girl in the group who has more inventiveness and courage than the others. This self-description is not conditioned by possible stupidity, youth or fearfulness. Helen has left her prepared notes and allows herself to pause, gesture and inhabit the seventeen-year-old approaching a group of armed men to “manipulate” them. She even allows herself to inhabit her original language to express herself.

The role of the interviewer might have been important to this process. The interviewer does not probe, correct or question throughout (although some Shoah Foundation interviewers do

³¹ Ibidem.

³² Ibidem.

so). At a crucial moment, the interviewer indicates her understanding of the Yiddish phrase with non-verbal cues. She does not challenge Helen's position as speaker or her authority to tell the story. This space of shared understanding functions to support Helen as she continues to allow a desiring version of her youthful self, complete with a touch of braggadocio, to emerge. She indulges in a moment of humor the teenager has at the expense of the armed men in charge, themselves embodying sexualized threat.

Helen described rapes committed by the Soviet soldiers in very general terms in *The End of Days* as well as in the Shoah Foundation testimony. She chose to omit detailed descriptions of the individual assaults she must surely have witnessed, heard, or heard about from witnesses and victims. This type of fear must have been as all-encompassing as the fear of the Gestapo in Chrzanów – in both cases the “authorities” had unlimited power over Jewish bodies. For a teenage girl to approach a group of men on their own turf and offer herself as a “manipulation,” distraction, flirtation, to allow others to escape is almost unimaginable. Helcia seems to know how to “manage” the soldiers’ attentions. She knows it is daytime, in public, with no alcohol at hand, and they are officially on duty, giving her a bit of an edge. She has witnessed their behavior over the past days and has fashioned a strategy. She expresses no fear and seems to take joy in the victory. Was this Helen, the person who not only had desires but felt confident to manipulate the desires of others, always present? Was she there at the 1985 conference at which she gave her first testimony, honoring the dead in her community? Was she present while Helen remembered her younger self repetitively creating poetry to cope with working the textile machinery in the labor camp? These questions generate insights into the processes by which telling and re-telling work in tandem with a shifting demarcated space for an effaced self. When it seems as if any sense of agency has been lost and cannot be recovered without re-traumatization, Langer is helpful in reminding us not to demand it. Not demanding it, however, is not the same as closing down the possibility of its recovery.

In 2002, Helen Sendyk wrote a second book, *New Dawn: The Triumph of Life After the Holocaust*.³³ It repeats the events of liberation and then presents the story of Hela's and Nacha's travel to Palestine, the experience of the war of independence, and then travel to the U.S. with her husband. Like *The End of Days*, *New Dawn* is skillfully written. It offers details of how activists inside the occupying armies smuggled Jewish refugees from Poland across Austria and Italy to ships waiting to illegally take them to Palestine (before the creation of the state of Israel). These unnamed activists taught Hela and her co-travelers Hebrew and

³³ Helen Sendyk, *New Dawn: The Triumph of Life After the Holocaust* (Syracuse: Syracuse University Press, 2002).

the principles of Zionism under the guise of delivering education and social services. Hela, Nachcia and Hania lived through a hunger strike on the ship as it sat in port when the British prevented them from disembarking; kibbutz life in pre-independence Israel; social divisions between newly arrived refugees and longer-term settlers; the economic hardships of temporary employment; and the war of independence. Helen S. vividly brings the people in her book to life: friends in agricultural school, romantic prospects called up for military service; despondent Holocaust survivors searching for lost relatives. This beautiful chronicle of young people struggling to create new families in Israel captures the complexity of that time. Helen gives herself a role in this drama, but not the leading one.

The violence of the Holocaust exceeded the ability of any individual to fully assimilate it. This is, in one sense, the definition of trauma. In parallel, the experiences of the Holocaust exceed the ability of a survivor to fully remember, inhabit and narrate them.³⁴ All post-traumatic narration is a matter of selecting what to represent while keeping engulfment at bay.³⁵ What happens when the impulse to tell the truth to the world as it was experienced threaten to further obscure the self at the center of the autobiographical project? Is such effacement of self a type of post-Holocaust coping, something we should attend to as we move toward relying on testimonies more and more often for insight about the Holocaust? Should there be intentional efforts by readers and researchers to recuperate the full person in the story?

We cannot ask survivors for more than they can give us, but we should notice the ruptures in their coping strategies that allow the emergence – gradually, tentatively, conditionally at times – of the effaced aspects of agency. The process of autobiography in post-traumatic histories will likely take an indirect path. An effaced self might be best interpreted not as a refusal to tell about oneself, but as a reminder that the afterlife of the Holocaust is the condition for Holocaust autobiography.

³⁴ This is Henry Greenspan's argument in *On Listening to Holocaust Survivors: Recounting and Life History* (Westport, CT: Praeger, 1998).

³⁵ For an overview of approaches to the representation, narrative and Holocaust testimony, see: Beate Müller, "Trauma, Historiography and Polyphony: Adult Voices in the CJHC's Early Postwar Child Holocaust Testimonies," *History & Memory* 24 (2012), 2: 157–195.

Bibliography

- Felman, Shoshana, Dori Laub. *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York–London: Routledge, 1992.
- Fineman, Joel. “The History of the Anecdote: Fiction and Fiction.” In: Harold Veese, ed., *The New Historicism*, 65–92. New York: Routledge, 2013.
- Greenspan, Henry. *On Listening to Holocaust Survivors: Recounting and Life History*. Westport, CT: Praeger, 1998.
- Langer, Lawrence L. *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory*. New Haven: Yale University Press, 1991.
- Laub, Dori, Andreas Hamburger, eds. *Psychoanalysis and Holocaust Testimony: Unwanted Memories of Social Trauma*. New York: Routledge, 2017.
- Müller, Beate. “Trauma, Historiography and Polyphony: Adult Voices in the CJHC’s Early Postwar Child Holocaust Testimonies.” *History & Memory* 24 (2012), 2: 157–195.
- Pollin-Galay, Hannah. *Ecologies of Witnessing: Language, Place and Holocaust Testimony*. New Haven: Yale University Press, 2018.
- Sendyk, Helen. *The End of Days: A Memoir of the Holocaust*. Syracuse: Syracuse University Press, 1992.
- Sendyk, Helen. *New Dawn: The Triumph of Life After the Holocaust*. Syracuse: Syracuse University Press, 2002.
- Shandler, Jeffrey. *Holocaust Memory in the Digital Age: Survivors’ Stories and New Media Practices*. Stanford: Stanford University Press, 2017.
- Shenker, Noah. *Reframing Holocaust Testimony*. Bloomington: Indiana University Press, 2015.
- Steinbacher, Sybille. “Musterstadt” Auschwitz: Germanisierungspolitik und Judenmord in Ostoberschlesien. München: K.G. Saur, 2000.
- United States Holocaust Memorial Museum, Gratz Collection, Oral History Interview with Helen Sendyk.
- United States Holocaust Memorial Museum, USC Shoah Foundation Collection, Interview with Helen Sendyk, interview code 8745.

Świadectwo Holokaustu, autobiografia i jaźń wyniszczona

Streszczenie

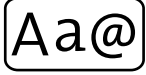
W artykule rozważymy przypadek pojedynczej ocalałej z Holokaustu i prześledzimy, w jaki sposób jej poczucie siebie wyłania się z fragmentów archiwalnych oraz poprzez własne, skonstruowane archiwum świadectw. Cztery autobiograficzne teksty – dwa nagrane zeznania i dwa wspomnienia – tworzone w różnym czasie kontrastują w sposobie przedstawiania narracji oraz jej wyborów i działań pod groźbą przemocy. Zestawiając obok siebie archiwa i teksty, można dostrzec zarówno ograniczenia, jak i możliwości świadectwa Holokaustu jako rodzaju autobiografii.

Słowa kluczowe

Holokaust, świadectwo, autobiografia, praca niewolnicza

PROSIMY O CYTOWANIE TEGO ARTYKUŁU JAKO:

Janine Holc, „Holocaust Testimony, Autobiography, and the Effaced Self”, *Autobiografia: Literatura. Kultura. Media* 1 (2020), 14: 15–33. DOI: 10.18276/au.2020.1.14-02



Autobiografia nr 1 (14) 2020 s. 35–46
ISSN 2353-8694, e-ISSN 2717-4361
DOI: 10.18276/au.2020.1.14-03

TEORIE

JOANNA ŚLIWA*
The Conference on Jewish Material Claims Against Germany
(Claims Conference)

Letters to the JDC as Autobiographical Sources of Jewish Holocaust Survivors

Summary

After the Holocaust, Jewish survivors in Poland relied on external help, including that of the American Jewish Joint Distribution Committee (the Joint, JDC). They wrote letters to JDC both to request and to thank the American-based Jewish organization for i.a. food, clothes, medicine, and assistance with emigration from Poland. Many of those letters also contain autobiographical information about the authors, themselves Holocaust survivors and their families. The descriptions of wartime experiences and survival strategies as well as of immediate postwar life (1945–1949) entail details and snippets of historical and genealogical value. Therefore, the letters examined in this article offer both individual histories and a collective portrait of the Jewish population in postwar Poland. The epistolary material also captures JDC's activities and their importance for reviving and sustaining Jewish life after the Holocaust.

Keywords

Jewish survivors, Holocaust, postwar, correspondence, JDC, ego-documents

* Contact with the author: Joanna.Sliwa@claimscon.org; ORCID: 0000-0002-0395-1050.

“It’s more than difficult for me. Therefore, the remittance from you – which I completely did not expect – I accepted from Dr. Szymańska¹ with tenderness because this is the first helpful hand extended to a survivor [*rozbitek życiowy*].”² With these words, Henryka Hekselmanowa thanked William Bein, the director of the Warsaw Office of the American Jewish Joint Distribution Committee, in March 1948 for money allocated to her for buying clothes for her three children and for two food packages. “I never expected so much goodness,” she continued. In a one-page letter handwritten in Polish, Hekselmanowa provided a fragmentary description of what happened to her family during the Holocaust and depicted her situation in the immediate postwar years. Her relatives were murdered. Her husband was sent to the Majdanek camp in April 1943 from which he did not return. She did not explain how she and her three children, Mieciu (Mieczysław), Basia (Barbara) and Grześ (Grzegorz), who were 14, 12, and 5 years old respectively in 1948 survived the war. At the time of writing her letter, Hekselmanowa and her children lived in Warsaw, and she, the sole breadwinner, worked in an office, barely able to support her family. “I am alone in this world (I’m 36 years old),” she deplored. Loneliness and helplessness permeate her letter. She explained that she did not seek help from any charity. Perhaps it was Dr. Szymańska who learned about the Hekselsmans’ dire situation and initiated assistance. That package and money showed Hekselmanowa that her difficult existence was acknowledged by a Jewish philanthropic organization, which, more broadly, was active in both assisting the surviving remnant of Polish Jewry and rebuilding a Jewish community in post-Holocaust Poland.

Henryka Hekselmanowa’s letter of gratitude to the Warsaw outpost of the American Jewish Joint Distribution Committee is one of many such letters sent by Jewish survivors in Poland. Alongside thank you notes are letters of request that survivors sent to the organization. They differ in content, length, and language. Most are, by design, short and succinct. The majority are written in Polish, with Yiddish assuming second place; a few are in English. The choice of language and the style of narration convey a survivor’s social and educational background, gender, age, the ease of communicating in one tongue over another, and self-identity. Much of the correspondence contains descriptions of the beneficiaries’ lives. As autobiographical texts, and fragmentary as they are for pragmatic reasons, some of the letters encompass the only documentary traces of one’s life before and during the Holocaust, and of efforts to reconstitute one’s life in the immediate postwar period. Together with other sources by and about the same person, the letters offer information that has not been captured elsewhere.

¹ The reference may be to Hanna Szymańska from the JDC Society of Polish-Soviet Friendship.

² JDC Archives, Warsaw Collection, 1945–1949 [thereafter JDC], item 2318959, Letter from Henryka Hekselmanowa, 26.03.1948.

They render individual stories of destruction and survival, as well as histories of families and communities that were obliterated. In this way, the thank you and request letters paint a collective portrait of survivors and of the Jewish population in postwar Poland. Who wrote the letters? What did the authors write about? What role did the letters hold for their authors? What historical and genealogical information can be gleaned from the texts? These are some questions that guide my exploration of these epistolary sources.

The correspondence that I explore in this article is drawn from a digitized archive of the addressee of the letters, the American Jewish Joint Distribution Committee (JDC, the Joint). The Joint was created in 1914 as an American arm of the Jewish community to provide rescue, relief, and rehabilitation to Jews affected by World War I. Its efforts in Poland extended to World War II, formally until December 1941 when the United States entered the war and American organizations were forced to cease their activities in German-occupied territories. The Joint returned to Poland in July 1945, but in December 1949, after pressure from the communist authorities in Poland, JDC's office was closed.³ Thank you letters, and letters of request sent during this time are at the center of this article. They illuminate the types of activities that JDC was engaged in and thus construe JDC's institutional history.

Survivors began to register with Jewish committees in the liberated areas of Poland in 1944 and with branches of the Central Committee of Jews in Poland (CKŻP) from 1945. The numbers of registered Jewish survivors fluctuated, from nearly 59,000 in 1945 according to CKŻP, reaching about 220,000 in fall 1946 according to JDC. Overall, about 300,000 Jews had registered between 1945 and 1950 based on CKŻP statistics.⁴ The increase in number reflected the arrival of Jews repatriated from the Soviet Union. They joined those who had survived in German-occupied Poland. More men (53 percent) than women (47 percent) registered with CKŻP. Among those whose modes of persecution and survival were recorded, the majority (72 percent) listed flight to the Soviet Union. This was followed by incarceration in a camp (11 percent), life on the "Aryan side" (9 percent), being in the army and incarceration in a ghetto (3 percent in each category), and joining the partisans and employing other forms of survival (1 percent, respectively). This population sketch provides context for understanding

³ For a description of JDC's activities in Poland and the fate of its archives, see: Jeffrey Edelstein, "Reconnecting with a fugitive collection: a case study of the records of JDC's Warsaw Office, 1945–1949," *Jewish Culture and History* 18 (2017), 1: 109–117. For a history of JDC in Poland in 1945–1949, see: Anna Sommer Schneider, *Sze'erit hapleta. Ocaleni z Zagłady. Działalność American Jewish Joint Distribution Committee w Polsce w latach 1945–1989* (Kraków: Księgarnia Akademicka, 2014), 37–167.

⁴ Anna M. Rosner, *Obraz społeczności ocalałych w Centralnej Kartotece Wydziału Ewidencji i Statystyki CKŻP* (Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma, 2018), 20, 28, 96–152; Sommer Schneider, *Sze'erit*, 67–68. Not all survivors registered, so these numbers are only an approximation.

who were the people that made up the Jewish minority in Poland in the first years after the war and who were the authors of the letters sent to JDC.

Confronted with human losses and material destruction, surviving Jews had little means of their own to reestablish their lives. Nearly all letters convey the aid recipients' dire financial and living circumstances, various hardships, and health issues. Survivors and their families relied on direct assistance from JDC in the form of food, clothes, medicine, goods, and social welfare. In addition, American-based groups, among them the American Friends Service Committee (Quakers), with which JDC collaborated, and the Cooperative for American Remittances in Europe (CARE), of which JDC was a member, made concerted efforts to bring relief to Jewish survivors in Poland.

Writing to a Mr. Chiles in the United States, a CARE donor, Michał Kalmowicki attempted to establish a personal connection. "I would like for my letter not to be treated by you as an ordinary, stereotypical thank you letter for the package," Kalmowicki stated, and clarified, "but first and foremost as an expression of sincere gratitude to a person I now know lives very far away from me, across the ocean, a human being who is dear to me for his noble and selfless help."⁵ "Please allow me to introduce my humble self," Kalmowicki offered in Polish. Letter writers shared their histories voluntarily. If for some their accounts were meant to familiarize their benefactors with the aid recipient and justify his or her needs, for others elaborating on their lives afforded a way to foster a bond with a hope for further help. Presenting their individual stories reinforced, even restored, the letter writers' humanity after years of oppression and allowed them to mourn as individuals. The act of letter writing served a therapeutic value by granting an outlet to tell about persecution, survival, and postwar struggles. For some, these letters would be the only record of their experiences. Not everyone decided, or had the opportunity, to leave their testimonials with Jewish historical commissions in Poland.⁶

The authors chose what and how they wished to highlight, what they considered key for the reader to know, and what they thought would help their benefactor understand their situation. The Holocaust is often referred to indirectly, as if the tragedy that befell the author was self-evident. The persecution of loved ones is mentioned in passing. The letter writers sometimes revealed how they were able to survive, but rarely described the circumstances in detail. Few deemed it relevant to discuss their background. Michał Kalmowicki was 34

⁵ JDC, item 2319310, Letter from Michał Kalmowicki, 18.05.1948.

⁶ For a study on efforts to collect survivor accounts immediately after the war, see: Laura Jockusch, *Collect and Record! Jewish Holocaust Documentation in Early Postwar Europe* (New York: Oxford University Press, 2012).

years old in 1948. His family was religious with modest means, of either middle or working class. He lost his parents and many family members in the Warsaw ghetto. "I remained totally alone," Kalmowicki stated. He had survived while in the military, first in the Polish Army, and from 1943 in the Red Army. Upon his return to Poland, he attempted to rebuild his life away from Warsaw, in Gliwice in the newly recovered lands in western Poland, by establishing a family and working. "Currently, I am a small modest clerk, I have a wife and a 7-month-old adorable son and I lead an indignant life," he explained.⁷

Piecing together the shreds of autobiographical clues in the correspondence to JDC illuminates a collective portrait of Jews in Poland soon after the war. The fragmentary information conveys the paths of and reasons for return to Poland from camps outside Poland and from flight to and expulsion from the Soviet Union. The timing of return tells about the waves of repatriated Jews, the chronology of emerging from camps and hiding places. Addresses give leads as to where, in which regions in Poland, cities, and even streets, survivors settled. Gliwice, Legnica, Łódź, Kraków, Wrocław, Szczecin, and Warsaw are the cities most often mentioned. Snippets of information indicate the Jews' prewar and postwar occupations.

The letters offer a glimpse into the ways in which survivors were rebuilding their personal and professional lives amidst postwar chaos and continued antisemitism. Scarcity and poverty defined survivors' lives, but these did not deter non-Jewish Poles from continuing to see Jews as wealthy or associate them with wealth. The phenomenon of and justification for the plunder of Jews' belongings carried over from the wartime. Then too, looting by organized bands and individuals was common especially in western Poland that had belonged to Germany. It is unclear if the robbers targeted Henryk Brautman's apartment randomly or because it belonged to a Jew. A chronicle in *Trybuna Dolnośląska* newspaper that accompanies Brautman's letter to JDC places the robbery between 6:00 and 8:00 p.m. when all neighbors were home.⁸ Just three years prior to the assault on his home, Brautman had returned from the Brännlitz concentration camp and settled in Wałbrzych where he worked in state industry. "It is self-understood that from my salary I am unable to complement the missing pieces of clothing and underclothes," Brautman lamented in his letter.⁹ He asked JDC to help him and his wife replenish the lost items. Having been displaced from his prewar home elsewhere in Poland and returned from a camp, he had few things of his own.

During the war, Jews were expropriated, their possessions confiscated, and those left for safekeeping with non-Jewish Poles were rarely returned. Janina Gołębiowska recounted

⁷ JDC, item 2319310, Letter from Michał Kalmowicki, 18.05.1948.

⁸ JDC, item 2331825, Excerpt from *Trybuna Dolnośląska*, 27.07.1948.

⁹ JDC, item 2331824, Letter from Henryk Brautman, 27.07.1948.

that she lost her three-room apartment in Lublin when the German authorities expelled her from it and that she was deprived of all her movable property when she and her Jewish mother (Gołębiowska's father was a non-Jewish Pole) went into hiding during the war. Writing her letter to JDC (which she called the "American Government") in August 1948, Gołębiowska outlined her situation as an elderly, single, and impoverished woman, forced to live in a basement of a building. She appealed to JDC for material assistance, referring to the memory of her maternal uncle, Janusz Korczak (Henryk Goldszmidt), the Polish Jewish child activist who had accompanied children from his orphanage during deportation from the Warsaw ghetto to Treblinka in August 1942.¹⁰

If Jews lost their homes and belongings, they also faced the plunder of their places of work and creative output. "Before the war, I studied at the Fine Arts Academy in Warsaw, and afterwards I worked independently and exhibited my works," Natan Gutman from Warsaw reported in his letter. He survived the war in the Soviet Union. "Having returned to Poland, I found no one from my family and nothing from my former studio and works," he described his circumstances.¹¹ In an effort to reconstitute his artistic career, Gutman joined the Association of Polish Artists (*Związek Polskich Artystów Plastyków*) and appealed to the Jewish Society for Promoting Fine Arts (*Żydowskie Towarzystwo Krzewienia Sztuk Pięknych*, ŻTKSP) by CKŻP to receive assistance from JDC. Stipends, painting materials, and art competitions constituted forms of help. The ŻTKSP also initiated other activities related to the advancement of Jewish artists and their work, reclaiming looted art, collecting Jewish art, and educating young people.¹²

Other Jewish survivors relayed the daily hardships that their families struggled with. Zysła Frydel, forced to raise her two-year-old child on her own in Łódź while her husband was being held in the Soviet Union, commented on her situation: "[the child] is often sick and weak because of malnourishment and bad living conditions because I live on the first floor in a cold apartment that should actually be a store."¹³ Her toddler's frequent gallstone attacks prohibited the mother from working. Families with children like the Frydels required immediate and ongoing assistance. "I don't know how to express my gratitude and thanks

¹⁰ JDC, item 2331893, Letter from Janina Gołębiowska, 3.08.1948.

¹¹ JDC, item 2331902, Letter of application from Natan Gutman, 20.07.1948.

¹² For more information about ŻTKSP, see: Agnieszka Żółkiewska, *Inwentarz Żydowskiego Towarzystwa Krzewienia Sztuk Pięknych 1946–1950. Sygn. 361* (Warszawa: Archiwum Żydowskiego Instytutu Historycznego im. E. Ringelbluma, 2009), dostęp 20.11.2020, https://www.jhi.pl/uploads/inventory/file/140/Z_ydowskie_Towarzystwo_Krzewienia_Sztuk_Pie_knych.pdf.

¹³ JDC, item 2331865, Letter from Zysła Frydel, 30.06.1948.

for the care package that I received for my daughter,” Noel Szwarcberg wrote in his letter.¹⁴ The Szwarcbergs were among the many Jewish parents who received packages for their newborns, a crucial form of help when supplies were low and demand for baby care items high. The CKŻP noted an increase in the number of births in 1944–1945, mainly among Jews repatriated from the Soviet Union. The numbers of registered births reached 6,954 children (as opposed to the registered 10,321 child survivors born during a five-year period, 1939–1943), and grew in 1946–1950, with 10,214 registered newborn children.¹⁵

About 5,000 Jewish children lived in Poland in 1945. That number increased to 25,000 in the wake of repatriations from the Soviet Union. Approximately one third of all Jewish children living in Poland as of early 1948 were full and half orphans.¹⁶ Thus the notion of family changed. If some survivor families were new, others were reestablished. Still other families, especially those whose members survived in Central and Far Asia were a continuation from the wartime, and sometimes from the prewar. But they, too were affected by wartime events and postwar politics. Sixty-year-old Liza Holcman from Warsaw wrote about her granddaughter for whom she alone cared since the girl’s father had died in Siberia and her mother was unable to secure permission to leave the Soviet Union.¹⁷

With their parents murdered and missing, children entered patchwork families. Szyja Fabian wrote about Lusja, a child who had been with the Fabians since 1942 and who arrived to Poland with them from the Soviet Union.¹⁸ Also, children who had been sheltered by non-Jewish single women or by families during the war sometimes continued to stay with them. In rare cases, a parent or relative returned for the child. Some rescuers heeded the call and the sense of obligation to return the Jewish child to a local Jewish committee. Still others did so after they had received payment from a Jewish organization or were threatened by Jewish activists reclaiming children from their wartime helpers. Other aid givers steadfastly held on to their Jewish charge, refusing to give up the child, often withholding information from the child about his or her Jewish identity. The Joint provided material support to known children who lived with their wartime rescuers. Stanisława Jaworska, a non-Jewish Polish woman, thanked JDC on behalf of her foster child. Anita (also referred to as Anna)

¹⁴ JDC, item 2318947, Letter from Noel Szwarcberg, 2.07.1948, p. 1.

¹⁵ Rosner, *Obraz*, 108–109.

¹⁶ Sommer Schneider, *Sze’erit*, 107, 109. See also: Noemi Bażanowska, *To był mój dom. Żydowski Dom Dziecka w Krakowie 1945–1957* (Kraków: Księgarnia Akademicka–Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma, 2011), 29–54.

¹⁷ JDC, item 2319304, Letter from Liza Holcman, 31.05.1948.

¹⁸ JDC, item 2331853, Letter from Szyja Fabian, 3.09.1948.



Wróblewska was nine years old in 1948. Her parents were murdered in 1942, and the girl remained with Jaworska in Warsaw.¹⁹

The Joint was among the Polish and international organizations and institutions that cooperated with CKŻP and its Child Care Department created in 1946 in tracing surviving Jewish children who had been hidden in Catholic institutions and in private homes. The JDC estimated that between 500 and 600 Jewish children remained with non-Jews as of 1947.²⁰ If tracing Jewish children and returning them to the Jewish fold assumed urgency, so did reconnecting survivors with their relatives. Eljiasz Bulc received a message from JDC in October 1947 through the Jewish Committee in Zgorzelec that his two brothers, Saul and Fajwl, were in Canada. “I don’t know how to repay you for the favor,” Bulc wrote. Feeling indebted, he wanted to reciprocate JDC’s efforts so that others could benefit from the service. “I am ready to offer a certain amount, as you specify, for the victims of Hitlerism, because I myself am this victim. I lost everything dear to me – parents, wife, and four children. Only my two brothers remained. Please imagine how happy I was at the news that my brothers are alive,” Bulc explained.²¹ The JDC Department of Tracing Services (also known as the Search Department) began its work in 1945. In November 1947, the closest month to that when Bulc had received his response and for which there is a detailed report, the JDC Search Department had received 725 letters about 1,564 individuals, placed 2,624 advertisements in newspapers, and located 57 survivors and 58 relatives. In addition, out of 753 individuals sought abroad, JDC had received responses about 526 of them.²² The correspondence testifies to the staunch efforts of both survivors and JDC to locate missing persons and to reunite relatives.

If reunification and return to Poland in general, and, in some cases, to prewar hometowns, occupy important aspects in the epistolary material examined in this article, so does departure from Poland. Support for Jewish emigrants came from HIAS (founded as the Hebrew Immigrant Aid Society in 1881) beginning in 1945, the CKŻP’s Emigration Department, and the Jewish Agency from February 1946. The Joint’s Emigration Service Department assisted the neediest prospective emigrants with preparation of documents and money beginning on May 15, 1946. “I kindly ask for providing me with clothes, shoes, a blanket, and foodstuffs for my trip abroad,” Dawid Aufgang appealed to JDC in his letter of 1948.²³ “I am going to

¹⁹ JDC, item 2319299, Letter from Stanisława Jaworska, 4.07.1948.

²⁰ Bażanowska, *To był*, 39. On the process of finding and reclaiming Jewish children, see: Emunah Nachmany Gafny, *Dividing Hearts: The Removal of Jewish Children from Gentile Families in Poland in the Immediate Post-Holocaust Years* (Jerusalem: Yad Vashem, 2009).

²¹ JDC, item 2318976, Letter from Eljiasz Bulc, 16.10.1947.

²² JDC, item 2217665, Statistical Report for November 1947, 10.12.1947.

²³ JDC, item 2331802, Letter from Dawid Aufgang, 6.07.1948.

Paraguay and will be in transit for a longer time,” he explained. The unwillingness of many countries to accept Jewish refugees and the existence of communal and family support networks turned the Jews’ attention to countries in South America as places to start their lives anew. Most Jewish emigrants transited through countries such as France and Belgium before reaching their final destinations. Aufgang was among the applicants whom the Joint was determined to help. “I am a war invalid, I was in German camps, and returned very sick,” Aufgang explained. Despite the hardships, he struggled to regain his health and rebuild his life, stating, “I was in the infirmary, where I began to work as a janitor after my return to health and where I work until now. My wages were very modest and I am unable to provide for the trip on my own.”

If South and North America, and Australia consisted of popular directions for Polish Jewish emigrants, so did Palestine. Jews aiming to go to Palestine prepared for emigration in *kibbutzim* in Poland. These communal settlements also served to safeguard Jews from danger that their non-Jewish neighbors continued to pose. Josel Abramowski explained in his letter that he, together with his wife and children lived in kibbutz “Ichud” in Łódź as they trained for departure from Poland.²⁴ The Ichud movement maintained 36 kibbutzim (out of 173 kibbutzim) and cared for 2,320 Jews (out of 13,429 overall) as of September 1946. By 1948, the Zionist kibbutzim in particular, such as those organized by Ichud, offered educational and vocational training. They were gradually dissolved as Zionist leaders, and survivors and their families left Poland.²⁵

Among the major reasons for emigration was continued violence against Jews. The pogrom in Kielce of July 4, 1946 sent shock waves across Jewish communities and prompted many Jews to flee. Even as many as 140,000 Jews had left Poland in 1944–1947 through *Bricha*, a Zionist movement that organized the departure of Jews to British Mandate Palestine, and which was supported by the Joint.²⁶ The negative message that the Polish government believed organized flight of Jews conveyed to the world combined with the issues that the establishment of the State of Israel on May 14, 1948 posed for a Communist regime, contributed to the changes in how the Polish authorities addressed the emigration of Jews from Poland after 1947.

²⁴ JDC, item 2331791, Letter from Josel Abramowski, 10.08.1948. For a discussion of kibbutzim and youth Zionist movements in postwar Poland, see: Natalia Aleksiuń, *Dokąd dalej? Ruch syjonistyczny w Polsce (1944–1950)* (Warsaw: Trio, 2002); Avinoam J. Patt, *Finding Home and Homeland: Jewish Youth and Zionism in the Aftermath of the Holocaust* (Detroit, MI: Wayne State University Press, 2009), 68–103.

²⁵ Sommer Schneider, *Sze'erit*, 105–106.

²⁶ *Ibidem*, 148–150.



The desire to reunite with loved ones, attempting to reestablish one's life elsewhere, leaving the place of wartime persecution, as well as ongoing terror, discrimination, and lack of professional and economic opportunities pushed Jews to emigrate. By 1947, the dissolution of ŻTKSP was imminent (CKŻP closed it in 1949). Writing his letter in 1948, Natan Gutman must have been aware of the pressure that CKŻP members aligned with the Communist Party in Poland exerted on ŻTKSP, encroaching on its independence, aiming to create a new umbrella organization for all Jewish cultural activities, and thus affecting the creative autonomy of the artists. These developments could have added to Gutman's decision to leave Poland. Since help for emigrants was on the Joint's agenda, Gutman turned to the organization to cover his expenses associated with procuring travel documents. He had received a visa to France, as he explained, to deepen his artistic horizons. He offered to give a few of his works in return.

In fact, the authors of the letters that I explore here not only requested assistance and expressed gratitude when they received it, but also often offered something in return. Providing money, food, medicine, clothes, and other goods, as well as helping with tracing survivors and with arranging emigration were among the wide-ranging services that JDC engaged in on behalf of Jewish survivors in the first five years after the war in Poland. But the Joint's help, as the survivors consistently explained in their correspondence, gave more than sustenance to its recipients. It facilitated religious practice for those who desired it, fostered continuity, and instilled hope for the future. "It is not only material and financial help which we, religious people, so badly need, but also moral support. It encourages us to further our work and strengthens our faith," Rabbi Natan Trzaskala from Gdańsk wrote about the importance of the assistance streaming from JDC.²⁷ "In such difficult situation the help cheered me up spiritually and morally, because it is very hard to constantly write and cry about one's circumstances," Noel Szwarcberg relayed in his letter thanking JDC for items for his baby daughter. "[B]ut let's hope that [our situation] will improve, and maybe this child will bring us luck. I once again thank you on behalf of my little daughter and wife for the invaluable gift and ask that you do not forget us," Szwarcberg continued.²⁸

The letters considered in this article express not only gratitude for vital forms of immediate help, but also thankfulness for being remembered and acknowledged when the overwhelming feeling among the letter writers was utter desolation. Referring to oneself as "the only one alive," "the sole survivor," or as Henryka Hekselmanowa, whose story opened this article, called herself in the literal translation from the Polish – "a life wreck," survivors conveyed their experiences, emotions, fears, and the situations they faced. Both men and

²⁷ JDC, item 2319323, Letter from Rabbi Natan Trzaskala, 24.02.1948.

²⁸ JDC, item 2318947, Letter from Noel Szwarcberg, 2.07.1948, p. 1.

women wrote in similar terms about the losses of their loved ones, of being the only survivors of their families, and often, too, of their communities. For them, their benefactors – JDC and the individuals and groups that supported the survivors through the Joint – emerged as an extension of a family.

Bibliography

- Aleksiun, Natalia. *Dokąd dalej? Ruch syjonistyczny w Polsce (1944–1950)*. Warsaw: Trio, 2002.
- Bażanowska, Noemi. *To był mój dom. Żydowski Dom Dziecka w Krakowie 1945–1957*. Kraków: Księgarnia Akademicka–Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma, 2011.
- Edelstein, Jeffrey. “Reconnecting with a fugitive collection: a case study of the records of JDC’s Warsaw Office, 1945–1949.” *Jewish Culture and History* 18 (2017), 1: 109–117.
- Jockusch, Laura. *Collect and Record! Jewish Holocaust Documentation in Early Postwar Europe*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Nachmany Gafny, Emunah. *Dividing Hearts: The Removal of Jewish Children from Gentile Families in Poland in the Immediate Post-Holocaust Years*. Jerusalem: Yad Vashem, 2009.
- Patt, Avinoam J. *Finding Home and Homeland: Jewish Youth and Zionism in the Aftermath of the Holocaust*. Detroit, MI: Wayne State University Press, 2009.
- Rosner, Anna M. *Obraz społeczności ocalałych w Centralnej Kartotece Wydziału Ewidencji i Statystyki CKŻP*. Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma, 2018.
- Sommer Schneider, Anna. *Sze’erit hapleta. Ocaleni z Zagłady. Działalność American Jewish Joint Distribution Committee w Polsce w latach 1945–1989*. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2014.
- Żółkiewska, Agnieszka. *Inwentarz Żydowskiego Towarzystwa Krzewienia Sztuk Pięknych 1946–1950*. Sygn. 361. Warszawa: Archiwum Żydowskiego Instytutu Historycznego im. E. Ringelbluma, 2009.

Listy do Jointu jako autobiograficzne źródła Żydów ocalałych z Zagłady

Streszczenie

Żydzi, którzy ocalili z Zagłady, polegali na pomocy spoza Polski, w tym od Amerykańsko-Żydowskiego Wspólnego Komitetu Rozdzielczego, znanego w Polsce jako Joint. Pisali do niego listy zarówno, by prosić o wsparcie, jak i w podziękowaniu dla tej mieszczącej się w Stanach Zjednoczonych organizacji żydowskiej za produkty żywnościowe, ubrania, leki oraz za pomoc w opuszczeniu



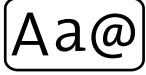
Polski. Wiele z tych listów zawiera również dane autobiograficzne o ocalałych z Zagłady i ich rodzinach. Opisy ich wojennych przeżyć i strategii przetrwania, a także powojennego życia w latach 1945–1949 zawierają szczegóły o wartości historycznej i genealogicznej. Dlatego też korespondencja, która jest głównym źródłem tego artykułu, ukazuje osobiste historie ludzi, jak też zbiorczy portret ludności żydowskiej w powojennej Polsce. Ten materiał korespondencyjny pokazuje również zakres działalności Jointu oraz jak ważne były te starania dla odbudowy i utrzymania życia żydowskiego po Zagładzie.

Słowa kluczowe

ocalali Żydzi, Zagłada, czas powojenny, korespondencja, Joint, ego-dokumenty

PROSIMY O CYTOWANIE TEGO ARTYKUŁU JAKO:

Joanna Śliwa, „Letters to the JDC as Autobiographical Sources of Jewish Holocaust Survivors”, *Autobiografia: Literatura. Kultura. Media* 1 (2020), 14: 35–46. DOI: 10.18276/au.2020.1.14-03



Autobiografia nr 1 (14) 2020 s. 47–73
ISSN 2353-8694, e-ISSN 2717-4361
DOI: 10.18276/au.2020.1.14-04

TEORIE

YEHOSHUA (SHUKI) ECKER*
Touro College, Graduate School of Jewish Studies
New York

Shimon Samet and the Gap in the Story

Summary

This article offers a close reading of personal memoirs about coming of age in Żółkiew in Eastern Galicia and about transitions on the way to immigration to Mandatory Palestine before WWII. It focuses on gaps in the fragmentary autobiographical texts written by Shimon Samet, a native of the town, who became an accomplished professional journalist in Israel, and reconstructs missing pieces of narrative about Samet's brother and about the Zionist micro universe of transition and training sites in Galicia of the early 1920's. It points to significant explanatory possibilities gained by identifying such gaps in personal and commemorative narratives.

Keywords

Shimon Samet, Żółkiew, Galicia, Mandatory Palestine, Israel, Sygniówka, Chlebowice, Zionist movement, memorial book, small scale analysis, sites of transition, omissions

Collecting biographical material about a particular town in a particular period offers many opportunities to compare overlapping accounts and different perspectives for the same events. This kind of project, which can take many different forms and shapes, also highlights the different levels of data availability and personal documentation within the population under consideration. Working on the annotated edition of Gerszon Taffet's 1946 book on

* Contact with the author: yehoshua.ecker@gmail.com; ORCID: 0000-0003-4702-8652.

the destruction of the Jews of Żółkiew, and putting together biographical material pertaining to interwar Żółkiew, thus brought into sharp relief differing approaches to writing and presenting memoirs, autobiographical and biographical accounts, within the contexts of local history, commemoration, and post-catastrophe writing.¹

Reconstructing these individual biographies involved a process of extracting information mostly from life-stories and government records and creating life-histories.² One of the most important and multifaceted sources for the project has been *The Book of Żółkiew*, the memorial (*yizkor*) book, edited by a committee of former residents of Żółkiew and published in Israel in 1969.³ The editors of *The Book of Żółkiew* faced similar challenges in reconstructing local realities, events and personages, and grappled in their own way with Taffet's text, which appeared in the memorial book in a slightly truncated Hebrew translation, juxtaposing it with other texts, omitting certain passages, explaining a few, but avoiding any significant additions, clarifications or explanatory footnotes, even though the author was still alive and active, and apparently could have been consulted. Working with Taffet's text has therefore made *The Book of Żółkiew* the focus of multiple queries and textual explorations, and brought into question the editorial choices and considerations.

Approaching a memorial book from the angle of a historical aid underscored how much was missing, and suggested how much more information could have been collected or included. This unavoidable form of hindsight makes assumptions and demands on an already labor-intensive text. It does however raise the question of editorial and personal choices in deciding what to include and what to leave out, what content to write down and what to avoid. This is most pertinent to the work of the editors of *The Book of Żółkiew* as they faced the indifference of many former residents whom they had approached in vain. Likewise, they also exhibited their own choices in the texts they themselves wrote for the book.

Of the dozen or so individuals involved in the preparation of the book, two stand out as key organizers and enablers. Zutra (Aleksander Zygmunt, Zygo) Rappaport (1909–1989) and

¹ I thank the two anonymous readers and the editors for their valuable input and useful suggestions. Natalia Aleksion, Shuki Ecker, "Biogramy Żydów żółkiewskich," in: Gerszon Taffet, *Zagłada Żydów żółkiewskich*, 2nd edition, ed. Natalia Aleksion, Shuki Ecker (Warszawa: ŻIH, 2019). The town of Żółkiew near Lwów in Eastern Galicia, currently Zhovkva (Жовква) in Lviv oblast, Ukraine, had a population reaching 11,000 before WWII, almost half of them Jews, the rest almost equally divided between Roman Catholic Poles and Greek Catholic Ukrainians.

² The distinction between life-stories and life-histories follows Rosenthal (see below).

³ The organization of former residents of Żółkiew in Israel and abroad, in the participation of the late Dr. Nathan Michael Gelber, Dr. Israel Ben-Shem, *Sefer Żółkiew (Kirya-Nisgava)* [*The Book of Żółkiew (Exalted City)*], English title: *Żółkiew (Kirya Nizgava)*, (Jerusalem: The Encyclopedia of the Diaspora and the Society of Żółkiew in Israel and the Diaspora, 1969) [henceforth *The Book of Żółkiew*].

Shimon (Szymon) Samet (1904–1998). Though coming from different backgrounds, both were professional investigators and regularly wrote reports. Rappaport had been a police officer, and Samet a journalist. As the initial organizers of the association of former local residents, and of the memorial book's publication, Rappaport and Samet were the ones who recruited the other participants. However, they approached their mission differently. As it appears from the memorial book itself, Rappaport collected materials and dealt with organizing the project, whereas Samet has disseminated information among the Żółkiew diaspora for much longer, and was more mobile, more connected, publicly visible, and accessible. He differed from Rappaport also in what he chose to write about and the form he chose for his texts.

Shimon Samet was a professional writer, a journalist for many decades, and a keen observer and an accomplished reporter. He wrote for leading Jewish newspapers in pre-war Poland and Hebrew newspapers in British Mandate Palestine and the State of Israel, and for a wide readership in Hebrew, Yiddish and Polish. He wrote about Tel Aviv and other newly created Jewish localities, he wrote about sports, the movies, street life, people and events. He wrote travel reports from his many visits to Europe and the United States and also published a number of books based on his reports. Though Samet has not published an autobiography, he has left a rich written legacy. This extensive written corpus allows to explore and compare his general approach beyond *The Book of Żółkiew* and thus to evaluate one of the main figures involved in its creation.

In this paper, I therefore focus on Samet's texts and editorial choices, in the memorial book and in other venues, particularly on his approach to writing narratives about his own past, the past of his town and its former residents, and the ideological path that led him as a young man, to settle in what was then Mandatory Palestine. As in the example of the memorial book above, I look at omissions and gaps, and the processes of identifying and investigating them, at what Samet chose to leave outside of his narratives, and at ways to reconstruct segments of his life-history. At the same time, I look for the trajectories and conventions his texts follow, as additional explanatory mechanisms. The texts that are available for this analysis were all written in the post-immigration period, after Samet's arrival in Mandatory Palestine. The paper therefore necessarily relies on texts from a particular period in Samet's life, and can only relate to what Samet reported in texts written after his emigration from Poland, about his life before emigration.

Throughout these scattered texts, the prospect of emigration and resettlement in the Land of Israel looms large – even in descriptions of early childhood, either as an ideal, a planned course of action, or in making practical preparations. The ideological Zionist trajectory is central to Samet's way of telling his past, as it was in his journalistic work. He was a strong

and committed supporter of the Zionist project, and in one of his later interviews, noted that journalistic writing was seen as serving that ideal.⁴

Samet has had his share in shaping the face of Zionist and Israeli journalism. He witnessed and recorded historical turning points, shaping the way later writers and historians would view these events, writing the texts they would quote, choosing the topics they would be able to read about. He was not the only reporter working in that period, but his influence lasted for many decades.

It is therefore also beneficial to explore the forming of Samet's ideological commitment, and his path to emigration, through his childhood and early education in Habsburg Galicia, his coming of age during its war-time period and its incorporation in the restored Polish state, and his transitions and relocations as a young adult, through the lens of his own telling. Samet's narratives of his past stand for the majority of his contemporaries, who came of age in similar circumstances in Galicia, and who experienced migration from Poland to Mandatory Palestine, but left no narratives at all.

Samet's extensive and continuous narration throughout a long and professionally active life stands in the place of a single autobiographical text, and supplies a wide range of narratives and lacunae for exploration. Samet had ample opportunities to write and publish. That which he has chosen not to write about is as significant as that which he did. Gaps in the stories Samet told about his past, are part of his narrative as well, and will be a primary point of inquiry into the past. In not telling about certain aspects of his life, Samet joins his contemporaries who wrote only about certain topics or nothing about their personal past. In reviewing the limited number of recollections of those who did write about the same places at the same time, the gaps in Samet's narrated life can be compared and contrasted with segments of his experienced life, the only way to glimpse at what was left outside the narrative. Reading these narratives together raises questions about the reasons and circumstances for inclusion and omissions in Samet's corpus of writing.

This approach is derived from two prescriptive discussions of life narratives: a general theoretical and methodological one developed by Gabriele Rosenthal, and a practical one propagated by practitioners of biographical writing, such as Steve Weinberg. Both address the familiar issue of gaps, omissions, discrepancies and silences in self narrated lives, one from the point of view of sociological research, and its concepts of the generalized life, often anonymized in the published research, the other from the point of view of the biographer,

⁴ Nili Aryeh-Sapir, *The Formation of Urban Culture and Education: Stories of and about Ceremonies and Celebrations in Tel Aviv in its First Years* [Heb.] (Tel Aviv: Tel Aviv University, 2006), 132: "it was the responsibility of the press, to plant hopes, that an [independent Jewish] state would be eventually established" (based on her 1997 Ph.D. dissertation).

who focuses on a specific, well identified, individual life story. Rosenthal points to the gaps between what she defines as the narrated life story and the experienced life history, and suggests segmentation for better comparison.⁵ Weinberg suggests to actively search for the gaps, as they are more telling, and point to the most important aspects of the image constructed by the author. Following the view of writing not only as revealing but also as an act of concealment, and underlying this aspect as its most telling part, he sees the search for the missing parts as a routine methodological path to both working with autobiographical materials and producing biographical studies.⁶

Biographical Narrative

The place and function Samet gave his early life in his self-narrated life-story is best gleaned from a complete telling that covers his experience from the beginning to the point of writing. Such an overview of Samet's life in summary form can be found in various biographical dictionaries. One of the earliest and most detailed products of this kind was David Tidhar's *Encyclopedia of the Founders and Builders of Israel*. Tidhar and his small team relied mostly on detailed questionnaires sent out to individuals and families, and published the replies in the form of biographical essays, sometimes several pages long. This was not only a biographical project but also a practical attempt at telling a story of nation-building and state-building from biographical and genealogical lenses. Samet's biography, half a page long, was published in one of the first volumes of the project, and reflected the detailed account provided by Samet himself. A carefully curated autobiographical text, turned into a published encyclopedia style biography, it retains Samet's choices, highlights and omissions in presenting his life for public consumption. Comparison to other biographies in the encyclopedia clarifies that these choices were not editorial policies.

Samet provides the routine information about birth and parents, adding very particular details. Żółkiew in Eastern Galicia, where he was born on 13 March 1904, to Jacob-Joseph Samet and Lea nee Spritzer, was "the town in which Nachman Krochmal lived and worked," tying his hometown to its most venerated link to Jewish Enlightenment of the 19th century. Rather than stating his father's profession, Samet discusses his brief intellectual and ideological biography and Zionist credentials: "an educated man, who as a young man studied in the Chassidic Belzer tradition, and later became an ardent Zionist and a representative of

⁵ Gabriele Rosenthal, *Interpretive Social Research. An Introduction* (Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2018), 167–168.

⁶ Steve Weinberg, *Telling the Untold Story: How Investigative Reporters Are Changing the Craft of Biography* (Columbia: University of Missouri, 1992).

the Zionists in various institutions.” His parents, Samet underscores, “followed their ideological convictions,” they “eventually sent their two sons and daughter to Palestine (Israel) and then followed them there.”

Samet recalls receiving education “in the spirit of Jewish tradition” in his early childhood, and when he reached school age, being sent to a Polish school which also taught in German, and later to high school. “In spite of the Polish atmosphere in these institutions,” he joined early on the Zionist youth organizations *Hashomer Hatzair* and *HeChalutz*. After undergoing training, he became an “educator and guide to Jewish assimilated youth, encouraging them to adopt the Zionist outlook and convictions.” From 1920–1922 he trained himself in agricultural farms towards immigration to the Land of Israel, as was the expected ideal in his youth movement. Afterwards he was invited to be a youth educator in Łódź, from there he moved to self-training in pioneer work groups in Lwów.

Samet also notes that starting already in his youth he took part in youth publications and even served as the editor of a student journal. He published occasional reportages and educational reviews in the youth press. He immigrated to the Land of Israel in 1926 and after a certain period in which he was a member of the “*Hachshara*” Kibbutz in Petach Tikva (together with Meir Grabowski⁷), he embraced his chosen profession – journalism. He was hired as a reporter in *Davar*, and then moved to the editorial board of *Haaretz* in 1931.⁸

In his biographical article, which evidently closely follows the questionnaire Samet filled in, neither the agricultural farms or work groups in which he received his training are identified by names. Given Samet’s attention to detail and propensity for precision as a journalist, these omissions seem significant. Samet chose not to dwell on these details and seems to have mostly avoided them in other texts in his published corpus. While not naming his primary or secondary schools seems to follow the trend of focusing on all things Zionist, this absence, especially when specific attention to locations of Zionist activity is to be expected and relates to the topic, seems conspicuous. On the other hand, the discernible pattern in Samet’s life-story as it emerges from this text is a life divided into two parts, before and after emigration. Life before emigration lacks clear details, such as names, locations, social

⁷ Samet used names of prominent figures as identifiers and a way to reference in shorthand the topic he discusses with events that are well-known or can be easily looked up in other publications. Meir Grabowski (later Meir Argov, 1905–1963) became an eminent political figure at the time of writing and served as a member of the Israeli parliament until his death.

⁸ David Tidhar, ed., *Encyclopedia of the Founders and Builders of Israel* [Heb.], vol. 3 (Tel Aviv: Sifriyat Rishonim, 1949), 1370–1371. All the quotes in this section are from this biographical article. For less reverent and less curated accounts of Samet’s early years in the press see for example *Haolam Haze* 762 (1952): 6–7, reprinted in: 2075 (1977): 4; Anita Shapira, Esther Raizen, eds., *Berl Katznelson’s letters* [Heb.], vol. 6: 1930–1937 (Tel-Aviv: Am Oved, 1984), 32–33.

contacts, and the descriptions are generalized and condensed, mentioning but not naming or clearly dating “school,” “newspapers,” “farms.” Life after emigration is much more detailed, with people, journals, farms, and institutions, clearly named, identified and dated. Anonymous farms fall well within this pattern, naming some locations while not naming others also seems significant.

The focal point of Tidhar’s encyclopedia is highly relevant to the general pattern of Samet’s self-fashioned narrative. As a collector and initiator of biographical and autobiographical material, Tidhar enabled and supervised the creation of an important biographical dictionary that focused on a commonly shared experience of working for and contributing to the creation of the state of Israel. This at the time was a common focal point for such scholarly as well as popular efforts. It brought together a collection of biographies that shared that element and privileged them as worthy of recording, reading and remembering. The general theme also shaped the content of the biographies themselves, as they were submitted by the individuals themselves, by their relatives or by writers that prepared them, and it would have influenced the way Samet chose to present his. The clear division between life outside of Israel and within Israel, or the service to the ideal and then active participation in projects of building the Jewish community in Israel, marked the date of immigration to Israel as a critical turning point. It also privileged the path leading to that moment, over other life segments.

Samet’s narrative follows this pattern as well. The Zionist trajectory and the transitions it entailed are at the core of his narrative and form the organizing element of his self-fashioning. The location of this transition is Eastern Galicia and the time period is the first 22 years of Samet’s life, which culminated in his leaving his hometown towards the actual emigration in 1926. However, Samet’s narrative also contains its own divergent pattern of “before” and “after” emigration, a general pattern that continues also in other texts he authored. Even when writing about Żółkiew before emigration, Samet constructed what can be termed a “Zionist biography,” a narrative that focuses on the path to emigration. This emphasis is clear when the inquiry focuses on the pre-emigration period. This general pattern is discernible also in Samet’s written contributions to the Żółkiew memorial book.

Commemorative Narratives

While Samet’s life in Palestine (after 1948 Israel), his travels within its borders and his visits to foreign countries, including his excursions in Poland, are well documented, mostly in his own published reports, his life in pre-immigration Poland is significantly less documented. He published his most extensive writing on that period in the Żółkiew commemorative volume



(*yizkor* book) – the communal chronicle of memory and mourning, of which he was one of the organizers. *The Book of Żółkiew* had been long in the making, and Samet enabled its publication as a dedicated organizer and as an active member of the editorial team. Already before the war, his residence in Tel Aviv became a meeting place for new and old immigrants from Żółkiew. Even before the end of the war, still under British Mandate, Samet was one of the first organizers of the group of former residents of Żółkiew, and primary distributor of information concerning the fate of Żółkiew Jews, using his home and the offices of *Haaretz* and making use of his ability to publish in *Haaretz*, *Davar* and other newspapers. Samet contributed to yearly ceremonies of commemoration, and in collecting, translating and very likely extensive editing of material for the memorial book, which was finally published in 1969. Traces of his activity can be found in the book itself, as well as in the daily press of the time.

While deeply involved in commemorative work, Samet’s autobiographical material included in the published book seems limited. The persistence of the same gaps already noted above is striking: Samet condensed his personal information, giving few identifying elements, names, localities, and specific groups. While the other leading organizer, Rappaport, included the expected personal piece about his family and early years, and contributed multiple texts covering different local aspects he deemed necessary, Samet did not produce a similar personal account. His input to the book can be described in several layers: the most visible one is the main text he wrote for the book.

Written in Hebrew and titled *A tour of Żółkiew*, Samet’s main text in the memorial book uses the layout and topography of Żółkiew as the backdrop for recalling his experiences growing up and coming of age. The “travel writing” genre that he used in his essay was a common feature and long-standing staple of his journalistic writing.⁹ Samet opens his essay in a theatric call to his fellow natives of Żółkiew – those who could read his Hebrew essay – to join him on a virtual tour, on the “wings of our memory,” through its streets, alleys and most beautiful spots. Of course, his audience would not necessarily be in immediate need of walking down Samet’s memory lane. They would have their own memories of Żółkiew. Still, this performative call evokes a guided tour in town, with Samet as the tour guide, talking along the way and stopping in chosen spots to share relevant information. While staging his text in this form, Samet most likely imagined a wider readership, with those not familiar with Żółkiew standing to benefit the most from his introductory excursion, in which he would go on to name the streets, the landmarks, the river, and many figures of local importance. It

⁹ Shimon Samet, “Siyur al pnei-Żółkiew” [A tour of Żółkiew], in: *The Book of Żółkiew*, 303–314 [henceforth: Samet, “A tour”]. Samet’s statement at the beginning of his complex narrative that it was written 37 years after he had left, may refer to 1920 or 1926, depending on how it is interpreted, which point to its being written between 1957 and 1963. All the following quotes in this section are from this article.

is a highly evocative tour, that recalls the landscape with sound, smell and emotions. Samet wrote a virtual, memory-powered tour, because not he, nor anyone else of his intended readers, could make an actual tour to Żółkiew. It was meant as a commemorative exposition to a beloved lost place and community. While not presented as a personal journey through town, unavoidably it presents a very personal view and parallels an autobiographical memoir, arranged spatially instead of chronologically or thematically.

Samet plots a path through his memories, subjugating them to the physical layout of the town, mapping his recollections of places, people, organizations and events, onto the outlines of the town's streets, passages, parks and building. He excavates multiple layers of local realities, and draws a detailed geography of his private life, the life of his family and the locations of social interactions. For the reader it forms a thick description by a local informant, who was familiar with the places, the people, the events and other aspects of local reality for decades.

As an ardent Zionist, Samet's analysis of the town's Jewish community, and its divisions relies heavily on a set of convictions that put the Zionist cause at the center. He recalls Żółkiew as a Zionist stronghold and does not fail to elaborate on that. Central to his life-story is the place Zionism took in his life and the life of his family. However, the Zionist activity connected to specific location is only briefly noted.

In the limited scope of this paper, I will point out only his tales of the train station and its environs, a meeting place for many, where they courted, hatched plans for the future, and dreamed of escaping into the big world, where he clarifies that "as far as we were concerned" – future plans of escaping into the big world meant "to the land of Israel." The Polish station master is noted, as he encouraged Samet's plans to emigrate, seeing a better future to Jewish youth outside of Poland.

Likewise, Samet makes reference to seemingly trivial but personally important meeting places of the Zionist social milieux, young and old. He mentions the Lichter family kiosk, across from the main synagogue, which sold few items, but served as a meeting place for the Jewish youth, and where also the *Hashomer Hatzair* members were gathering and discussing their plans. Also recalled is the *Kadettenschule* Synagogue, a Zionist "hot spot," where during prayers discussions of "Zionist politics" took place, in which Samet's father also took part. Last but not least, Samet lists a local coffeeshop, and a local stationary store, where other snippets of meetings, conversations and condensed descriptions of repeated interactions, point to the high level of minute detail weaved together into the general outline of the town.

Samet's street narrative is complemented by Rappaport's own street narrative, describing the same streets, but taking a different path and producing a very different text. In its own way Rappaport's text is a masterpiece of descriptive presentation of urban space, complete

with elevation and building patterns, with attention given to other aspects of the town's built area and its inhabitants. Rappaport's highlights, perhaps not surprisingly, are usually different than those of Samet.

Samet's second narrative, which forms an additional layer of Samet's input, written after a visit to Żółkiew in May 1965, reads as a much more personal experience, summing up two days of walking among the physical remains of the town of his youth, noting as much the missing parts as those which were still standing. It is in this narrative that Samet gives detailed descriptions of his family's apartment, talks about his old school and a visit to his old classroom. This was an addition to an already completed book, added to its last section. In contrast to the older narrative, it is much less elaborate in style and content. It mostly mirrors the earlier text, guided by the memory of the previous life, adding the current condition of the physical environment, and more directions as it is a description of two actual walking tours in the town rather than a composite constructed condensed one. This text ends with a realization that he has nothing to look for in this town and nothing to find, and that he will not see it again.¹⁰

Analyzing these narratives in full, with their multiple layers of memory, is well beyond the scope of this essay and requires a great deal of background information. Here I continue to focus on one aspect in Samet's narratives – the gaps in the stories he tells, about his town and about himself.

The personal geography of Samet's main descriptive text is appended by a social topography in which he describes some of the people that did not fit the spatial format or had a significant influence on life in the town and on his own path, without going into much detail. These are mostly noteworthy Zionists, with some tales about their opponents as well. This is another signature genre of his writing – reports about personal encounters. Among the towering individuals in Samet's Żółkiew is David Taube (later Tuviyahu). Taube was the son of a timber merchant whose house and timber yard served Samet to mark the point where Żółkiew ended and the road to Lwów began. Taube the father was an important personality in Żółkiew of the "older generation" in Samet's words. The young Taube was a guiding light to the younger generation – Samet's generation: "path-breaking... a living example and role model... inspiring and persuasive." A man of strong will, who years later ran the city of Beer Sheva with an iron hand and decisive resolution, he serves in Samet's story as the local incarnation of Theodor Herzl – the founding father of the Zionist movement and his personal guide:

¹⁰ Shimon Samet, "Pnei-Żółkiew kayom (rishmei-siyur ba-ir, May 1965)" [The face of Żółkiew today (impressions from a tour in the town, May 1965)], in: *The Book of Żółkiew*, 809–818.

I met him amongst the piles of timber in his father's yard on Lwowska Street. I came to consult with him about private training in his father's depot. He recommended taking up agricultural training, to strengthen my body towards my future as a working man in the land of Israel. I asked him innocently: How will I be able to immigrate to Israel? His reply was short: There's a book written by the prophet of our generation, Theodor Herzl, which states: "If you will it, it is not a dream." I joined a pioneers agricultural training group in a farm near Żółkiew, led by Anda Pinkerfeld.¹¹

Even after describing in great detail those moments of encounter, Samet gives no detailed account of the actual agricultural training, the name of the training groups, their exact locations, or the experience of the actual immigration. The name of Anda Pinkerfeld (later Amir, 1902–1981) is the only piece of information he included in the essay. Even in a text dedicated to his experience in his hometown, Samet omits these sites and individuals, which arguably had great importance in his ideological and physical journey out of Żółkiew.

Many of the photos incorporated in *The Book of Żółkiew* clearly came from the collection of the Samet family and form another layer of Samet's contribution to local commemoration. The photos tell stories that Samet does not. The typical sending-away photos, with the prospective emigrants surrounded by members of the local branch of their Zionist movement of choice, show Shimon Samet and his younger sister Yehudit (Jetti, born 1906) seated amidst members of *Hechalutz*. Shimon in 1926, the year of his emigration, surrounded by 17 members, Yehudit in another year, possibly 1927, among 20 members. Ten members appear in both photos. Both photos are taken in the same location, the seating arrangement is almost identical, possibly taken in the same studio by the same photographer.¹² Samet does not elaborate in his texts about Yehudit's part in the movement or the dates of her activity, nor does he elaborate about most other members of the group.

An earlier photo, from 1924, depicts the 7 members of the group of *Hechalutz* in Żółkiew, called "*hamedura*" (the "bonfire"), Shimon Samet is one of them. Six appear also in the 1926 photo, five appear also in Yehudit's photo. The name of the group is indicative. A group by that name from Żółkiew reportedly participated in active training in Turynka in the early months of 1924.¹³ This could be one of the places of training Samet attended. Nevertheless, Samet does not mention this group nor the location in his text. Beyond these speculations,

¹¹ Samet, "A tour," 312. Tuviyahu (1898–1975) emigrated to Palestine in 1920 after studying in Vienna (see D. Dyokanai [David Lazar], "David Tuviyahu," *Maariv*, 15.08.1952, 3–5).

¹² *The Book of Żółkiew*, 305–306, 313–314, 337–338.

¹³ Levi Arie Sarid, *The Pioneers – "Hechalutz" and the Youth Movements in Poland, 1917–1939* [Heb.] (Tel Aviv: Am Oved, 1979), 316. About the farm in Turynka see below.

the names identified in the photos illuminate Samet's social contacts and some of the names he does reference.

The most pervasive and least visible layer of commemorative involvement is Samet's almost invisible role as editor, which left few traces but can be deduced. Presumably, this would allow Samet to influence the inclusion of specific texts in the book, and potentially the editing policies employed. He would presumably have been in a position to solicit texts for the book, review them, approve and edit them. Though there is no indication to the actual level of his editing input, some function of gatekeeping can be assumed. Samet certainly knew which texts and authors would be included in the published book and could limit his own contributions to what was missing in that material, hence, possibly, creating omissions by avoiding repetition. This leaves the question of how much omission would be reasonable to expect in such a case.

Overlapping Narratives

Only comparison to other texts in the memorial book, to interviews Samet conducted on other occasions, and to narratives derived from other sources, reveal some of the gaps and omissions in Samet's own descriptions. Indeed, the most significant component missing in his Zionist autobiographical narratives is his own brother Avraham. He is not even mentioned by name in Shimon's detailed and carefully crafted recollections of their hometown. Avraham Samet who came to Palestine two years before Shimon did not even write any piece for the Żółkiew memorial volume. However, other contributors mention him in the same memorial book, whereas they fail to mention Shimon by name. The contrast between some of these descriptions leads to additional confusion concerning Shimon Samet's patterns in personal omissions.

Adding Abraham (Avraham in Hebrew) Samet to the picture, based on other memoirs, clarifies some of the local realities and events, but leaves more questions concerning the relationship between the two brothers. Born on 6 April 1902, Abraham was the oldest brother. He joined the Zionist movement at a young age and immigrated to Palestine in 1924.¹⁴ He was one of the leaders and organizers of the Zionist movement in Żółkiew immediately after WWI. The memoir written by Pnina Netzer (nee Katz, 1902–1985) points to the first conference of *Hashomer Hatzair* leadership in Tarnawa Wyżna which took place in July 1918 in

¹⁴ Miri Feinstein, *Avraham Yitzhak Tzemed (Samet), 06/04/1902–05/10/1982* (as told by his daughter Zohar Lekach, 27.01.2014), supplemented with additional texts and memoirs, Kibbutz Ramat Yohanan, memorial webpage for deceased members, <https://kry-zikaron.org/person>, last accessed 18.01.2020 [henceforth kry-zikaron.org].

which Abraham Samet served as the Żółkiew representative. It was upon his return from the meeting that *Hashomer Hatzair* was secretly organized amongst the graduating class of the local gymnasium, under the leadership of Meir Melman. After Melman and others left and pursued higher education, Abraham Samet took over the leadership and recruited younger members from all the age groups of the Jewish youth and all social backgrounds, and Żółkiew youth began to go out to training groups of *Hashomer Hatzair*.¹⁵

In the same memorial book, Shoshana Salah (nee Herbster, 1902–1977) outlines the local development of the movement and Abraham Samet’s activities into the 1930’s. The organization expanded to all the age groups from age 12. Extensive activities took place in the local park and the Haraj forest. She details the yearly training carried out by the local organization. The first training took place in Żółkiew itself, in Apfelschnitt’s field in the outskirts of the town, where a group of gymnasium students took over the harvest. A second training took place during the summer vacation, Abraham Samet was then head of the *Hashomer Hatzair* troop, and he supervised also the training of the local group of *Hechalutz*. The trainees traveled about 10 kilometers north-east of Żółkiew, to the village of Turynka, to the estate of Lorenz and Schreiber (possibly the lease holders and not the owners). Herbster names only eight participants, perhaps only the ones from Żółkiew, including Abraham Samet (but no other member of the Samet family). During the following year Abraham Samet went to the training center in Chlebowice, a village near Bóbrka.¹⁶ Herbster uses the *Hashomer Hatzair* group leaders’ meetings (*menahalim* in the Hebrew term, a translation of *kierowników szomrowych*), for the periodization, hence these are relevant for her perception and division of time.

She recalls that after that same conference Abraham Samet reviewed the membership of *Hashomer Hatzair* in Żółkiew and allowed only the active members who – he believed – truly intended to immigrate to Eretz Israel to stay. He then immigrated himself, which caused the troop to lapse after many members left it. Few remained and reorganized the local group, among them Yehudit Samet (Shimon’s sister), until that group also immigrated.¹⁷ In her account, Herbster reconstructs an entire geography of organizational transition, as Jewish youth movements at the time seek to transform in various location into makeshift and stable training centers – among them agricultural training centers, and connecting willing

¹⁵ Pnina Netzer (Katz), “The beginning of ‘*Hashomer Hatzair*’ in Zolkiew” [Heb.], in: *The Book of Żółkiew*, 333–336.

¹⁶ The trainees there included “Anda Pinkerfeld, her sister and brother, her future husband, her future sister in law Cilka Keller, the Minczer brothers, Klara Reich, the Mieses brothers, and others.” The incident occurred in 1922–1923, before the third *Hashomer Hatzair* summer conference (*hishtalmut*) – in Strzyłki-Topolnica near Sambor (22–24 August 1921).

¹⁷ Shoshana Salah (Herbster), “*Hashomer Hatzair*’ Troop” [Heb.], in: *The Book of Żółkiew*, 335–342.

administrators of sites such as estates, sawmills and factories with would be workers. The new networks that emerged, which located possible sites, assigned trainees, directed them to their designated places, and eventually arranged their immigration. Dealing with a constant departure of leading members due to immigration, the turn-over in these groups was also relatively fast, with vacancies opening unexpectedly. Several centers – hubs applied themselves to try and regulate these flows and shifts. Many of them centered in Lwów, the local metropolitan center, and Żółkiew’s close neighbor.

For Herbster, the sites she describes entailed life changing experiences, the pinnacles of her life prior to emigration. Samet in his various narrations does not linger on those. While Herbster gives a detailed account of the ups and downs in the local chapter of her youth movement, Samet plays down the new world that was plotted. Samet seems to attempt to avoid most of this complex reality and only concentrates on a limited line of events that was his path through this web. Even from his brief treatment, the complexity, the multiple sites and responsibilities and the short terms of engagement are evident. What Samet chose to omit and gloss over, others marveled at. Why Samet chose to focus on other topics can have many reasons, intended and circumstantial.

Sygniówka and Chlebowice – possible additions to historical narrative

Following other memoir overlaps, leads further into the changing world of the early 1920’s, as young people from small towns arrived in Lwów seeking guidance and training, and various organizational affiliations. Abraham Samet and the farm in Sygniówka played then a significant transformative role in the life of young Yaakov Meller and took up a disproportionate space in his short recollections, which were recorded in a four-hundred-page memorial book dedicated specifically to the Klosova training center. Meller, still in his Hassidic attire, left his native Belz without his parents’ consent at seventeen. He went to the headquarters of *Hechalutz* and met with one of its leaders, Berale Stock (later Dov Sadan, 1902–1989, *Davar* literary editor and Jerusalem University professor), who sent him to a suburb of Lwów called Sygniówka, where a training group for future “pioneers” was located. The head of the group was Abraham Samet, who oversaw Meller’s personal transition. Under Abraham’s influence he also became a strict vegetarian. Sometime later, the group declared a strike against the farm owner, in protest of his negative attitude to their members, and it was subsequently disbanded and Meller began wandering unhappily between other training locations, most of which he does not identify, until he moved to Klosova near Sarny in the beginning of 1927.¹⁸

¹⁸ Yaakov Meller, recollections written in Givat-Hashlosha, September 1975, reproduced in: Hayim Dan, ed., *The Book of Klosova* [Klesów, Klesiv], [Heb.] (Kibbutz Lohamei Hagettaot and Tel Aviv: Ghetto Fighters

These training centers varied in size, process and impact. None was the same, and most evolved over time. They were “change factories,” the locations in which transformation and transition were intended to take place. The change could be liberating, or traumatic.¹⁹ Their meaning was supposed to be understood by the initiated readers. There is an immense literature about the conceptual transformation and practical processes that evoked the creation of these facilities, and temporary assemblies of individuals and groups. The underlying concepts used are no less than the creation of a “new” man or woman, a “new Jew,” fully committed to the “cause.” The changes were to be in language, appearance, behaviour, profession, skills, knowledge, outlook, beliefs, religion, and more, and they were envisioned or imagined as total and irreversible. They can be summed up in a poem that appeared on the front page of one of their many publications – “I am holding the light, I am going and will never return, I do not look back.”²⁰ These factories of change were envisioned both in the country of origin and in the land of destination. Of course, how much of this transformation actually took place and in what direction, depended on the specific circumstances and the specific people in each location. As some of their occupants were quite young, some of these group activities took the form of a summer camp.

Shimon’s training pattern likely resembled that of his older brother, he may have even followed in Abraham’s footsteps to one of the training locations he attended. Or perhaps he preferred to steer away from his brother’s influence and follow his own path. It is difficult to conclude either way. And Shimon’s not making any mention of the brother’s involvement in his own training path only makes it even more difficult to figure out. The names and places Shimon does mention are useful clues only if the map and timeline of training locations was fairly clear from other sources. This is far from being the case. Shimon Samet was not the only one who kept some details unmentioned. It is just as challenging to reconstruct

House–Hakibbutz Hameuhad, 1978), 59–61. Abraham had been a strict vegetarian who wouldn’t even wear leather shoes, but would later give up the vegetarian lifestyle. Meller remained a vegetarian throughout his life. Meller notes that he was 17 years old when he arrived in Lwów, which must have been before Sadan’s emigration in 1925, and Samet’s emigration in 1924. Yaakov (Janek) Meller died in 1982.

¹⁹ *Hanoar Hacijoni* 2–3 (1934): 7–10, 49–51. The term *hachszara* meant preparation, training, or education, or more generally any adjustment needed to prepare the prospective future immigrant, as well as the place, the facility, the group, or, generally, the circumstances, in which this training took place. The terms I am using here are a mere convention for translation purposes. The original terms are difficult to translate, even in Polish publications discussing the Zionist project, its movements and their activities, the terms were kept in the original Hebrew. *Hanoar Hacijoni* in 1934 uses the words: *Haszomer Hacair, Erec, snif, kibuc, hachszara, chaluc* in Polish spelling, as well as the forms: „kwestia hachszar chalucowych”, „hachszary miastowe”, „hachszary rolne”, „chaluowe wychowanie”.

²⁰ Sh. Shalom [Shalom Shapira, 1904–1990], “Voices in the Night” [Heb.], *Diwrej Akiba: Pismo Ruchu Agudat Hanoar Haiwri “Akiba”* 15 (1938): 1.

Pinkerfeld's whereabouts with any precision based solely on published memoirs. Even the results of academic research, which had given some attention to that period, fall short of complete reconstruction. The two brothers were associated with Anda Pinkerfeld, but it is not clear whether they shared the same place and time of making her acquaintance.

Similarly, Shimon Samet himself makes a reference to Sygniówka, without at all tying it to his brother. Instead of referring to his brother, he introduces yet one more character to the story. "One cold winter evening, a stranger, dressed in Polish army uniform, entered my father's house and asked to speak with him in private." As the two were whispering, the rest of the family feared arrest for some trumped-up accusation. Then the father swore them to secrecy and explained that this was a Jewish soldier, a Zionist from Łódź, whose name was Michael Osowski. He changed to civilian clothes and stayed in the house until the father with the help of others enabled him to continue on his way to the land of Israel. This stranger later became one of Samet's close associates, the Middle East expert, head of the Journalists association in Tel Aviv, and member of the editorial board of *Davar*, Michael Assaf.²¹

Many years later, after Samet and Assaf became colleagues and collaborated in the Israeli press and the Journalists Association,²² when Samet came to interview Assaf for a commemorative project of Israeli journalists, he repeated the story of their first encounter. Samet's approach to interviews was similar to his reporting style. He would sum them up in the form of an essay, in which he had the leading voice, and plant the dialogue lines in the best place to illustrate his assertions. The many interviews he conducted are thus more of a report and a personal report at that, in which he visits and meets the interviewee. He does not avoid interjecting himself into the text.

Reporting about his meeting with 75-year-old Michael Assaf at his home in Tel Aviv, Samet gives a slightly different summary of the story:

I looked at the wall and saw a picture of a young man, Michael Assaf of the past, and a wave of memories flooded me (...) in 1920 a Polish soldier entered my parents' house (which was a meeting place for Zionists and Zionist youth movements) (...) and secretly revealed to my father (who was an elected member of the city council and the local Zionist federation) that his name was Michael Osowski, a native of Łódź, head of *Hashomer Hatzair* federation, who decided to leave the Polish army and undergo pioneer training. He was one of the founders of the training farm near Lwów, Sygniówka. In July 1920 Assaf arrived

²¹ Samet, "A Tour," 312–313.

²² See for example *The Palestine Post*, 10.12.1947, 2: "The new committee of the Association of Palestine Journalists yesterday re-elected Mr. Joseph Heftman of the 'Haboker' as president; Mr. Michael Assaf, 'Davar,' Vice-President; Mr. Shimon Samet, 'Haaretz', Secretary."

in the Land of Israel. 51 years passed since then. Osowski is Assaf, who had a successful career in writing, a journalist and author, orientalist and researcher.²³

Sygniówka was a trope in Assaf's story. When he submitted his own biography to Tidhar's encyclopedia, this was one of the leading details:

Born in Lodz, Poland, 5656 (3 May 1896), son of Menachem and Chana. (...) Studied in *Heders*, in School, and attended pedagogical classes, and later became a teacher and headmaster in the Shalom Aleichem Hebrew school in Łódź. *Hashomer Hatzair* activist, one of the founders of the pioneers' farm Sygniówka near Lwów. Made *aliya* on 4 Av 5680 (19 July 1920), worked in road construction, in agriculture in Gan Shmuel settlement, and afterwards appointed secretary of the culture committee for the General Organization of Workers.²⁴

Shimon Samet was obviously familiar with the story of Sygniówka and had access to first-hand information about it. Yet he did not elucidate how Assaf came to be involved in the farm, or how his own brother came to be the one in charge of the training there, and what exactly were the circumstances of Assaf's leaving. It is also clear that his version of Assaf's visit to his home might be missing some of the most essential parts of the story. Michael Assaf's version of how he came to Lwów is recorded elsewhere:

I served in the Polish army and I happened to be in Galicia. I was working in the military recruitment office (*komisja poborowa*) and I wandered with the army from town to town. One day we arrived in Przemyśl. The battalion deployed in the field before the swearing-in ceremony. Suddenly I heard an announcement: – people of the Jewish faith (*stározakonny*) – get out of the lines! The “glorious” Polish army hence refused to accept the oath from the Jewish soldiers. (...) So I told myself – since the liberated Poland refuses to accept an oath of allegiance from me, I am not bound to it – I am free. Immediately after that I deserted from the army, and to disguise myself, I grew a beard. I went to the local group of *Hashomer Hatzair* and there they provided me with a place to hide, and with the help of the Zionist center I went to the *Hachshara* in Sygniówka (near Lwów), together with the late Arie Alweil, Anda Pinkerfeld, and other students from the Zionist association (headed by Dr. Lauterbach). A few friends deserted from the Polish army like me. Most of us – members of *Hashomer Hatzair*. It was this running away that led us to immigrate.

²³ *Sefer ha-shanah shel ha-itonaim* [The Journalists' Yearbook], vol. 31 (Tel Aviv: Agudat ha-itonaim, 1971), 310–312.

²⁴ David Tidhar, ed., *Encyclopedia of the Founders and Builders of Israel* [Heb.], vol. 4 (1950), 1865–1866.

We went out to the *Hachshara* training, because we thought that without “preparation” immigration to the Land of Israel is impossible. With great enthusiasm we set out to work. We learned then to dip our hands in urine and break down piles of refuse. In the evenings we studied Hebrew, Zionism, the geography and history of the land of Israel, new songs. Seven months passed between the establishment of Sygniówka and our immigration, we felt that the ground is burning under our feet – we had to immigrate!²⁵

Assaf also framed the place Sygniówka played in his life, using religious terms to describe his experience:

Sygniówka was for me the temple of my youth, the spirit of divine youth was then hovering over everything. Amazement and enthusiasm, faith and innocence. The first day of work in the farm was an exhilarating experience. The Polish agronomist taught us to knead the manure between our fingers and we did this as if it was sacred work. The more exhausting or dirty the work was, our pride rose higher, and during breaks the eyes were fixed on the blue sky; the joy that spread throughout the body, and when the first pair of mules was purchased, the enthusiasm rose to greater heights. Personally I found it disturbing that the participants spoke Polish among themselves, and in the evenings I would fight like a lion for the sake of the Hebrew, but nevertheless I see them in front of my eyes: the university and high school students, tired with their eyes almost closed, learning Hebrew, literature and Zionism, and fighting off sleep, because the Sygniówka training place already possessed part of the holiness of the land of Israel.²⁶

Assaf chose to highlight Sygniówka above other locations he would shortly after move to. He identified it as location of his transition, his transformative experience. Appropriately, he gives a relatively detailed check list of what were the highlights of Sygniówka for him, as well as who were the most prominent figures in that group, both later known figures. His elaborate details, emotional presentation and extreme praise stands in contrast to Samet’s approach in referring to his own training experience. Clearly a landmark in Assaf’s life, a moment, place, and collection of people that would be told and retold in his life story. Apparently, this was not exactly the same case for Samet.

Assaf would continue to be identified as a Sygniówka man even after he arrived at his destination. When he joined the Um-Maalek settlement with the group of immigrants arriving

²⁵ For Assaf’s memoirs see: Sarid, *The Pioneers*, 98–99, 127 n. 22; Aharon Efrat, *Hashomer Hatzair on the Path to Immigration* [Heb.] (Tel Aviv: Sifriyat Poalim–Givat Haviva, 1991), 34, 42 n. 41.

²⁶ Sarid, *The Pioneers*, 148–149.

from Lwów, he and his peers were known as the Sygniówka group or the Assaf group. And they retained that identity after they proceeded to the Bitaniya settlement, and to the work on the road to Haifa, until they dissolved into individuals and merged with other groups. Other training collectives would similarly retain their training location identity even longer, indicating the formative as well as transformative effects of some of these facilities. While these were evidently sites where social networks would be formed for decades to come, the process of creation, and many of the individuals involved were not routinely or publicly recorded.²⁷ While Sygniówka was an important station in Assaf's life and Assaf asserted his own importance in the development of this training farm, the point of view of local activists broadens the view. David Horowitz, who operated in the Lwów group before Assaf's arrival, still placed Assaf in a significant place in his Sygniówka story:

In Lwów and around it there were then also Polish troops, most of them recruited in "Congress Poland." Among them were several members of *Hashomer* [*Hatzair*], who found their way to our group's meeting place and spent there their free time. One of those was Yaakov Hazzan from the Warsaw group, who used to spend many evenings in our place. (...) Another soldier who showed up one day in our group's meeting place was Michael Osowski-Assaf (...), with whom we developed strong ties. One day we decided together with him to get him out of the Polish army. We got him the proper documents and he joined the group that was undergoing pioneer training (preparation for immigration) in a suburb of Lwów – Sygniówka. In this training farm were then a number of young men and women, members of *Hashomer Hatzair*, who had issues with their legal status from the point of view of the Polish authorities.²⁸

Menahem Gelehrter (1900–1985), had organized the Stanisławów group and together with Assaf was elected to the leadership council in a general conference that took place in Lwów in spring 1920, shortly before several of its members immigrated.²⁹ In his memoir, he

²⁷ Partial limitations for the full reconstruction and preservation of memoirs is the young age of most participants and organizers. Most were 18 to 20 years old, the older ones were in their early twenties, the younger ones in their teens. Few were the "responsible grown-ups" that were personally involved.

²⁸ David Horowitz, *My Yesterday* (Jerusalem: Schocken, 1970), 79–80. Assaf, when writing about Horowitz's books, did not mention Sygniówka but rather later stations in their early lives as new immigrants (*Davar*, 21.03.1952, 26.08.1970, 29.05.1975). Horowitz (b. 1899 Drohobycz, d. 1979) was younger than Assaf (see: Tidhar, *Encyclopedia*, vol. 3, 1521–1522).

²⁹ Matityahu Mintz, *Pangs of youth: Hashomer Hatzair 1911–1921* [Heb.] (Jerusalem: Publishing House of the World Zionist Organization, 1995), 190. The council members were: Arie Allweil, Michael Assaf, Emanuel Blatt, Arie Riesser, Benjamin Freifogel (Dror), Menahem Gelehrter, Shmuel Goldschein.

links Assaf to Sygniówka, but adds a figure of authority missing from all previous descriptions, Dr. Henryk Sterner:

I met Michael Assaf (in Poland Osowski) in the big training location for new immigrants, Sygniówka near Lwów, which was under the management of Dr. Zvi (Henryk) Sterner. Assaf had been head of the *Hashomer Hatzair* group in Łódź and director of the first Hebrew primary school in Poland, which was established in Łódź and named after Shalom Aleichem. He made aliya in the beginning of Av 5680 [July 1920].⁵⁰

In a short essay on the beginnings of the *Hechalutz* in Lwów, Yaakov (Jakub) Bickels, gives an even wider perspective. Born in 1895, he completed his medical studies in 1920. He was one of the founders of the organization in April 1919 together with Eliezer Furman (Karari) and played a leadership role until he left for Tel Aviv in 1926. His recollections are written in the form of a historical report, as objective as possible, referring to himself in the third person. Bickels too chooses particular training locations and individuals to mention, especially the prominent figures who led the organizations, meetings and conferences as they were official milestones, and permanent locations. He gives attention to dates, to organizational initiatives, and to general historical explanations. He stresses the role of the experienced and efficient organizer Dr. Henryk Sterner, leader of the Jewish scouting organization in Galicia, which he founded in 1912, who joined *Hechalutz* Center of Eastern Galicia. He recalls having penned a call to Jewish youth in Galicia to train for agricultural work in the Land of Israel and to be the pioneers in a future immigration wave. Printed in Lwów in May 1919, it was distributed in thousands of copies in the city and throughout the region. Soon, many young aspiring pioneers began arriving to the new center, or sent in letters, asking for directions on training for immigration. The *Hechalutz* in Eastern Galicia appealed to Jewish owners of farming estates for assistance in the training initiatives and employment in their estates:

In order to increase the number of locations for agricultural training and, especially, to learn the ways of independent management of an agricultural farm, the Center established teaching farms: one in Chlebowice near Stanisławów and one in Sygniówka near Lwów, and installed in them groups of pioneers/immigrants. The adjustment of the buildings was planned and carried out voluntarily by engineer Boris Czaczkes; and the first farm manager in the first year was a Christian farmer, however after a while the management was given to the pioneers themselves, who in the meantime acquired experience in this

⁵⁰ Menahem Gelehrter, *A Life-long Zionist* [Heb.] (Jerusalem: Rubin Mass, 1982), 74–75.

capacity. These two farms were under the direct supervision of the *Chalutz Center*, however besides them there were also many farms in other small towns, under the supervision of the local committees. These farms as well as the working-placements with the local land-owners were standing-centers for agricultural training.³¹

The role played by Henryk Sterner in the founding of the farming centers near Lwów is highlighted by other memoirs, which focus on his personal contributions and present him personally as a founding figure. Other publications that focus on Sterner, place him squarely in the center as the founder and visionary responsible for a series of such farming-training endeavors. Sterner himself wrote a long article about Chlebowice, published in installments in the daily *Chwila*. He also casually mentioned a sort of collective diary kept by the group, which has evidently been lost.³² This gallery of memoirs amply locates Sygniówka and other similar locations in their organizational and personal context. It also clarifies which farms operated in 1920–1922 near Lwów, were potentially referred by Shimon Samet, and would be associated with the two organizational affiliations he indicated – *Hashomer Hatzair* and *Hechalutz*.

The memoirs plot trajectories that span certain time periods, locations, organizations, figures, groups, activities and events. Their overlaps are the loci that allow aligning them together and using them as a corpus. Therefore, Samet's writing of his past, like other autobiographical and memoiristic products, cannot be read alone. Where Samet leaves blank spots, others fill in with extensive detail, drawing much deserved attention to his omissions. Reading other personal narratives concerning the training period, location and contents, makes Samet's scant details shine even brighter. While each memoir represents its creator's mental world and its unique landmarks, the absence in Samet's case is also telling and conspicuous. Why would he erase any mention to the very places and events that shaped his path, to the brother that clearly had a significant impact on his upbringing and convictions.

³¹ Yaakov Bickels, "Beginnings of *Hechalutz* Movement in Eastern Galicia," in: *Galicia Chapters: Memorial Book to Dr. Abraham Silberschein*, eds. Israel Cohen, Dov Sadan [Heb.] (Tel-Aviv: Am Oved, 1957), 266–269 (quote from page 267). Bickels presentation indicates that all of this organizing effort took place before the first formal initial conference of the Chalutz Center, that took place on 5–6 December 1919.

³² Dr. Henryk Sterner, „Ferma chalucowa w Chlebowicach w roku 1921. Eksperyment wychowawczy,” *Chwila*, 24.05.1922, 3–4; 25.05.1922, 3 [with author's name]; 26.05.1922, 4; 27.05.1922, 3–4; 31.05.1922, 6; 1.06.1922, 6 (Dokończenie), translated to Hebrew and published in: Mendel Scherl, ed., *The Loving Uncle, Wujko, Dr. Zvi Henryk Sterner: His activities in the historic perspective, a collection of essays in his memory* [Heb.] (Givat Haviva, 1983), 41–46. Sterner is identified as the author on the second installment and in Scherl. See also: Yad Yaari Archives, Mendel Scherl papers, 30.109-95 (4), folder 1. I would like to thank Dudu Amitai director of Yad Yaari, and Michal Schreiber of the Givat Haviva Archives for making it possible to use the archives in times of pandemic.

Abraham Samet himself published under the pen name Avizohar or A. Avizohar. His poems for his daughter Zohar appeared in *Davar* and *Davar Liyladim*. He also wrote and edited *Barama*, the local newspaper of kibbutz Ramat Yohanan, and occasionally published in other venues, but usually less prestigious and less widely read than Shimon's. In 1938, after Sterner died in Poland, he published a eulogy in *Davar* signed A. Avizohar. Years later, when Mendel Scherl was collecting material for a book about Sterner, he received a letter Abraham sent to Yehuda Karni, who was then interviewing early settlers, with a copy of the eulogy and additional recollections, which were both published in the book after some minor editing. In 1938, Samet wrote about Sterner:

17 years ago, he established, with many efforts, a pioneers' farm in Chlebowice. (...) Amongst the Zionist youth in Galicia he was nicknamed "uncle." With much affection and a trace of mockery. We pondered much about him (...), he surrounded himself often with rebellious youth, honest to the extreme. (...) They rebelled against him, and did not abstain from sharp criticism, from personal insults, he accepted the bitter ingratitude and never relented. (...) During the three days of the "weekend" he lived with the youth. During the half year in which I was fortunate to prepare myself for immigration in Chlebowice, he hardly ever missed a Saturday in that place of care of his. He called it "Merkaz Chaim" [Center of Life]. When he came, he behaved as one of us. He ate the same food, he slept in the same beds, he took part in our work and stood guard at night. He never burdened us; he knew well the sensitivity of youth to outside interference. Took care of all our needs, not just the material ones, watchful for anything that was needed.³³

In 1977, he added a personal note:

At the end of 1920, delegates from all *Hashomer Hatzair* troops in Galicia convened in Lwów for a general discussion and to elect the leadership, and at the same time there was a meeting of *HeChalutz*. Dr. Sterner listened to the speakers, talked with those he approved of and offered them to go to Chlebowice. (...) Life in Chlebowice, at least in the 6 months I spent there were very intensive. (...) The dreams, the hopes, the thoughts and the arguments of the members were partially written down, I don't know if these bound booklets were preserved. To me Chlebowice gave one of the most beautiful and rewarding periods

³³ A. Avizohar, "In memory of a dear man," *Davar*, 26.05.1938; reprinted in: Scherl, *The Loving*, 129–130.

in my life. There, I learned manual labor – ploughing, seeding (...) and many more, which were very useful in my Kibbutz years in Israel, to this day.³⁴

Although Abraham Samet clearly considered his time in Chlebowice to be formative, and useful throughout his life, he wrote about it in very specific circumstances – the death of the main organizer of the project, and when he was requested to write about it. If he wrote about the other locations of training he attended – it wasn't widely published. Then again, Abraham settled in a kibutz and lived the ideal of the training farms. Samet had not.

Conclusion

In 1982, Shimon Samet eulogized his brother. Even then, while fully recognizing Avraham's achievements, he still alluded to the brother's impact on himself only in a circumvent way, as a part of the youth of Żółkiew:

My brother Avraham was the awe-inspiring jewel in the crown of the Samet household among the youth in our native town of Żółkiew, many of whom he trained to actively fulfil the Zionist ideals, to dream and to sustain the group ideals of the Kibbutz. He was the "intelligent" one, with the wide capacity to listen. He was also very handsome, and in his studies, in which he excelled, philosophy took the lead. To philosophy he also dedicated most of his studies at the University of Vienna, except that in 1924 he decided to actively fulfil his aspirations, to end his studies, and return to his parents' home. He emigrated to the Land of Israel, and as a student and leader of *Hashomer Hatzair* went directly to settle in Beit Alfa, and when he felt after a while, that the "ideological doctrine" and the social approach there was foreign to him, he joined a similarly minded group of members and together organized a new pioneering collective group in Ramat Yohanan, where he found the desired place and appropriate atmosphere and possibilities.³⁵

There is no doubt that Shimon Samet valued his Zionist upbringing and training. Nor is there any doubt that he held his older brother in the greatest respect as an important influence and educator. Yet, his choices in telling his own story reveal additional considerations, not fully explicable.

³⁴ Yad Yaari Archives, Mendel Scherl papers, 30.109-95 (4), folder 1; printed in: Scherl, *The Loving*, 51.

³⁵ Shimon Samet, *My brother Avraham* (text of a letter sent to Yaakov Yaniv of Ramat Yohanan, with the eulogy he read at the memorial ceremony 30 days after his death [Heb.]), kry-zikaron.org.

Samet's writing, while powerfully personal and emotional was also regularly conceived as serving higher causes, while portraying a place, a community, prominent figures, important realities, with close attention to details. Even in his most personal texts, Samet retained the stance of a reporter who explored his own history. Yet there were limits to this exploration that included not a small number of gaps.

There were never more than several thousand Jews in Żółkiew before WWII. Most perished in the Holocaust, without leaving behind a personal account. What memoirs can be used were generated by a small minority. In spite of the expectation for at least the close family and social milieu of the memoirist to be represented, that cannot be taken for granted. Any memoir calls for a systematic comparison with other relevant memoirs, seeking overlaps and identifying gaps in order to begin to evaluate what is omitted from the personal account. It is always recommended to investigate the story and compare it to the reconstructed life history, preferably in small segments. But how to choose the segments? It appears a useful strategy to carry out a comparison with other life stories – overlapping in time and place and social milieu – and identify and follow where they split ways, especially when the documentation is scarce and personal accounts are the leading source of evidence.

Samet's story may not have been a "typical" one and his path did not end in an agricultural settlement, but it stands for many "atypical" life-histories that require individual research. The many gaps that cannot be filled in a simple manner indicate that although much has been studied and published about this period and movements, much is left untouched, especially the experiences of individuals, and locations used for training and short term preparations before arrival in Palestine, and also that the weight of organizational and ideological history still comes at the expense of specific groups and events. It points to the need to analyze not only available texts, but also the "experienced life history," with microanalysis of segments of texts and reconstructed histories, even broken down to the basic ingredients of individuals, localities, and so forth. Names of individuals, of groups, localities, organizations, sometimes omitted for different reasons, sometimes mentioned briefly, serve some writers as coded references to their life stories, to chunky pieces of evidence that are keys to analysis and identification. In Samet's narratives, the absent and the unnamed are special categories that pose the most difficult hurdles in the face of historical reconstruction of a continuous life history. Gaps in his story contain a significant explanatory power, they are indeed primary segments to be investigated. The editorial board that put together *The Book of Żółkiew* included several professional writers and investigators. Samet was one of this professional group. This has not necessarily made the book a better source for reconstructing the life histories of its former residents. It has certainly added a layer of professional writing approaches, standards, habits and filters, and may have brought in additional bias generated

by professional experienced writers and their dealings with texts. These additional layers are discoverable through comparing the texts to these authors wider written corpus and its contexts. Samet as a writer avoided central topics in his biography, certain people, places, events. He had the space, opportunity and available witnesses to expand his narratives, and yet, he effectively removed them from his narratives, even when they were pertinent to the story, to his core theme, and to the social context he was describing. Like most editors and authors of the book, Samet was a pre-war ideological immigrant, and not a survivor. The book is not only the product of survivors writing primarily about those who died in the war, but also of pre-war immigrants writing or not writing about fellow townspeople who also emigrated and were still alive and active. Part of the commemoration was of local realities and events, not necessarily of the dead. The decisions made were potentially even more complex than just commemoration considerations, and are closer to the autobiographical considerations of other authors in other contexts and venues.

Bibliography

- Aleksium, Natalia, Shuki Ecker. "Biogramy Żydów żyłkiewskich." In: Gerszon Taffet, *Zagłada Żydów żyłkiewskich*, 2nd edition, ed. Natalia Aleksium, Shuki Ecker, 109–164. Warszawa: ŻIH, 2019.
- Aryeh-Sapir, Nili. *The Formation of Urban Culture and Education: Stories of and about Ceremonies and Celebrations in Tel Aviv in its First Years* [Heb.]. Tel Aviv: Tel Aviv University, 2006.
- Assaf, Michael. Book reviews. *Davar*, 21.03.1952, 26.08.1970, 29.05.1975.
- Avizohar, A. [Avraham Samet]. "In memory of a dear man." *Davar*, 26.05.1938.
- Bickels, Yaakov. "Beginnings of Hechalutz Movement in Eastern Galicia." In: *Galicia Chapters: Memorial Book to Dr. Abraham Silberschein* [Heb.], eds. Israel Cohen, Dov Sadan. Tel-Aviv: Am Oved, 1957.
- Dan, Hayim, ed. *The Book of Klosova* [Heb.]. Kibbutz Lohamei Hagettaot–Tel Aviv: Ghetto Fighters House–Hakibbutz Hameuhad, 1978.
- Dyokanai, D. [David Lazar]. "David Tuviyahu." *Maariv*, 15.08.1952, 3–5.
- Efrat, Aharon. *Hashomer Hatzair on the Path to Immigration* [Heb.]. Tel Aviv: Sifriyat Poalim–Givat Haviva, 1991.
- Feinstein, Miri, ed. *Avraham Yitzhak Tzemed (Samet), 06/04/1902–05/10/1982*. Access 18.01.2020. Kibbutz Ramat Yohanan, memorial webpage for deceased members, <https://kry-zikaron.org/person>.
- Gelehrter, Menahem. *A Life-long Zionist* [Heb.]. Jerusalem: Rubin Mass, 1982.
- Horowitz, David. *My Yesterday*. Jerusalem: Schocken, 1970.

- Mintz, Matityahu. *Pangs of youth: Hashomer Hatzair 1911–1921* [Heb.]. Jerusalem: Publishing House of the World Zionist Organization, 1995.
- Netzer (Katz), Pnina. “The beginning of ‘Hashomer Hatzair’ in Zolkiew” [Heb.]. In: The organization of former residents of Żółkiew in Israel and abroad, Nathan Michael Gelber, Israel Ben-Shem. *Sefer Żółkiew (Kiryia-Nisgava) / Żółkiew (Kiryia Nizgava)*, 333–336. Jerusalem: The Encyclopedia of the Diaspora and the Society of Żółkiew in Israel and the Diaspora, 1969.
- The organization of former residents of Żółkiew in Israel and abroad, Nathan Michael Gelber, Israel Ben-Shem. *Sefer Żółkiew (Kiryia-Nisgava) / Żółkiew (Kiryia Nizgava)*. Jerusalem: The Encyclopedia of the Diaspora and the Society of Żółkiew in Israel and the Diaspora, 1969.
- The Palestine Post*, 10.12.1947.
- Rosenthal, Gabriele. *Interpretive Social Research. An Introduction*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2018.
- Salah (Herbster), Shoshana. “‘Hashomer Hatzair’ Troop” [Heb.]. In: The organization of former residents of Żółkiew in Israel and abroad, Nathan Michael Gelber, Israel Ben-Shem. *Sefer Żółkiew (Kiryia-Nisgava) / Żółkiew (Kiryia Nizgava)*, 335–342. Jerusalem: The Encyclopedia of the Diaspora and the Society of Żółkiew in Israel and the Diaspora, 1969.
- Samet, Shimon. “My brother Avraham.” In: Miri Feinstein, ed. *Avraham Yitzhak Tzemed (Samet), 06/04/1902–05/10/1982*. Access 18.01.2020. Kibbutz Ramat Yohanan, memorial webpage for deceased members, <https://kry-zikaron.org/person>.
- Samet, Shimon. “Pnei-Żółkiew kayom (rishmei-siyur ba-ir, May 1965)” [The face of Żółkiew today (impressions from a tour in the town, May 1965)]. In: The organization of former residents of Żółkiew in Israel and abroad, Nathan Michael Gelber, Israel Ben-Shem. *Sefer Żółkiew (Kiryia-Nisgava) / Żółkiew (Kiryia Nizgava)*, 809–818. Jerusalem: The Encyclopedia of the Diaspora and the Society of Żółkiew in Israel and the Diaspora, 1969.
- Samet, Shimon. “Siyur al pnei-Żółkiew” [A tour of Żółkiew]. In: The organization of former residents of Żółkiew in Israel and abroad, Nathan Michael Gelber, Israel Ben-Shem. *Sefer Żółkiew (Kiryia-Nisgava) / Żółkiew (Kiryia Nizgava)*, 303–314. Jerusalem: The Encyclopedia of the Diaspora and the Society of Żółkiew in Israel and the Diaspora, 1969.
- Sarid, Levi Arie. *The Pioneers – “Hechalutz” and the Youth Movements in Poland, 1917–1939* [Heb.]. Tel Aviv: Am Oved, 1979.
- Scherl, Mendel, ed. *The Loving Uncle, Wujko, Dr, Zvi Henryk Sterner: His activities in the historic perspective, a collection of essays in his memory* [Heb.]. Givat Haviva, 1983.
- Sefer ha-shanah shel ha-itonaim* [The Journalists’ Yearbook]. Vol. 31. Tel Aviv: Agudat ha-itonaim, 1971.
- Shalom, Sh. [Shalom Shapira]. “Voices in the Night” [Heb.]. *Diwrej Akiba: Pismo Ruchu Agudat Hanoar Haiwri “Akiba”* 15 (1938): 1.

- Shapira, Anita, Esther Raizen, eds. *Berl Katznelson's letters* [Heb.]. Vol. 6: 1930–1937. Tel-Aviv: Am Oved, 1984.
- Sterner, Henryk. „Ferma chalućowa w Chlebowicach w roku 1921. Eksperyment wychowawczy.” *Chwila*, 24.05.1922, 3–4; 25.05.1922, 3; 26.05.1922, 4; 27.05.1922, 3–4; 31.05.1922, 6; 1.06.1922, 6.
- Tidhar, David, ed. *Encyclopedia of the Founders and Builders of Israel* [Heb.]. Vol. 3. Tel Aviv: Sifriyat Rishonim, 1949. Vol. 4. Tel Aviv: Sifriyat Rishonim, 1950.
- Weinberg, Steve. *Telling the Untold Story: How Investigative Reporters Are Changing the Craft of Biography*. Columbia: University of Missouri, 1992.
- Yad Yaari Archives. Mendel Scherl papers, 30.109-95 (4), folder 1.

Szymon Samet i luki w historii

Streszczenie

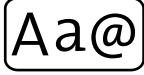
Niniejszy artykuł analizuje teksty pamiętnikarskie o życiu młodych Żydów w Żółkwi we wschodniej Galicji przed II wojną światową, ich dojrzewaniu oraz przemianach osobistych i politycznych, prowadzących ich do imigracji do Palestyny. Skupia uwagę przede wszystkim na lukach w często fragmentarycznych tekstach autobiograficznych napisanych przez Szymona Sameta, pochodzącego z tego miasta, który został uznanym zawodowym dziennikarzem w Izraelu. Rekonstruuje brakujące elementy rodzinnej narracji o bracie Sameta i specyfice ośrodków, w których młodzi ludzie przygotowywali się do wyjazdu na początku lat 20. XX wieku. Artykuł pokazuje, jak ważne dla interpretacji autobiografii i tekstów pamiętkowych może być wskazanie takich luk.

Słowa kluczowe

Szymon Samet, Żółkiew, Galicja, Palestyna, Sygniówka, Chlebowice, ruch syjonistyczny, księga pamięci, mikroanaliza, miejsca transformacji, pominięcie

PROSIMY O CYTOWANIE TEGO ARTYKUŁU JAKO:

Yehoshua (Shuki) Ecker, „Shimon Samet and the Gap in the Story”, *Autobiografia: Literatura. Kultura. Media* 1 (2020), 14: 47–73. DOI: 10.18276/au.2020.1.14-04



Autobiografia nr 1 (14) 2020 s. 75–92
ISSN 2353-8694, e-ISSN 2717-4361
DOI: 10.18276/au.2020.1.14-05

KULTURA
AUTOBIOGRAFICZNA

RAPHAEL UTZ*
Imre Kertész Kolleg, Jena

Making Love and Make-Belief: Male Sexual Barter in Dov Freiberg's *To Survive Sobibor*

Summary

After escaping the German mass killing facility in Sobibór on 14 October 1943, Dov Freiberg and Semyon Rozenfeld survived in hiding near Chelm until the arrival of the Red Army in July 1944. In 1945, Freiberg testified before the Central Jewish Historical Commission, and in 1988, he published his much more extensive memoirs *To Survive Sobibor*. Both texts cover the period of hiding, during which Freiberg, Rozenfeld and the brothers Dawid and Józef Serczuk were taken in by two women. The two sources reveal an episode of male sexual barter, as the male group established rational relationships with the two women in order to stabilize a precarious situation. By comparing both of Freiberg's texts, it becomes clear that so-called late testimonies are rich and unjustly underrated source-material.

Keywords

Sobibór, Dov Freiberg, Semyon Rozenfeld, Dawid Serczuk, Józef Serczuk, sexuality and the Holocaust, Jews in hiding

* Contact with the author: raphael.utz@uni-jena.de.

Published in English translation in 2007, Dov Freiberg's 1988 memoirs have remained a much-overlooked contribution to the autobiographical literature on the German mass killing facility in Sobibór.¹ This is all the more regrettable as half of the 600-page volume tells the story of Freiberg's life after his escape from Sobibór in the course of the uprising on 14 October 1943. Therefore, we learn about a period, which is usually not the focus of survivor writings – the time between the escape and the arrival of the Red Army in July 1944. Given the hostile and dangerous environment they found themselves in, it is no coincidence that of the approximately 275 forced labourers who managed to leave the perimeters of Sobibór, only approximately 57 were still alive eight months later.² Freiberg is no exception when he tells us about adverse weather conditions, the German efforts at capturing and killing the Sobibór escapees, the mortal danger from Polish partisan groups, and the ambivalent and often outright hostile attitude of the local population. What is truly remarkable, however, is the central episode of his chapter "The Forests" covering those eight months.³ However, the key period of the winter 1943/1944 did not take place in a forest at all. And at its heart is a story of male sexual barter in order to ensure survival. A close reading of this story in Freiberg's book will be the focus of this article.

Until recently, accounts written many decades after the events they present and intended for publication have been viewed with some distrust by historians. Christopher Browning and Anna Hájková are among those who have challenged this notion and who have argued for studying ego-documents from all periods available. Later testimonies or books can relate information the author was uncomfortable to reveal in earlier contexts and situations.⁴

To delineate such narrative shifts, Freiberg's 1945 testimony to the Jewish Historical Commission in Łódź will be consulted extensively as well. It is important to remember, however, that this earlier deposition was much shorter and served a very different purpose. Moreover, it was put into writing by Bluma Wasser, a member of the Commission, and it remains unclear to what extent she edited Freiberg's statement.⁵

¹ Dov Freiberg, *To Survive Sobibor* (Jerusalem–New York: Gefen, 2007).

² Marek Bem, *Sobibor Extermination Camp 1942–1943*, transl. Tomasz Karpiński, Natalia Sarzyńska-Wójtowicz (Amsterdam: Stichting Sobibor, 2015), 299–300.

³ Freiberg, *To Survive*, 299–393.

⁴ Christopher R. Browning, *Remembering Survival: Inside a Nazi Slave-Labor Camp* (New York: Norton, 2010); Anna Hájková, "Strukturen weiblichen Verhaltens in Theresienstadt," in: *Genozid und Geschlecht: Jüdische Frauen im nationalsozialistischen Lagersystem*, ed. Gisela Bock (Frankfurt a. M.: Campus, 2005), 202–219.

⁵ Berek Freiberg, "Sobibór," in: *Nach dem Untergang. Die ersten Zeugnisse der Shoah in Polen 1944–1947. Berichte der Zentralen Jüdischen Historischen Kommission*, eds. Frank Beer, Wolfgang Benz, Barbara Distel (Dachau–Berlin: Verlag Dachauer Hefte–Metropol, 2014), 617–652.

Sexuality remains an uncomfortable subject in the context of the Shoah. Usually, it is discussed as sexual violence directed against women.⁶ The case Dov Freiberg relates in his memoirs is a different one – it is men who offer sexual acts as currency in the economy of securing survival. What this article explores, therefore, is one particular case of a “rational relationship,” defined by Anna Hájková as “any instance or combination of social, sexual, and romantic relationships in which one or both of the partners engaged for at least partly pragmatic reasons.”⁷

The Men

Dov Freiberg was born as Berek Freiberg in Warsaw on 15 May 1927, and he arrived at Sobibór on his 15th birthday in 1942.⁸ Selected for forced labour, he survived until the uprising 18 months later, in which he took an active part. Initially, Freiberg found himself in a group of 24 who had fled “in the same direction.”⁹ After three days, they were tricked by a group of Polish partisans who opened fire on them. After a narrow escape, Freiberg found himself alone with two other men: “Abraham Rajz from Tyszowce” and “Szymon Rozenfeld from the Minsk transport” – Semyon Moiseevich Rozenfeld.¹⁰ Rajz is only mentioned by name in Freiberg’s 1945 testimony, and in his memoirs, he remembers him as “eighteen years old, two years my elder, a boy with the face of a doll – round head, cheeks full and always red. He was short and chubby, but still half a head taller than I was.”¹¹

Rozenfeld was born on 10 October 1922 in Ternivka, Ukraine. From Minsk, he was deported to Sobibór on 22 September 1943 as part of a group of Soviet prisoners of war, together with Aleksandr (Sasha) Pechersky, the military leader of the uprising on 14 October 1943.¹² Freiberg describes Rozenfeld as “large, tall and twice as wide as I was.” He continues:

⁶ For example, Zoë Waxman, *Women in the Holocaust: A Feminist History* (Oxford: Oxford University Press, 2017).

⁷ Anna Hájková, “Sexual Barter in Times of Genocide: Negotiating the Sexual Economy of the Theresienstadt Ghetto,” *Signs* 38 (2013), 3: 503–533, here 512.

⁸ Bem (*Sobibor*, 364) lists the deportation from Turobin to Sobibór as having taken place on 12.05.1942. Freiberg explains in his 1945 testimony, that the journey took “two days and two nights” (see Freiberg, “Sobibór”, 620).

⁹ Freiberg, “Sobibór”, 641.

¹⁰ *Ibidem*, 643.

¹¹ Freiberg, *To Survive*, 305. Rajz is not mentioned in any list of known survivors the author is aware of.

¹² See: *Semjon Rosenfeld*, Wikipedia, access 30.08.2020, https://de.wikipedia.org/wiki/Semjon_Rosenfeld. Surprisingly, the English version is much shorter and gives a different place of birth.

He moved heavily, like a bear, and I thought he personified the typical Russian soldier. He was cynical and acted as though nothing in the world was important to him. During the revolt, he had killed one of the Germans, but it had been difficult for him to run during the flight, and he had taken off his long overcoat and another shorter coat, and was now wearing only a shirt.¹³

The three young men took stock of the situation: “We decided to go to Tyszowce, because Rajz knew peasants there, and so we got on our way.”¹⁴ As neither Freiberg who had spent most of his life in Łódź nor Rozenfeld knew the area, they followed the only member of the group with local knowledge and potential contacts. The task, however, was not an easy one, as Tyszowce is more than 100 km to the south of Sobibór. It is impossible to reconstruct the group’s location at the time of the decision to head south. However, it is that they first tried to reach the forest around the village of Sawin, because they had heard that partisans operated there. After this proved unsuccessful, they moved on towards Chełm. Probably somewhere near the town Rejowiec, 10 km west of Chełm, they met a Jewish group hiding in the forest.¹⁵ Freiberg relates the shock of the first encounter:

As if he had sprung up from the underground, a man appeared in front of us. He was short, had an axe in his hand, and shouted at us in Polish, “Hands up!” The man’s face was pale and serious, the axe in his hand was lifted toward us, but suddenly he said in Yiddish, “Are you Jews?” “Yes,” we all answered at the same time. His pale face broke into a smile, and he said, “Don’t be afraid. You are among Jews!”¹⁶

They had come across Dawid Serczuk.¹⁷ And a moment later, his brother Józef Serczuk enters Freiberg’s narrative:

At the same time, another man appeared who did not look Jewish at all – his hair was blond and straight, his eyes were blue, and his broad shoulders and clothing marked him as a farmer. He walked toward us and welcomed us in Yiddish, *shalom aleichem*, welcome, Jews.¹⁸

¹³ Freiberg, *To Survive*, 305.

¹⁴ Idem, “Sobibór”, 643.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Idem, *To Survive*, 318.

¹⁷ Idem, “Sobibór”, 643.

¹⁸ Idem, *To Survive*, 318.

The Serczuk brothers are listed as survivors of Sobibór, and Thomas Blatt mentions them as having escaped from Sobibór in the course of the uprising.¹⁹ The available information states that Józef was born in 1919 in Chełm, which would have made him 24 at the time.²⁰ In Freiberg's two narratives, however, their stories are quite different. Józef Serczuk is quoted as saying: "We want to survive. We have been here for ten months now, and we want to continue surviving."²¹ In his memoirs, Freiberg states that Dawid (whom he calls Monyek) was the elder of the two brothers and had received a good education staying with relatives in Warsaw. Returning home to Chełm at the beginning of the war, he tried to convince his parents to seek refuge in the Soviet Union. His parents, however, objected on religious grounds, and Dawid left alone – only to come back to Chełm one year later, disillusioned with the Soviet style of government. Here, the family had continued to run their business, a shop selling chickens.²² Freiberg writes about Józef, whom he calls Józik or Yozhik:

Yozhik, his younger brother, had helped his father in the shop from the time that he was a child and would travel with him to villages to buy chickens. When he got older, he would go to the neighbouring villages alone, which was how he learned about the farmers' way of life and became friendly with them. He had sometimes had to return home during the night, and so had learned to defend himself against attackers, both human and animal. When the Germans entered Chełm, and life became harder and harder for the Jews, Yozhik became the only breadwinner of the family, as his non-Jewish appearance allowed him to continue going to surrounding villages to buy chickens.²³

After the first deportation from the Chełm ghetto to Sobibór on 21 May 1942, which the Serczuk family had managed to escape, Józef removed his family to a village, where they hid with a local peasant.²⁴ The two brothers would work the fields as part of the agreement. After one such day and upon their return, they discovered that their family had been taken

¹⁹ See: *List of survivors of Sobibor*, Wikipedia, access 13.08.2020, https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_survivors_of_Sobibor; Thomas Toivi Blatt, *Sobibór – der vergessene Aufstand* (Hamburg–Münster, UNRAST Verlag, 2004), 149.

²⁰ See: *Joseph Serchuk*, Wikipedia, access 13.08.2020, https://en.wikipedia.org/wiki/Joseph_Serchuk.

²¹ Freiberg, "Sobibór", 643.

²² Freiberg, *To Survive*, 319–320.

²³ *Ibidem*.

²⁴ For deportations from Chełm to Sobibór, see: Yitzhak Arad, *Belzec, Sobibor, Treblinka: The Operation Reinhard Death Camps* (Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press, 1987), 390; Marek Bem, *Sobibor*, 364.

by the Germans.²⁵ The two brothers then fled to the forest, where they hid for many months and gathered ten others around them. A first group of five men from Sobibór must have reached them only a few days before Freiberg, Rozenfeld and Rajz did at the end of October 1943.²⁶ Neither in his 1945 testimony nor in his 1988 autobiography does Freiberg describe the Serczuk brothers as survivors of Sobibór. Had they both ever been there and made their escape, Freiberg would have mentioned it.

In the forest, the 15 men built and inhabited different dugouts.²⁷ During the day, some of them would engage with what Freiberg called “work” in 1945. Joined by four armed cousins of the Serczuk brothers, it appears that the group engaged in purchases, mainly of food, making use of Józef Serchuk’s knowledge about poultry farmers and their livestock in the area.²⁸ The economic basis for this trade, at least in part, were the valuables brought along by the Sobibór escapees.²⁹ In his autobiography, Freiberg writes:

At night, Yozhik would buy food from farmers for the whole group. The people from Sobibór had money, and Chaim, the jeweller, had taken a large amount of gold. Yozhik would usually go alone, but occasionally Monyek [Dawid Serczuk] would go with him; very infrequently, they would take someone from the group to help them carry sacks of food from the villages. Yozhik said that people who were not used to the forest would become frightened at every hopping bird and every passing squirrel, and that the Sobibór people didn’t know how to behave in the villages, and so it was better for him to go out to get food alone.³⁰

Józef Serchuk is the central character in Freiberg’s two narratives. Freiberg’s admiration for him is evident in his 1988 memoirs:

Yozhik had good connections in all of the villages. He knew every farmer and he knew who was trustworthy. He also had contacts with Jews who were hiding with farmers, including his uncle, aunt, and their child, and another uncle who had been alone since the Germans had killed his family. Yozhik looked after them, visiting them from time to time and making sure that they were all right. He also said that there were three Czech Jews in hiding, who had had professions that were useful to the Germans; the Germans

²⁵ Freiberg, *To Survive*, 320.

²⁶ Idem, “Sobibór”, 643; idem, *To Survive*, 318–319.

²⁷ Idem, “Sobibór”, 643.

²⁸ Ibidem, 643–644.

²⁹ Ibidem, 644; Freiberg, *To Survive*, 301.

³⁰ Freiberg, *To Survive*, 324.

had kept them working in one of the camps until the Gestapo had demanded them. They had found out in time that they were to be taken and had run away, and for the past half year they had been hiding with a farmer. This farmer told Yozhik that he wanted to go on giving them shelter, but that his wife, who feared the Germans, gave him no peace, and they would have to leave. The Czechs told Yozhik that the real reason the farmer wouldn't harbour them any longer was that their money had run out, so Yozhik had asked the farmer to keep them there for a few more days and gave him money to buy food for them. Now that the bunker was ready, he intended to bring them to the forest.³¹

In 1945, Freiberg described him as "In one word, Józek was our commander. We set up our own group of partisans."³²

However, this life ended in the course of November 1943. The dugouts were discovered by Poles, and after a series of raids and killings, the Serczuk brothers, Rajz, Rozenfeld, four other men and Freiberg had to leave, being the sole survivors.³³ The group separated further, and in the end, Freiberg stayed with Rozenfeld and the Serczuk brothers.³⁴ For a few days, they found shelter with a peasant named Karpiuk, and from there, they moved on to an isolated house at the edge of a settlement (*kolonia*) of another village. This house had belonged to an uncle of the Serczuks, and the group presumed that it would be empty. Karpiuk promised that he would continue to provide food as the house was only 5 km away. When the four young men reached the place, however, they found that it was occupied – by two women and a small child.

The Women

The women who had taken over the empty Jewish house lived on the periphery of the village and of village society. Yanka and Yula were, in fact, outcasts as became clear to the four young men very quickly:³⁵

³¹ *Ibidem*, 327.

³² Freiberg, "Sobibór", 644.

³³ See the two versions in: *ibidem*, 644–646; Freiberg, *To Survive*, 329–341.

³⁴ Freiberg, *To Survive*, 340; *idem*, "Sobibór", 646.

³⁵ It remains unclear whether the two women were sisters. See Freiberg ("Sobibór", 649), where the man is described as "the brother of the women." In his 1988 memoirs, Freiberg speaks of the man as Yula's brother (see: *idem*, *To Survive*, 351).

Yanka was in her twenties, tall and well formed, and her size made her look older than she really was. To me, she symbolized the strength of women. She had wide shoulders, and her arms and legs were heavy. Her head was round and her nose wide and upturned, and her grey eyes were always watery, as though she were about to cry. Her voice was deep and quiet. She was shy and spoke little. Yula was short and very thin, flat-chested, her face wrinkled, her nose small and sharp, her eyes blinking and always a bit closed, her hair black and uncombed and her voice hoarse and shrill. She talked quite a bit, and when she spoke, the veins in her temples and neck stood out. She was nervous and angered easily. She was raising her child on her own – Kazia, about a year old, was the daughter of a German soldier who had been passing through.³⁶

In addition, Yanka was already pregnant by a *Volksdeutscher*.³⁷ They were, in Freiberg's words, "not the most respectable of women."³⁸ Yanka did stay in touch with her mother, though, who lived in a village 10 km away.³⁹ Neither Yanka, nor Yula is described as particularly intelligent, but Yula in particular comes across as "wicked and anti-Semitic [*sic!*]" and uneducated.⁴⁰ Both women lived in dire economic circumstances. Their poverty and the fact that they were (or soon would be) single mothers by men from among the enemy in the eyes of the local community, was not the only reason making them outcasts, however. The four men soon found out that Stashek, Yula's brother, was part of a local gang of thieves and robbers with three more members – Vladek, Broniek and "Pan Folka."⁴¹

The Barter

The arrangement between the four young men and the two women consisted of two elements, which were established within two days. For offering shelter with them, the women were to benefit economically, and the men were to join Stashek and his gang in their robberies. In order to stabilise this precarious and fragile constellation, strategically the Jewish men made love and sex part of the equation. In his 1945 testimony, Freiberg describes this strategy as follows:

³⁶ Idem, *To Survive*, 349–350.

³⁷ Ibidem, 367; Freiberg, "Sobibór", 648.

³⁸ Freiberg, *To Survive*, 354.

³⁹ Ibidem, 379.

⁴⁰ Ibidem, 366.

⁴¹ Freiberg, "Sobibór", 647; idem, *To Survive*, 351–352.

We did everything to save our lives. We did a whole lot of other things to save our lives. We sold ourselves completely. We told the women that we would marry them after the war and live in the city. They would be written about in the papers, and we would give them money and diamonds, they would be the envy of the village. The child to be born would be driven around in a pram the likes of which the world had never seen, and abroad it would be known what important Jews they had saved. We worked hard and played the part. We put a lot of effort into it.⁴²

What this meant, Freiberg spelt out further 40 years later, recalling their arrival at the house and Józef Serczuk's attempts to convince the women to open their door:

The door opened and Yozhik was swallowed up inside. He was in there for a long time. At last, when we had lost patience, he appeared, with a smile on his face. "We have found an excellent place to stay," he announced. "Two women and a small child are living in the house. They are very poor and they have nothing to eat. I promised them that, if I stayed with them, they would eat like queens, and that from now on, they would lack for nothing. They are willing to do anything. I have already slept with one of them, and she was fine."⁴³

In Freiberg's two narratives, three central elements of this strategy are related in great detail: first, delivering economic benefits leading to a significant improvement in the women's situation; second, the affirmation of the women's prejudices and social milieu in order to minimise differences and conflict; and third, active role-play taken on by the men to inject their claims of emotional involvement with credibility.

Józef Serczuk managed to improve the material situation of Yula and Yanka. It remains unclear, however, by which means. Presumably, the remaining gold coins Freiberg had taken out of Sobibór helped in keeping them afloat. A key figure in this was the farmer Karpiuk with whom they met regularly and at whose house they enjoyed large meals paid for by the four men.⁴⁴ Through him, they acquired the provisions they now needed.⁴⁵ The relationship with Karpiuk served an additional purpose – to demonstrate that the four men were not dependent on the two women, that they had alternatives. This was all the more important

⁴² Idem, "Sobibór", 647–648.

⁴³ Idem, *To Survive*, 348.

⁴⁴ Ibidem, 366–367.

⁴⁵ Ibidem, 349.

as the power dynamic shifted with the successful improvement of living conditions. In Freiberg's recollection:

Yozhik analyzed the situation thus: We had found two women who had nothing to live on, and now they were satisfied, as we were taking care of all their needs; but in a while, they would be sated and they would begin to feel the danger of our presence. Then they would either make us leave or they would inform on us.⁴⁶

The fact that the four young men joined the local gang of criminals certainly served economic purposes – they came into possession of goods they could trade without drawing on their probably dwindling resources. More importantly, however, it was part of an affirmation strategy. By joining the women's social peer group (one of the criminals was a brother, another a lover of one of the women⁴⁷), they strengthened the notion of commonality with them. The second element of this affirmation strategy was to confirm existing antisemitic stereotypes. Not only did the men *promise* a life of comparative plenty, but they did deliver, thus making their claims of a future life in affluence credible.

A third element is active role-play on part of the men. This included an attempt to aggrandize and minimize their Jewishness at the same time and according to circumstance. For Freiberg and Rozenfeld, they invented fictional biographies. Freiberg became “the son of the owner of the largest factory in Lodz [*sic!*]. There are important streets, which belong entirely to them.”⁴⁸ And Rozenfeld was not only renamed Semyon Sergeevich Struvolev but made into a Soviet officer and air force pilot.⁴⁹ He “had bombarded Berlin several times, had parried an attack of six German war planes all alone and had destroyed three of them before being shot down.”⁵⁰ Crucially, however, Rozenfeld was made into a non-Jew and a Russian Orthodox Christian.⁵¹ This was part of Józef Serczuk's plan to establish himself as the lover of Yanka and Rozenfeld as the lover of Yula – to whom a non-Jewish partner would be more palatable.⁵² The aim was not merely to establish sexual relations but to make the two women

⁴⁶ Ibidem, 351.

⁴⁷ Ibidem, 369.

⁴⁸ Ibidem, 345.

⁴⁹ Freiberg, “Sobibór”, 649.

⁵⁰ Idem, *To Survive*, 345.

⁵¹ Ibidem, 351; Freiberg, “Sobibór”, 647.

⁵² Freiberg, *To Survive*, 351.

believe that the men were in love with them in order “to make them want us to stay.”⁵³ For a while, this make-belief worked.⁵⁴ In his 1988 memoirs, Freiberg is philosophical about the situation: “The chance to be physically intimate with someone, even if she was ugly, was a rare opportunity, not to speak of sleeping in a bed and not on the floor. In any case, this was no time for hesitation. Our lives depended on the two lovers’ success [...]”⁵⁵

It is difficult to acquire a sense of the women’s perspective on this. In his 1988 memoirs, Freiberg repeatedly claims that Yanka did fall in love with Józef Serchuk. In the perhaps most memorable two examples, Freiberg’s focus, however, is on something else – the acting skills of the men:

She [Yanka] was very much in love with Yozhik, and one day she said, “Now you say that you love me, and you treat me like a queen. But when the war is over, you will leave me. You will find a Jewish woman and get married to her...”. Yozhik pretended to be angry and left the room in a huff, and Yanka, looking worried, sent me to see what he was doing. Yozhik wet his cheeks with saliva, and I returned to Yanka and told her that Yozhik was crying. Yanka held her head in her hands. “Oh, God, what have I done?” she cried. “I shouldn’t have said that to him. Go, bring him back.” I went and came back. “He doesn’t want to come,” I said. Weeping, Yanka ran to Yozhik, kissed him and begged him to forgive her.⁵⁶

The inherent danger in any changes of the emotional constellation is present just as is the need of the men to stabilise it. Occasionally, this made elaborate theatricals necessary:

Another time, she told Yozhik that she knew he didn’t really love her, but only wanted to stay in her house until the end of the war. Yozhik was so insulted that he took a knife and began to sharpen it, shouting, “I have nothing to live for!” We jumped on him and held him down by force, and he struggled with us, trying to commit suicide by stabbing himself, shouting again and again, “I don’t want to live!” Yanka, shaken by Yozhik’s reaction, announced in a voice trembling with feeling, “If anything happens to Yozhik, I’ll kill myself, too. I am to blame for everything.”⁵⁷

⁵³ *Ibidem*, 351.

⁵⁴ *Ibidem*, 354.

⁵⁵ *Ibidem*, 351.

⁵⁶ *Ibidem*, 365.

⁵⁷ *Ibidem*.

However, when Yanka was due to give birth it was Józef Serczuk who acted as midwife.⁵⁸ Even with all due caution, the impression is that Yanka felt emotionally close to Józef Serczuk. For her, at least, the relationship appears not to have been a rational one. As Freiberg told the story in 1988, Yula was different. She was a difficult and demanding woman, and she only believed that Rozenfeld was not Jewish for a limited period of time. Eventually, Rozenfeld and Yula fell out. At this point, the four men held an “emergency meeting,” and they decided to replace the actor for the part of Yula’s lover – Dawid Serczuk took over. Freiberg relates his scepticism:

I didn’t think that Monyek [Dawid Serczuk] was suited to the role of Yula’s lover. He was delicate and fastidious, and a perfectionist. Yula had more than once made fun of his refined language, saying that he wasn’t speaking Polish and that he was “making words up.” Sometimes Monyek would recite excerpts from books written by famous Polish authors, and Yula would interrupt him with profanities – she was blindly antagonistic to anything she wasn’t familiar with. One evening, when Monyek explained that Jesus had been a Jew, she acted as if Monyek had thrust a dagger into her heart. She was so upset that she could have killed him. Monyek tried to calm her down and brought her simple evidence to prove what he had said, but she, who had absorbed anti-Semitism [*sic!*] from childhood, was offended to the depths of her soul, wept for a long while and shouted, “Aren’t you ashamed to say that our beloved Jesus was a Jew?”⁵⁹

In order to convince Yula, again, some carefully stage-managed acting was necessary:

It was difficult for me to imagine how there could ever be harmony between the two of them, but Monyek took the mission seriously. In the evening, when we were sitting together, and Yula and Semmen [Semyon Rozenfeld] started to taunt each other, Monyek interrupted them angrily and began hurling accusations at Semmen. “I’ve been heartsick at the way you’ve been treating Yula for a long time” said Monyek angrily. “I’ve loved Yula from the first moment I saw her!” Semmen answered that what went on between them was none of Monyek’s affair, then Monyek attacked Semmen and tried to hit him, but we restrained him until he had calmed down. Yula watched this scene dumbfounded, then got up and sat down next to Monyek, and again sobbed and swore at Semmen. That night, Monyek slept in Yula’s bed and Semmen joined me on the floor.⁶⁰

⁵⁸ Ibidem, 368.

⁵⁹ Ibidem, 362–363.

⁶⁰ Ibidem, 363.

This change of assigned roles brought new challenges for the group, as the women focussed their attention on their two “lovers” and questioned the right of Rozenfeld and Freiberg to stay.⁶¹ The Serczuk brothers who threatened to leave and take their group elsewhere, however, quickly rebutted these attempts.⁶² More dangerous, perhaps, was the fact that Stashek, Broniek and Pan Folka had been caught and killed.⁶³ The immediate reaction of the four men was to hide in the forest. They only returned one week later.⁶⁴

Liberation

In the spring of 1944, the war was not over but the growing insecurity and instability in the Chełm region foreshadowed its end. There was interethnic violence between Poles and Ukrainians, and the killing of Stashek, Broniek and Pan Folka was partly due to this.⁶⁵ Various partisan groups of different denominations increased their activity, too, and the retreat of German forces meant a greater German presence of highly nervous soldiers along the main routes of transport. In addition, the warmer weather brought the local farmers out into their fields again, and all this made the peripheral house unsafe. Freiberg reported in 1945: “Earlier, when we went to get water, we had dressed like girls, with long dresses and caps on our heads, but that was not possible anymore.”⁶⁶ Too many people were curious about the house and they came too close. The final months and weeks before the arrival of Soviet troops, the group led an itinerant life again, hiding in the forest, in fields and with farmers. The day the war ended for them, they spent with the farmer Karpiuk.

Freiberg’s two Narratives: Conclusions

In their introduction to the 2014 edition of Freiberg’s 1945 testimony, the editors note that much of his statement remained mysterious.⁶⁷ Had they compared the text with his memoirs, some of what seemed unintelligible to them would probably have become clearer. And yet, profound questions remain. The most obvious difference is the fact that the sexual barter

⁶¹ Freiberg, “Sobibór”, 648.

⁶² Idem, *To Survive*, 365–366.

⁶³ Ibidem, 375–377.

⁶⁴ Ibidem, 375–376.

⁶⁵ Ibidem, 375–377; Freiberg, “Sobibór”, 650.

⁶⁶ Freiberg, “Sobibór”, 650.

⁶⁷ Ibidem, 618. The greatest mystery, of course, are the two women and the Serczuk brothers themselves. We know practically nothing about them, and Freiberg appears to be the only source on them. Further research is required.

is not mentioned explicitly in Freiberg's 1945 deposition with the Central Jewish Historical Commission in Łódź. It is possible that Freiberg used code when he mentioned the promise of marriage, for example. Equally valid would be the assumption that he did not want to talk about matters concerning sexuality in front of a woman – in this case Bluma Wasser who recorded his statement. After all, in 1945, he was only seventeen. His age may very well have made him the ideal observer of what was going on. Clearly, Freiberg was able to understand everything, but he was no party to the sexual barter himself. Forty years later, writing his memoirs in Israel, a grown man in a very different social context, sexuality clearly no longer carried the same notions of shame and embarrassment.

Perhaps, the most striking variation in terms of content between the two narratives is a very different treatment accorded to two crimes. In his 1945 testimony, he had Bluma Wasser record the fate of the *volksdeutsche* lover:

One of the women had a lover, a Volksdeutscher. But she, faithful to her Jewish lover, did not want to receive him. He was surprised: "Janka, what is it with you, yesterday, you were quite different?" We realized that we would be discovered because of him. In the village, too, some knew about us. So we decided to kill him. One time, when he came to her, we left the chamber and went outside. When he came out again, we killed him, threw him into the canal and that was that.⁶⁸

This account of premeditated murder is completely missing from the 1988 memoirs. Instead, a different crime is recorded – a robbery. The 1945 version reads like this:

We learned of a wedding, and that there was baking and cooking there the night before. We broke in, only showed our rifles and everyone put their hands up. We were led into the cellar and we were the lords of the manor. There were so many things that we harnessed horse and carriage and took everything, everything. We prepared a wedding for him [the groom] for which he only had underpants left.⁶⁹

In the 1988 version of events, Freiberg introduces the story by noting his horror. Here, in addition to a comprehensive robbery, Bronek and Stashek rape the bride.⁷⁰ The interesting question is not, whether the murder and the rape took place or not. We will never know. It

⁶⁸ Ibidem, 648.

⁶⁹ Ibidem, 649.

⁷⁰ Freiberg, *To Survive*, 371–372.

is much more fruitful to look at what both episodes, their inclusion and omission reveal about the two texts in question. In 1988, Freiberg went to some lengths to construct a moral difference between the four Jewish fugitives on the one hand, the women and their social milieu on the other. Immediately after relating the first meeting with the criminals at the house occupied by Yula and Yanka, Freiberg writes that the four men “had never dreamed that their home was a hideout for burglars und murderers.” He continues:

No doubt, if we had had somewhere else to go, if it had been summer and we could have slept outside, we would have left immediately and never gone back. But it was still bitterly cold outside, and we had nowhere else to go. With no alternative, we had to endanger ourselves and remain with them.⁷¹

In Freiberg’s 1945 testimony, this moral difference and the fundamental ambivalence are lacking as the very straightforward story of the murder underlines. Indeed, there is a level of reflection in the 1988 autobiography, which is missing in the earlier text:

Sometimes I found justification for the robberies we carried out – why should only the Jews suffer? Let these non-Jews get a taste of our suffering. I saw our deeds as a kind of retribution for the “Polacks” who had helped to destroy the Jews, but I couldn’t stomach the cruelty of Broniek and his friend, Stashek, and the suffering of the girl. (...) For a long while, I kept hearing the screams and sobs of the bride and reliving the scene of Broniek with his pants pulled down.⁷²

Interestingly, Freiberg’s attitude towards non-Jewish Poles hardened considerably between 1945 and 1988. In 1945, he showed a higher degree of understanding for the situation of the local non-Jewish population. Probably, Karpiuk begged Serczuk to leave his farm again for fear of his entire family being killed by the Germans. Freiberg’s 1945 reaction was to say, “he was right.”⁷³ Statements like this are absent from his 1988 book. Instead, the focus is very much on the hopelessness of the situation of Jews seeking to hide among the local population:

Now I understood the people who had come to Sobibór and told of how they had run away from the ghetto and tried to live in the forests, but in the end, had returned to the ghetto

⁷¹ Ibidem, 354.

⁷² Ibidem, 372.

⁷³ Freiberg, “Sobibór”, 646.

and wound up in Sobibór, because their experience had made it clear to them that Jews were not welcome anywhere – they were persecuted not only by the Germans but also by the Poles and the Ukrainians. And in fact, during the few days since we had run away from Sobibór, it had become clear to us, too, that we had no place in this world.⁷⁴

Yet, the greater level of detail, the many more episodes Freiberg can relate in his 1988 book blur the picture again. He therefore writes of a number of incidents of having received help from the local population alongside the cases of having been attacked or rejected.⁷⁵ What emerges is a deeply ambivalent and highly individual story, which chimes in well with what historical research has shown in recent years.

Both texts are of the greatest value as sources. The level of reflection and detail in the 1988 memoirs is in stark contrast to the rawness and abruptness of the 1945 statement. When read together, things begin to make more sense. Forty years after the events, Freiberg no longer takes things for granted – what Bluma Wasser knew in 1945, he did not have to spell out. The interested reader in 1988, however, needs more explanations. For example, Natalia Aleksiuin has written about surrogate families in hiding,⁷⁶ and it is no coincidence that in 1945, Freiberg calls Józef Serczuk “our father”.⁷⁷ When reading the longer memoirs, one begins to understand why Freiberg would do that.

As with most autobiographical writings, Freiberg’s 1988 memoirs not only explain his life to the reader but in many ways to the author as well. It is this attempt to make sense of what happened, which is so valuable as it appears to trigger memories which otherwise might not have been made public or not surfaced at all. The very rare story of male sexual barter in rational relationships contained in his memoirs is a poignant and powerful reminder of the value of late testimonies.

⁷⁴ Idem, *To Survive*, 310.

⁷⁵ Ibidem, 311–316.

⁷⁶ Natalia Aleksiuin, “Uneasy Bonds: On Jews in Hiding and the Making of Surrogate Families,” in: *Jewish and Romani Families in the Holocaust and Its Aftermath*, eds. Eliyana R. Adler, Kateřina Čapková (Rutgers, NJ: Rutgers University Press, 2020), 85–99.

⁷⁷ Freiberg, “Sobibór”, 643.

Bibliography

- Aleksiu, Natalia. "Uneasy Bonds: On Jews in Hiding and the Making of Surrogate Families." In: *Jewish and Romani Families in the Holocaust and Its Aftermath*, eds. Eliyana R. Adler, Kateřina Čapková, 85–99. Rutgers, NJ: Rutgers University Press, 2020.
- Arad, Yitzhak. *Belzec, Sobibor, Treblinka: The Operation Reinhard Death Camps*. Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press, 1987.
- Bem, Marek. *Sobibor Extermination Camp 1942–1943*, transl. Tomasz Karpiński, Natalia Sarzyńska-Wójtowicz. Amsterdam: Stichting Sobibor, 2015.
- Blatt, Thomas Toivi. *Sobibór – der vergessene Aufstand*. Hamburg–Münster, UNRAST Verlag, 2004.
- Browning, Christopher R. *Remembering Survival: Inside a Nazi Slave-Labor Camp*. New York: Norton, 2010.
- Freiberg, Berek. "Sobibór." In: *Nach dem Untergang. Die ersten Zeugnisse der Shoah in Polen 1944–1947. Berichte der Zentralen Jüdischen Historischen Kommission*, eds. Frank Beer, Wolfgang Benz, Barbara Distel, 617–652. Dachau–Berlin: Verlag Dachauer Hefte–Metropol, 2014.
- Freiberg, Dov. *To Survive Sobibor*. Jerusalem–New York: Gefen, 2007.
- Hájková, Anna. "Sexual Barter in Times of Genocide: Negotiating the Sexual Economy of the Theresienstadt Ghetto." *Signs* 38 (2013), 3: 503–533.
- Hájková, Anna. "Strukturen weiblichen Verhaltens in Theresienstadt." In: *Genozid und Geschlecht: Jüdische Frauen im nationalsozialistischen Lagersystem*, ed. Gisela Bock, 202–219. Frankfurt a. M.: Campus, 2005.
- Joseph Serchuk*. Wikipedia. Access 13.08.2020. https://en.wikipedia.org/wiki/Joseph_Serchuk.
- List of survivors of Sobibor*. Wikipedia. Access 13.08.2020. https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_survivors_of_Sobibor.
- Semjon Rosenfeld*. Wikipedia. Access 30.08.2020. https://de.wikipedia.org/wiki/Semjon_Rosenfeld.
- Waxman, Zoë. *Women in the Holocaust: A Feminist History*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Seks, miłość i kłamstwa we wspomnieniach Dova Freiberga *To Survive Sobibor*

Streszczenie

Po ucieczce z niemieckiego obozu śmierci w Sobiborze 14 października 1943 r. Dov Freiberg i Semyon Rozenfeld ukrywali się w okolicach Chełma do przybycia Armii Czerwonej w lipcu 1944 r. W 1945 r. Freiberg złożył zeznanie przed Centralną Żydowską Komisją Historyczną, a w 1988 r. opublikował obszernie wspomnienia zatytułowane *To Survive Sobibor* (Przetrwać Sobibór). W obu



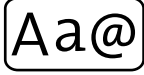
tekstach opisał okres ukrywania się wraz z Rozenfeldem oraz braćmi Dawidem i Józefem Serczukami. Żydowscy uciekinierzy znaleźli schronienie u dwóch kobiet, z którymi zbudowali tymczasowe związki. W obu tekstach Freiberg wspomina o seksualnych i emocjonalnych relacjach z kobietami, które mężczyźni postrzegali jako narzędzie służące zabezpieczeniu ich trudnej sytuacji w ukryciu. Porównując oba źródła, autor artykułu wskazuje, jak ważne w badaniach nad Zagładą są tzw. późne relacje.

Słowa kluczowe

Sobibór, Dov Freiberg, Semyon Rozenfeld, Dawid Serczuk, Józef Serczuk, seksualność, Holocaust, ukrywanie się

PROSIMY O CYTOWANIE TEGO ARTYKUŁU JAKO:

Raphael Utz, „Making Love and Make-Belief: Male Sexual Barter in Dov Freiberg’s *To Survive Sobibor*, *Autobiografia: Literatura. Kultura. Media* 1 (2020), 14: 75–92. DOI: 10.18276/au.2020.1.14-05



Autobiografia nr 1 (14) 2020 s. 93–121
ISSN 2353-8694, e-ISSN 2717-4361
DOI: 10.18276/au.2020.1.14-06

KULTURA
AUTOBIOGRAFICZNA

SYLWIA CHUTNIK*
NATALIA JUDZIŃSKA**
Instytut Sławistyki PAN

„To się objawiało w rozmaitych uwagach”. Rozmowa z Avivą Blum-Wachs

Streszczenie

Niniejszy tekst jest zapisem rozmowy z ocalałą z Zagłady Avivą Blum-Wachs i ujawnia napięcia między zapisem biograficznym, pamięcią a przemilczeniem i zapomnieniem. Rozmowę poprzedza teoretyczny wstęp, w którym wprowadzone są podstawowe kategorie z zakresu badań nad pamięcią i perspektywy genderowej. Ważnym elementem jest również nakreślenie kontekstów i skupienie się na biografii zarówno interlokutorki, jak i jej matki.

Słowa kluczowe

pamięć, Zagłada, historia kobiet, herstoria, biografia, gender, antysemityzm, ukrywanie, syjonizm, dziecko, codzienność, Izrael

Przywracanie pamięci o postaciach, które swoje życie prywatne i zawodowe skoncentrowały na opiece nad potrzebującymi w czasie wojny, jest ważnym składnikiem działań herstorycznych. Nie chodzi jednak o dość stereotypowe połączenie pracy opiekuńczej z kobietami, ale o uchwycenie specyfiki etyki troski¹ w czasach Zagłady, docenienie codzienności jako ele-

* Kontakt z autorką: sylwia.chutnik@gmail.com.

** Kontakt z autorką: natalia.judzinska@gmail.com; ORCID: 0000-0002-2994-6102.

¹ Więcej na temat tej kategorii wywodzącej się z feminizmu różnicy: Rosemarie Putnam Tong, *Mysł feministyczna. Wprowadzenie*, tłum. Jarosław Mikos, Bożena Umińska (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002), 205–210; Nel Noddings, *Caring. A Feminine Approach To Ethics and Moral Education* (Berkeley–Los Angeles:

mentu składowego przetrwania² oraz biografistyki kobiet i usytuowanie jej na współczesnej mapie zarówno historycznej, jak i humanistycznej³. Kobięce doświadczenia nie były (i nadal nie są) elementem głównej narracji historycznej. Zestawienie takiej perspektywy z przedstawieniem doświadczenia Zagłady przez długi czas uważane było za uwłaczające, trywializujące czy wręcz banalizujące⁴ doświadczenie Shoah w ogóle. Pierwsza konferencja lokująca kobiece doświadczenie Zagłady w centrum zainteresowania odbyła się dopiero w 1983 roku w Stanach Zjednoczonych, czyli prawie 40 lat po zakończeniu wojny. Konferencja ta, zorganizowana przez Joan Ringelheim i Esther Katz, mimo równie znacznego sprzeciwu wywarła ogromny wpływ na środowisko akademickie i zainspirowała wiele badaczek i wielu badaczy do uwzględnienia perspektywy genderowej w badaniach nad Shoah. Kolejne konferencje i prace⁵ dostarczały nowych spojrzeń i nowych konceptualizacji, wytwarzały też nowe podejścia czy wprowadzały nowe metody badawcze.

University of California Press, 1984); Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge: Harvard University Press, 1993).

- ² Por. Michel de Certeau, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, tłum. Katarzyna Thiel-Jańczuk (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009), szczególnie koncepcja praktyk i strategii.
- ³ Podobnie, jak proponuje to np. Anita Całek, *Biografia naukowa – od koncepcji do narracji. Interdyscyplinarność, teorie, metody badawcze* (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2014).
- ⁴ Por. Andrea Pető, Louise Hecht, Karolina Krasuska, introduction to *Woman and the Holocaust: New Perspectives and Challenges*, red. tychże (Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2015), 15; por. także: Sonja M. Hedgepeth, Rochelle G. Saidel, introduction to *Sexual Violence Against Jewish Women During the Holocaust*, red. tychże (Waltham: Brandeis University Press, 2010), 3. Zob. też najnowszy artykuł podsumowujący badania nad Zagładą z perspektywy genderowej: Marion Kaplan, „Did Gender Matter during the Holocaust?”, *Jewish Social Studies* 24 (2019): 37–56.
- ⁵ Warto wspomnieć choćby pierwszą monografię: Dalia Ofer, Lenore J. Weitzman, red., *Women in the Holocaust* (New Haven–London: Yale University Press, 1998), czy wydaną w ostatnim czasie Zoe Waxman, *Kobiety Holocaustu*, tłum. Joanna Bednarek (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2019), gdzie autorka zwraca uwagę na dodatkowe zagrożenie, na jakie narażona była kobieta w czasie wojny: pod względem fizycznym, emocjonalnym i seksualnym. Z kolei Joanna Stöcker-Sobelman (*Kobiety Holocaustu. Feministyczna perspektywa w badaniach nad Shoah. Kазus KL Auschwitz-Birkenau*, Warszawa: Wydawnictwo Trio, 2012) powołuje się na słowa Joy Erlichman Miller, autorki *I Still See Her Haunting Eyes – The Holocaust and the Hidden Child Named Aaron*: „Moim pierwszym zamierzeniem jest oddanie głosu kobiecemu doświadczeniu, które rozmyło się w całości literatury Holocaustu”. Zwrócenie uwagi na różnice genderowe i ich źródła strukturalne stanowią jeden z nadal pomijanych aspektów w pracach badaczy i badaczek tematu.

Aviva⁶ wzięła się od Luby⁷. Ale od początku.

W 2018 roku nakładem Wydawnictwa Czarne została wydana praca zbiorowa *Przecież ich nie zostawię. O żydowskich opiekunkach w czasie wojny*⁸, wpisująca się w nurt studiów nad Zagładą w ujęciu genderowym, zawierająca osiem portretów kobiet. Wszystkie one świadczą pracę opiekuńczą, głównie na rzecz dzieci, w najtrudniejszym dla siebie okresie, kiedy okupacja dezorganizowała życie codzienne, weryfikując i redefiniując zastane rytuały, przyzwyczajenia czy nawyki, a nowe zarządzenia prawne nakładały chociażby dwunastogodzinną normę pracy przy jednoczesnej redukcji norm żywieniowych. Dodatkowo jako Żydówki zostały skazane na śmierć. Część z bohaterek *opiekunek* zginęła jeszcze w gettach, niektóre zostały zabite w Treblince i Majdanku, a jedynie niewielu udało się Zagładę przeżyć. „Panie od prania i przytulania”, jak nazwała je we wstępie do książki Magdalena Kicińska⁹, nie mają zwykle pomników, tablic czy oddzielnych monografii. Elżbieta Janicka, na przykładzie Anny Braude-Hellerowej, zwraca uwagę, że żadna z nich nie jest też patronką przedszkola, szkoły, szpitala ani żłobka¹⁰. Anna Taubenfeld, Felicja Czerniaków czy Tola Minc nie są matronkami ulic – nawet jeśli zachowano je w pamięci, to jedynie jako czyjeś żony bądź współpracowniczki, niejako w dopełnieniu do mężczyzn.

Czy jednym z wyjątków można nazwać Lubę Blum-Bielicką, dyrektorkę szkoły pielęgniarek w getcie warszawskim?¹¹ Na budynku przy ulicy Mariańskiej 1 w Warszawie widnieje skromna tablica z informacją: „W tym budynku w latach 1940–1942 w getcie warszawskim

⁶ Aviva Blum-Wachs urodziła się jako Wiktoria (Wiesia) Blum w 1932 r. w Warszawie. Jej matką była Luba Blum-Bielicka (1905–1973), dyrektorka szkoły pielęgniarstwa najpierw przy szpitalu na Czystem w Warszawie, a później w granicach getta przy ul. Mariańskiej. Po wojnie została dyrektorką domu dziecka dla sierot żydowskich w Otwocku, a po jego zamknięciu dyrektorką szkoły pielęgniarek. Zmarła w Warszawie w 1973 r. Ojcem Avivy był Abrasza Blum, znany działacz Bundu, który zginął po upadku powstania w getcie w 1943 r. Ona sama przez wiele miesięcy była ukrywana po tak zwanej aryjskiej stronie, ale w maju 1943 r. wraz z matką udało im się uciec na wieś, gdzie Luba pracowała jako guwernantka. Rok później ich gospodarze zostali zamordowani przez partyzantów związanych z Armią Krajową. One same uciekły pod Warszawę. Pod koniec 1944 r. dołączył do nich młodszy brat Avivy, Aleksander, który ukrywany był przez polską rodzinę. Wiosną 1945 r. dzieci zamieszkały z matką w Otwocku, gdzie Luba prowadziła dom dla żydowskich sierot. W 1950 r. Aviva wyemigrowała do Izraela. Nie była jeszcze wtedy pełnoletnia. Trafiła do kibucu, gdzie ukończyła szkołę malarstwa. Jej ostatnia wystawa w Polsce odbyła się w 2009 r.

⁷ Sylwia Chutnik, „Ćwiczenia z normalności”, w: *Przecież ich nie zostawię. O żydowskich opiekunkach w czasie wojny*, red. Magdalena Kicińska, Monika Sznajderman (Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2018), 59–68.

⁸ Magdalena Kicińska, Monika Sznajderman, red., *Przecież ich nie zostawię. O żydowskich opiekunkach w czasie wojny* (Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2018).

⁹ Tamże, 7.

¹⁰ Elżbieta Janicka, *Festung Warschau* (Warszawa: Krytyka Polityczna, 2011), 43.

¹¹ Więcej o samej szkole: Ellen Ben-Sefer, Linda Shields, „Courage under Adversity: Luba Bielicka-Blum (1906–1973) and the Nursing School of the Warsaw Ghetto”, *Health and History* 18 (2016), 2: 27–39.

Luba Blum-Bielicka 1905–1973 prowadziła żydowską szkołę pielęgniarek¹². Poza tym ta kobieta „o kostycznych zasadach zakonnicy”¹³, „krowa”¹⁴ i dyrektorka utrzymująca „żelazny rygor”¹⁵ znana jest głównie w środowisku medycznym i to też wśród starszego pokolenia. Odpowiadając więc na pytanie zadane w pierwszym zdaniu akapitu, nie, nie jest wyjątkiem. Znacznik przestrzenny odnoszący się raczej do lokalizacji niż osoby to za mało.

Czym i o czym jest dla nas rozmowa z Avivą Blum-Wachs? Czy jest to jedynie rozmowa z „córką znanych rodziców”? Nie, nie tylko. Odczytywać ją można na kilku poziomach. Oprócz tego najoczywistszego – świadectwa ocalałej z Zagłady – proponujemy zwrócenie uwagi na inne, nie mniej ważne. To relacja osoby, która jako dziecko była przez kilka miesięcy ukrywana poza murami getta przez siatkę nieznaną sobie ludzi¹⁶. To relacja kobiety, która przeżyła kolejno życie w getcie, ucieczkę z niego, następnie tułaczkę, powrót do zniszczonego powstaniem warszawskim miasta, próbę odnalezienia się w powojennej rzeczywistości i odrzucenie przez polską większość. Opowieść Avivy Blum to również wspomnienia dziewczynki mieszkającej po wojnie w domu dziecka¹⁷. Wreszcie to jasne wskazanie na powojenny antysemityzm, który tkwił i tkwi w polskim społeczeństwie mimo zakończenia wojny. Jego bezpośrednią konsekwencją była emigracja siedemnastoletniej wówczas Avivy, która nie była w stanie „dopasować się” do polskiego krajobrazu, w którym nauczyciele potrafili kierować „nieprzychylnie” komentarze w stronę podopiecznych żydowskiego domu dziecka. „To się objawiało w rozmaitych uwagach”, wspomina bohaterka. „To” się po prostu czuło.

Wreszcie rozmowa jest również wspomnieniem pierwszych lat w Izraelu i niechęci, a może nawet swoistej wrogości mieszkańców i mieszkanki wobec historii osób, które przybyły z powojennej Europy. „Wrogość” tę analizować można na przynajmniej dwóch poziomach. Pierwszy dotyczy pewnego rodzaju zniecierpliwienia traumą i opowieściami o wojennej

¹² I dalej: „Za swoje bohaterstwo i poświęcenie została odznaczona medalem Florence Nightingale przez Międzynarodowy Czerwony Krzyż”. Tablicę sfinansowało Stowarzyszenie Dzieci Holocaustu w 2001 r.

¹³ „«Myśmy tam żyły jak w jakimś azylu». Alina Margolis-Edelman w rozmowie z Anką Grupińską”, *Tygodnik Powszechny* 19 (2004), dostęp 2.12.2019, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/mysmy-tam-zyly-jak-w-jakims-azylu-125305>.

¹⁴ Tak Lubę Blum-Bielicką nazywały uczennice szkoły pielęgniarstwa, gdy ta wchodziła na inspekcję do Szpitala dla Dzieci Bersohnów i Baumanów [Alina Margolis-Edelman, *Tego, co mówili, nie powtórzę...* (Wrocław: Siedmioróg, 1999), 50].

¹⁵ Tamże, 47.

¹⁶ Por. Justyna Kowalska-Leder, *Doświadczenie Zagłady z perspektywy dziecka w polskiej literaturze dokumentu osobistego* (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2009); Patrycja Dołowy, *Wróć, gdy będziesz spała. Rozmowy z dziećmi Holocaustu* (Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2019).

¹⁷ Matka Avivy była dyrektorką tego domu dziecka, jej ojciec natomiast został zabity podczas powstania w getcie warszawskim. W żydowskiej tradycji sierotą jest również dziecko, które ma jednego z rodziców. Za tę i wiele innych cennych uwag i pytań do tekstu w trakcie jego tworzenia dziękujemy Natalii Aleksium.

gehennie. Nie było czasu na rozdrapywanie ran, przecież budowano wówczas nowe państwo. Drugim poziomem jest swoista podejrzliwość wobec tych, którzy przeżyli. Jak udało im się wyjść bez szwanku z kotła Zagłady? Co takiego musieli zrobić, aby wyślizgnąć się śmierci? Domysły i jawne oskarżenia były codziennością¹⁸.

Aviva Blum-Wachs wiele rzeczy przemilcza, świadomie lub z nieskrywanej niewiedzy. „Chciałam zapomnieć”, przyznaje w rozmowie, „to była taka moja ochrona, żeby nie pamiętać tego wszystkiego”. „Przechowane, czyli zapomniane”, jak pisze Harald Weinrich¹⁹, odnosi się nie tylko do pamięci osobistej, lecz także szerszego radzenia sobie ze współczesnym przeinformowaniem. Naddatek²⁰ wrażeń, faktów i komunikatów stanowi ciężar, z którym trudno funkcjonować. Następuje więc eliminacja, niczym – jak w metaforze Aleidy Assmann – w przepełnionym archiwum²¹, gdzie pliki i dokumenty nie tyle są niszczone, ile omijane. Podobnie w ludzkiej pamięci, część faktów – również dotyczących osobistych doświadczeń – ulega „archiwizacji”, trafiając tam, gdzie nie sięga świadomość. To nie tyle wyparcie, ile skrupulatne przechowywanie w bezpiecznym i nie każdemu dostępnym miejscu. Na własny użytek? Z pewnością jednak nie dla pamięci ogółu. Tej jest, jak twierdzi buńczucznie inny badacz, Charles S. Maier, „za dużo”²². Dowodził on wręcz, że niebezpieczeństwo tkwi w „pate-tycznej pamięci”, która miałaby wywoływać w nas „melancholijną słodycz” zamiast pędu do rozwoju i patrzenia szerzej w przyszłość. „Pamięć stała się nie tylko szybą, przez którą widać niewyraźną przeszłość, ale pewnego rodzaju kleistym doświadczeniem. Nie służy już głównie odzyskiwaniu przeszłości, ale funkcjonuje jako samodzielne przyjemne ćwiczenie”. Otóż przyjemności pamiętania u Avivy Blum nie ma. Jest za to przyznanie się, że pewnych faktów nie jest w stanie zrewidować. Pytanie, które zostawiamy otwarte: jak w takiej sytuacji

¹⁸ O powojennych losach Żydów w Polsce zob. Bożena Szaynok, *Ludność żydowska w Polsce (1944–1968)*, materiały edukacyjne MHŻP Polin w ramach wystawy „Obcy w domu. Wokół Marca '68”; Jan Tomasz Gross, *Strach. Antysemityzm w Polsce tuż po wojnie. Historia moralnej zapaści* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2008). O powojennych losach Żydów emigrujących do Izraela zob. Łukasz Tomasz Sroka, Mateusz Sroka, *Polskie korzenie Izraela. Wprowadzenie do tematu. Wybór źródeł* (Kraków–Budapeszt: Austeria, 2015); Halina Hila Marcinkowska, *Wieczni tułacze. Powojenna emigracja polskich Żydów* (Warszawa: Prószyński i S-ka, 2019).

¹⁹ Harald Weinrich, „Przechowane, czyli zapomniane”, tłum. Paweł Majewski, w: *Antropologia pamięci. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. Paweł Majewski, Marcin Napiórkowski (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2019), 313–325.

²⁰ Naddatek, nadmiar – to kategorie, którymi ocalałe i ocalali z Zagłady niejednokrotnie opisywali stan swojej pamięci. Najwidoczniejsze, bo zamieszczone w tytule wspomnień, jest to u Icchaka Cukiermana, *Nadmiar pamięci (siedem owych lat). Wspomnienia lat 1939–1946*, tłum. Zoja Perelmuter (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000).

²¹ Aleida Assmann, *Między historią a pamięcią. Antologia* (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2018), 81–84.

²² Charles S. Maier, „Nadmiar pamięci?”, tłum. Paweł Dobrowolski, w: *Antropologia*, 480. Dalszy cytat tamże.

zachowuje się interlokutorka/interlokutor? Próbuje mimo wszystko naciskać na odtworzenie faktów czy też podąża za opowieścią, licząc na to, że brakujące ogniwa niejako samoistnie objawią się w trakcie narracji?

W kilku miejscach napotkałyśmy zdecydowany opór: nie pamiętam, bo nie chcę pamiętać. Przyjęłyśmy strategię poszanowania prawa do niewspominania.

Aviva Blum w czasie rozmowy pokazywała nam albumy rodzinne, tym samym stymulując pamięć i przywołując wspomnienia. Jak pisała Susan Sontag: „Poprzez fotografie każda rodzina stwarza swoją kronikę pisaną portretami – przenośny zestaw obrazków, które zaświadcza o wspólnym życiu”²³. Obrazki te nabierają dodatkowego znaczenia, kiedy rodzina staje się niepełna lub jej losy zrywają nitki łączące poszczególnych jej członków. W tym sensie przeglądanie zdjęć rozumieć należy jako przywoływanie pełnego obrazu i stwarzanie go na nowo. Obrazy wywołują wspomnienia, działając jak proustowska magdalenka. Opowiadanie historii ikonografią jest zarazem jej wyzwaniem i szukaniem nowych znaczeń w wypowiedzianej historii siebie i najbliższych. Stąd w naszą rozmowę w niniejszym artykule zdecydowałyśmy się wpleść zdjęcia.

Innym zagadnieniem jest język naszej rozmowy²⁴: polski, którym bohaterka posługuje się do dziś mimo dekad spędzonych w Izraelu. Czasem ma on jednak konstrukcję lub słownictwo nieco archaiczne względem czasów współczesnych, chwilami rozmówczyni korzysta z konstrukcji będącej zapożyczeniem, niekiedy dłuższą chwilę zastanawia się nad słowem, którego w danym momencie powinna użyć. Należy jednak pamiętać, że jest to jej pierwszy język, język domowy, którym rozmawiała z rodzicami i bratem, w którym komunikuje się z mężem. Rozmawiamy więc o czasie sprzed siedemdziesięciu lat, wykorzystując „tamten” dyskurs poszerzony o terażniejszą refleksję (na przykład dotyczącą antysemityzmu). Czy wpływa to na kwestie pamięci: przypominania i zapominania? Według Wojciecha Chlebdy podstawową materią pamięci zbiorowej jest werbalność. To język i jego wytwory kształtują i mają wpływ na zapamiętywanie. „Treść pamięci samej w sobie i treść relacji o zawartości pamięci są z reguły różne”²⁵ i działa między nimi mechanizm dwuwektorowości: „do wewnątrz”, kiedy język kształtuje treść pamięci samej w sobie, oraz „na zewnątrz”, kiedy kształtując oddziałuje na postać późniejszych relacji tej treści. Odnieść to można również do niepamięci, do której stosuje się wektor „odśrodkowy”, który uzewnętrznia stan psychiki ludzkiej.

²³ Susan Sontag, *O fotografii*, tłum. Sławomir Magala (Kraków: Wydawnictwo Karakter, 2017), 15.

²⁴ O kwestii narracji i języka przeczytać można m.in. w: Anna Warakomska, red., *Pamięć o przeszłości w prywatnych narracjach i historiografii* (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2017).

²⁵ Wojciech Chlebda, wstęp do *Pamięć w ujęciu lingwistycznym. Zagadnienia teoretyczne i metodyczne*, red. Waldemar Czachur (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2018), 59.

W niniejszej rozmowie ważnym elementem było wychwycenie niepamięci, szukania tropów, zamyślenia. I chociaż w zapisie wywiadu, który oddajemy w Państwa ręce, zdecydowałyśmy się dla ciągłości wypowiedzi zrezygnować z transliteracji języka mówionego, to mamy świadomość wagi socjolingwistycznego aspektu wspomnień i (auto)biografii. Rozmowa została przeprowadzona 5 listopada 2019 roku w Jerozolimie, w mieszkaniu Avivy Blum-Wachs i jej męża Romana Wachsa (który zmarł 12 czerwca 2020 roku).

Sylvia Chutnik i Natalia Judzińska: Przyjechała pani do Izraela sama.

Aviva Blum: Przyjeżdżając, opuściłam matkę i brata oraz dalszą rodzinę, czyli siostrę mamy z trojgiem dzieci i mężem. Wszyscy mieszkali w Warszawie. Była również ciotka w Wilnie, Rachela, najmłodsza siostra mamy, która też się uratowała. Ona była w obozie Stutthof. Opuściłam właściwie całą rodzinę i przyjechałam do Izraela z grupą Ha-Szomer ha-Cair²⁶. Poszłam z nimi do kibucu, tuż po przyjeździe w 1950 roku.

N.J.: Do którego kibucu?

A.B.: Amir²⁷, to jest na północy kraju. Byliśmy tam rok, a potem przeszliśmy do kibucu Rewadim²⁸, który jest niedaleko miejscowości Gedera i Rechowot, znaczy w środku kraju. Mieszkałam w nim przez dwadzieścia lat. Tam wyszłam za męża (Romek jest moim drugim mężem) i urodziła się moja jedyna córka. Rozwiodłam się po sześciu latach i nie miałam więcej dzieci. Córka wyrosła w tym kibucu. Kiedy skończyła wojsko, nie chciała w nim zostać. Postanowiłam również go opuścić. Przeprowadziłam się do Jerozolimy, gdzie mieszkam od 1973 roku. Miałam tu już wcześniej kilkoro znajomych, między innymi Israela Gutmana²⁹, historyka, który już niestety nie żyje.

S.Ch.: Była pani bardzo młoda, kiedy wyjeżdżała pani z Warszawy.

A.B.: Miałam siedemnaście lat.

S.Ch.: Nie bała się pani?

A.B.: Byłam niepełnoletnia i mama musiała dać mi pozwolenie. Zrobiła to z bólem serca. Właściwie jedyne, co wiedziałam, to to, że chcę opuścić Polskę. Niestety te wspomnienia

²⁶ Ha-Szomer ha-Cair – powstała w 1916 r. młodzieżowa lewicowa organizacja syjonistyczna mająca na celu przygotowanie młodzieży do kibucowego osadnictwa w Palestynie.

²⁷ Kibuc Amir (hebr. עמיר) położony jest w północnej części Izraela, niedaleko granicy z Libanem i Syrią, na północ od Jeziora Galilejskiego.

²⁸ Kibuc Rewadim (hebr. רבדים) położony w centralnej części Izraela, między miastami Aszdod i Jerozolimą.

²⁹ Israel Gutman – urodzony 20.05.1923 r. w Warszawie. Profesor historii, uczestnik powstania w getcie warszawskim. Zmarł 1.10.2013 r. w Jerozolimie. Wieloletni pracownik Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie i Instytutu Yad Vashem, którego w latach 1991–1993 był dyrektorem.

wojenne i to wszystko... Moi wszyscy przyjaciele ze szkoły i z domu dziecka też wyjechali. Bo ja byłam przecież w domu dziecka, gdzie mama była dyrektorką po wojnie.

S.Ch.: W Otwocku.

A.B.: Tak. Byliśmy w nim razem z bratem. Tam też moi wszyscy koledzy i przyjaciele byli w ruchu Ha-Szomer ha-Cair. Wszyscy razem postanowiliśmy wyjechać. Także no... młodzi ludzie niespecjalnie wiedzą, co robią. Właściwie tak to jest [śmiej].

N.J.: Dom dziecka, nazywany przez podopiecznych po prostu Domem, opisuje w *Sublokatorce* Hanna Krall:

Zobaczyłam ogród i duży dom z werandami. Wyglądało to bardzo miło. W holu kręciły się dzieci, które też wyglądałyby miło, gdyby nie miały ogolonych do skóry głów. (...)

Następnie przedstawiono mnie dyrektorce i obeszliśmy cały Dom. Zobaczyłam fortepian. – Taki jak w waszym mieszkaniu – zwróciła uwagę Sublokatorka. – Chcesz zobaczyć, jak gram? I świetlicę? Tu mamy lekcje tańca, i pokój do nauki języków. – I zrozumiałam, że Nasza Była znajduje się pod opieką kulturalnych pań, w domu grzecznych, dobrze ułożonych dzieci³⁰.

A.B.: Hanna Krall też tam była.

N.J.: Tam się panie poznały?

A.B.: Tak, znamy się stamtąd. Nie wszystkie dzieci wyjechały. Ale ona postanowiła pozostać. Nie wiem, czy już wtedy chciała być pisarką czy dziennikarką. Możliwe, że tak, bo bardzo pięknie pisała. Pamiętam to jeszcze ze szkoły. Możliwe, że język był jednym z powodów, dlaczego postanowiła pozostać. Oprócz tego miała matkę, która też została w Polsce. Rodzeństwa nie miała.

S.Ch.: A pani brat został w Polsce?

A.B.: Mój brat pozostał w Polsce przez pewien czas. W latach osiemdziesiątych postanowił opuścić kraj. Pozostał w Polsce, kiedy właściwie wszystkich Żydów wygoniono. Wtedy moja ciotka wyjechała również z całą rodziną. On nie – był też członkiem partii³¹ i oprócz tego pracował w Instytucie Chemii Jądrowej. Robił karierę naukową. Oprócz tego ożenił się z Rosjanką, którą poznał w Rosji. W latach osiemdziesiątych poczuł, że nie dają mu właściwie się rozwijać tak, jak by chciał naukowo, i wtedy dostał możliwość pracy w Stanach przez

³⁰ Hanna Krall, „Sublokatorka”, w: tejsze, *Fantom bólu. Reportaże wszystkie* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2017), 139–140.

³¹ Mowa tu o PZPR – Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej.

rok. Przy tej okazji został i nie wrócił do Polski, a potem jego żona z córkami też przyjechały do niego i również zostały.

S.Ch.: A czy pani mama pracowała w Stanach po wojnie?

A.B.: Była dwa razy w Stanach odwiedzić daleką rodzinę męża. W 1973 roku, na emeryturze, pojechała po raz ostatni. Spotkałam się z nią wtedy. Była już bardzo chora i wróciła do Polski właściwie, żeby umrzeć. Próbowaliśmy ją przekonać, żeby została w Stanach, bo jest tam lepsza opieka lekarska, ale ona się nie zgodziła. I właściwie to był rak już w takim stanie, że...

S.Ch.: Już wiedziała?

A.B.: Tak, ona już wiedziała. Była pielęgniarką i zdawała sobie sprawę, jaki jest jej stan. Wróciła do Polski właściwie od razu do szpitala. Po kilku miesiącach zmarła.

W czasie kiedy pracowała jeszcze w zawodzie, to była w Izraelu. Odwiedziła mnie dwa razy w latach sześćdziesiątych. Jeszcze była zdrowa. Miała tu dużo absolwentek, jej uczennic. One bardzo chciały, żeby została, nawet proponowały jej pracę, ale ona nie chciała. Wtedy jeszcze mój brat był w Polsce, widocznie to też był jeden z powodów, dla których chciała wrócić.

S.Ch.: Czy kiedykolwiek pani mama mówiła o tym, że dotknął ją antysemityzm albo ktoś miał problem z tym, że jest Żydówką?

A.B.: Nie wiem, czy możliwe, że miała jakieś problemy przez pochodzenie, ale na pewno miała kłopoty przez to, że wyjechałam do Izraela. Kilka razy o tym mówiła, lecz widocznie miała też wielu przyjaciół i jakoś jej nie usunęli z pracy. Możliwe, że miała jakieś nieprzyjemności, ale nie wiem, czy odczuwała antysemityzm, czy jakieś nieprzyjemności z powodu tego, że była Żydówką. Ona nie ukrywała pochodzenia: ona się nazywała Luba Blum-Bielicka. Ale nie mówiła o problemach. Nie mówiła o tym nigdy.

S.Ch.: A skarżyła się na cokolwiek? Czy raczej była taką osobą, która nie „marudzi” i nie mówi o tym, co jej się złego dzieje?

A.B.: To jest prawda, że była dosyć zamknięta i nigdy nie mówiła o swoich problemach osobistych. Myślę, że gdyby naprawdę czuła się źle w Polsce, to miała dużo okazji, żeby wyjechać.

N.J.: Czy przy okazji roku 1968 mówiła wtedy coś o nieprzyjemnościach czy próbach wyrzucenia jej z Polski?

A.B.: Nigdy mi o tym nie mówiła. Jej siostrę pielęgniarkę wyrzucono. Nazywała się Rywa Kaganowicz. Jej mąż też pracował, był inżynierem. Miała troje dzieci, wszystkie się uczyły. Dwóch synów uczyło się chemii, a córka medycyny. A jednak wyrzucili ich z pracy. Opuścili Polskę w 1968 roku. Pojechali z początku do Włoch, a potem do Ameryki.

Ale mama nigdy... nie wiem. Możliwe, że miała jakieś nieprzyjemności, ale nigdy o tym nie mówiła i w każdym razie to nie doszło do tego, żeby jej wymówiono z pracy czy coś w tym rodzaju. Bardzo ją ceniono w pracy. Myślę też, że miała wielu przyjaciół w Ministerstwie

Zdrowia. I... dokładnie to nie wiem. Ale mój brat też nigdy nie mówił, żeby ona miała jakieś nieprzyjemności³².

S.Ch.: A pani miała?

A.B.: Ja?

S.Ch.: W Polsce? Bo powiedziała pani, że te wspomnienia...

A.B.: Ja się bardzo źle czułam w Polsce. Miałam siedemnaście lat, z trudem skończyłam szkołę. Zrobiłam jakieś tam egzaminy, eksterny, żeby zdać maturę. Bardzo źle się czułam i w szkole nie miałam żadnych przyjaciół Polaków. Dom dziecka był w Otwocku i myśmy chodzili tam do szkoły. Ta szkoła, nauczyciele byli bardzo antysemicko nastawieni, bardzo³³. A dzieci także. Koledzy szkolni obrzucali nas kamieniami. Myśmy tam się czuli bardzo źle. To było tak bardzo jasne, że nie chcemy zostać w Polsce³⁴. Wszyscy moi znajomi, wszyscy moi przyjaciele: nikt nie chciał zostać. A potem jeszcze chodziłam do szkoły RTPD w Warszawie, znaczy ostatnie dwa lata w liceum na Żoliborzu.

S.Ch.: To jest Robotnicze Towarzystwo Przyjaciół Dzieci?³⁵

³² Inną wersję tej samej opowieści Aleksandra Bluma przytacza Hanna Kral: „Jest sierpień. Dwa miesiące temu Gomułka mówił o Żydach i piątej kolumnie. Dwa miesiące temu Lubie Blum dano do zrozumienia, że czas odpocząć. Osiągnęła wiek emerytalny, co nie miało z piątą kolumną żadnego związku. «Mama przeszła na emeryturę w lecie 1967 po delikatnej sugestii władz» – pisze mi Olek Blum, syn Luby. Mogła powiedzieć, że nie chce odpoczywać. Że na pół, może na ćwierć etatu chciałyby, w szkole pielęgniarskiej albo w szpitalu. Nic nie powiedziała. Zrozumiała delikatną sugestię, wypełniła dokumenty, pojechała z wnuczką w góry i zaczęła robić sweterek na drutach” [Hanna Krall, „Strzępy nie na temat. Posłowie,” w: *Przecież ich nie zostawię. O żydowskich opiekunkach w czasie wojny*, red. Magdalena Kicińska, Monika Sznajderman (Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2018), 197–204].

³³ O specyfice szkoły pisze Hanna Kirchner: „Trzeba było przezwyciężyć ich lęki, posłać je do szkoły, co od razu stało się trudnością niemal nie do pokonania. Żadna ze szkół otwockich nie chciała przyjąć bowiem żydowskich dzieci, bojąc się ekscesów ze strony innych uczniów. W końcu w szkole nr 3 otwarto dodatkową klasę drugą dla wszystkich żydowskich dzieci, co nie uchroniło ich przed biciem i prześladowaniem. Stosunki poprawiły się, gdy Dom Sierot otwarto dla ubogich polskich dzieci, które uczestniczyły w zajęciach i zabawach, otrzymywały też pomoc materialną” [Zofia Nałkowska, *Dzienniki 1945–1954*, t. 6, cz. 1: (1945–1948), red. Hanna Kirchner (Warszawa: Czytelnik, 2000), 118].

³⁴ „Bywały momenty dramatyczne. Na początku 1947 roku rozeszła się pogłoska (identyczna jak przed pogromem w Kielcach), że zaginęło polskie dziecko i jego krwi użyto na macę dla Domu Sierot Żydowskich. Wojsko uprzedziło, że grozi napad w nocy. Część dzieci na parę dni ewakuowano, przydzielono żołnierzy do obrony, którzy ustawili karabin na dachu. Do napadu jednak nie doszło” [Nałkowska, *Dzienniki*, 119 (przyp. Hanny Kirchner)].

³⁵ Organizacja działająca od połowy lat dwudziestych do końca czterdziestych XX w. Początkowo jako stowarzyszenie w ramach PPS-u, później działająca coraz bardziej autonomicznie. Celem RTPD było zapewnienie opieki szkolnej i pozaszkolnej dla młodzieży działaczek i działaczy socjalistycznych. Organizacja miała więc i charakter samopomocowy.

A.B.: Tak. Tam też nie pamiętam nawet jednej koleżanki z tej szkoły. Zupełnie. I tak dużo to tam nie uczęszczałam. Bo byłam też zajęta w ruchu szomrowym³⁶, cały czas były rozmaite kolonie i inne wycieczki, także tak dużo w szkole nie spędzałam czasu [śmiej].

S.Ch.: Nie było czasu na to?

A.B.: Nie było czasu na szkołę [śmiej].

S.Ch.: Wspomniała pani o tym, że nauczyciele w szkole w Otwocku, kiedy dzieci z domu dziecka przychodziły na lekcję, byli nastawieni antysemitcko. Jak to się objawiało?

A.B.: To się objawiało w rozmaitych uwagach, a przede wszystkim były lekcje religii. A na lekcjach religii nas wyrzucano z klasy, żebyśmy w ogóle nie uczestniczyli. Więc to już stworzyło jakiś...

S.Ch.: ...podział?

A.B.: Podział. A oprócz tego takie rozmaite jakieś uwagi: „a wy, Żydóweczki, wy jesteście bardzo zdolne, wy się dobrze uczycie...”. A prawdą jest, że myśmy byli najlepszymi uczniami w tej szkole. Więc to też to tworzyło jakiś antagonizm i zazdrość. Cała atmosfera była taka bardzo nieprzyjemna, wręcz wroga można powiedzieć.

S.Ch.: Ile miała pani wtedy lat?

A.B.: Zaczęłam zaraz po wojnie, miałam wtedy dwanaście–trzynaście lat. Wtedy po raz pierwszy poszłam do szkoły, bo oprócz tego w czasie wojny nie chodziłam do żadnej. Myśmy z początku byli w Radości. Radość³⁷ to jest taka...

S.Ch.: Miejsowość pod Warszawą.

A.B.: Pod Warszawą. Po raz pierwszy poszłam tam się uczyć. Wojska rosyjskie oswojodziły nas już w 1944 roku, zanim się skończyła wojna i wybuchło powstanie w Warszawie. Byliśmy już niby oswojodzieni i w 1944 roku byłam gotowa się szkolić. Poszłam do pierwszej klasy gimnazjalnej. Nic się nie uczyłam, ale umiałam czytać i pisać, rachunki znałam. Tam byłam mniej więcej rok, a później przeszłam do Otwocka do domu dziecka i tam poszłam już razem ze wszystkimi do nowej szkoły.

N.J.: Kiedy w 1944 roku Armia Czerwona wyzwoliła mieszkańców, to pani ukrywała się z mamą?

A.B.: Byłam w Radości. Wcześniej, w 1943 roku wyszłam z getta. Był styczeń albo luty.

N.J.: W okolicach akcji styczniowej?³⁸

³⁶ Skrótownia, potoczna nazwa ruchu Ha-Szomer ha-Cair.

³⁷ Obecnie jedna z najbardziej wysuniętych na wschód dzielnic Warszawy przy szosie wiodącej w kierunku Otwocka.

³⁸ Akcją styczniową nazywany jest pierwszy zorganizowany zryw zbrojny w getcie warszawskim w styczniu 1943 r. Wtedy to wojska Wehrmachtu otoczyły getto szczątkowe i podjęły próbę jego likwidacji. Próba ta

A.B.: Po akcji styczniowej, ale przed powstaniem żydowskim³⁹. Przemycili mnie przez bramę z grupą Żydów, którzy wychodzili do pracy na „aryjską stronę”. Moja mama miała bardzo dużo znajomości między Polakami, szczególnie pielęgniarkami. I oni znaleźli mi jakieś miejsce w Warszawie, gdzie się ukrywałam, to znaczy miałam „aryjskie papiery”. Siedziałam gdzieś za szafą albo w ogródku, w rozmaitych miejscach. Cały czas przechodziłam z miejsca na miejsce, przenosili mnie. Przedtem jeszcze przemycili mojego brata, bo mama załatwiła w rodzinie PPR-owskiej i oni przyjęli go jako kuzyna czy kogoś w tym rodzaju. I trzymali go razem z synem, który był akurat w jego wieku. Brat nie był obrzezany, bo moi rodzice nie byli religijni. Po wojnie pani Waleria Borkowska, ciotka Zbyszka Borkowskiego, który przetrzymał mego brata w czasie okupacji, zresztą niezamężna, bardzo pomogła całej rodzinie. Pomogła mamie i jej siostrze. Po wojnie moja mama wzięła ją do siebie i mieszkały razem w szkole pielęgniarstwa.

W każdym razie w 1943 roku, latem, po powstaniu, mama była na „aryjskiej stronie” razem ze mną i bratem. Jak się skończyło powstanie i mama dowiedziała się, że mój ojciec zginął, to postanowiła wyjechać z Warszawy. Ktoś jej załatwił pracę w Górach Świętokrzyskich jako pielęgniarka i opiekunka dwójki dzieci w dworze Grzegorzowice. W okolicach działały grupy partyzantki polskiej. Były to zarówno grupy związane z Armią Krajową, jak i Armią Ludową. Pewnego dnia grupa AL przyszła do dworu, gdzie dostali jedzenie i możliwość gościny. Następnego dnia przyszła grupa AK i spalili ten dwór⁴⁰, zabili dziedziczkę. Zabili również jej kuzynkę, która akurat tam była. Dziedzica akurat nie było w domu, więc przeżył. Mama zobaczyła, co się dzieje, złapała dwoje dzieci tej pani i mnie. Uciekłyśmy przez las do Ostrowca, gdzie była najbliższa stacja kolejowa, i stamtąd pojechałyśmy do Warszawy. Był rok 1944, na wiosnę mniej więcej. Mama dostała pracę jako pomoc domowa w Radości. Te dzieci dziedziczki zostały oddane rodzinie, do której mama znalazła kontakt. Później odnalazła

napotkała na opór zbrojny i zakończyła się klęską. Odebrane to wówczas zostało jako ogromny sukces bojowniczek i bojowników – pierwsze skuteczne powstrzymanie masowych deportacji.

³⁹ Powstanie w getcie warszawskim rozpoczęło 19.04.1943 r., a wysłane do likwidacji żydowskiej dzielnicy zamkniętej oddziały niemieckie ponownie (po akcji styczniowej) napotkały zbrojny opór. Powstanie zakończyło się klęską, lecz jego echa przeszły do polskiej nieżydowskiej prasy konspiracyjnej. Mimo wielu próśb i apeli powstanki i powstańcy nie doczekali się zorganizowanej pomocy ze strony rządu londyńskiego. W heroicznym geście bezsilności i solidarności z ginącymi w getcie 12 maja samobójstwo popełnił Szmul Zygielbojm, reprezentant Bundu w Radzie Narodowej RP w Londynie. Zostawił list protestacyjny wobec całkowitej bierności świata wobec „zagłady ludu żydowskiego” – jak napisał w ostatnich słowach listu. Za symboliczny koniec powstania w getcie warszawskim uważa się wysadzenie 16.05.1943 r. Wielkiej Synagogi przy ulicy Tłomackie.

⁴⁰ W połowie grudnia 2004 r. w lokalnym dodatku do „Gazety Wyborczej” napisano: „Krajobraz psują opustoszałe zabudowania podworskie, znajdujące się przy drodze do kościoła. Niektóre wyglądają jak po przejściu tornado lub bombardowaniu. Dwór spłonął podczas okupacji” (Janusz Kędracki, „Odkrywamy Świętokrzyskie. Grzegorzowice”, *Gazeta Wyborcza* [wydanie internetowe], 17.12.2004, dostęp 26.11.2019, <https://kielce.wyborcza.pl/kielce/1,47262,2452320.html>).

też mojego brata i byliśmy w trójkę razem w Radości. Mama pracowała jako pomoc domowa i mieliśmy tam jakiś pokoik.

N.J.: To było jeszcze przed wyzwoleniem?

A.B.: Tak, to było jeszcze przed zakończeniem wojny i przed wyzwoleniem. Jak wojsko rosyjskie przyszło, to myśmy już byli razem.

N.J.: Proszę opowiedzieć o wyjściu z getta. Musiało się to wiązać z ogromnym kosztem.

A.B.: Pod względem kosztów to ja dokładnie nie wiem, kto to finansował. Ale wiem, że i mama, i mój ojciec byli ustosunkowani w Bundzie i Polskiej Partii Socjalistycznej, i właśnie stamtąd ludzie bardzo nam pomogli. Oprócz tego była też... jak to się nazywało... byli ludzie, też Żydzi, którzy byli po „aryjskiej stronie”...

N.J.: Żegota⁴¹.

A.B.: Żegota. I oni także pomagali finansowo. To była wielka organizacja. To cała logistyka organizować te wszystkie schowki! Prawie codziennie byłam gdzieś w innym miejscu, ze strachu, że mnie znajdą. I to, że była pani Borkowska i że się udało ukryć brata, to też to było za pomocą PPS-u i Żegoty. Nie wiem dokładnie, jakie były kontakty. Był ten [tu zwraca się do męża] człowiek Bundu, który był po „aryjskiej stronie”, jak on się nazywał?

Roman Wachs: Leon Feiner⁴².

S.Ch.: Pamięta pani cokolwiek z czasu ukrywania się?

A.B.: Pamiętam, że jedną noc siedziałam w jakimś ogródku. Potem byłam dosyć długi okres, może jakiś miesiąc czy więcej, w mieszkaniu za szafą. Zamknęli jakiś pokój, zastawiając szafą, i ja tam za nią siedziałam. Rozmaite takie... Dużo to ja już nie pamiętam, prawdę powiedziawszy. Ja w ogóle z okresu wojny jakoś zapomniałam bardzo wiele rzeczy.

S.Ch.: Bo chciała pani zapomnieć?

A.B.: Bo chciałam zapomnieć, tak. To była taka moja ochrona, żeby nie pamiętać tego wszystkiego. Ja naprawdę stosunkowo mało pamiętam. Mój brat pamięta więcej, mam tutaj jednego przyjaciela, który też przeszedł wojnę w Polsce, i on pamięta o wiele więcej ode mnie.

⁴¹ Rada Pomocy Żydom przy Delegaturze Rządu RP na Kraj (wcześniej Tymczasowy Komitet Pomocy Żydom im. Konrada Żegoty) – organizacja pomocowa i samopomocowa złożona z osób zarówno objętych, jak i nieobjętych ustawami norymberskimi, mająca na celu m.in. redystrybucję środków finansowych na pokrycie kosztów utrzymania Żydów ukrywających się i ukrywanych po „aryjskiej stronie”. W polskiej pamięci o Zagładzie funkcjonuje jako organizacja polska. Faktycznie w jej skład wchodziło wiele osób ukrywających się po „aryjskiej stronie”, stąd też jej samopomocowy charakter. W działania organizacji zaangażowanych było wiele niejednokrotnie nieznających się osób niosących różne formy pomocy: od zdobywania fałszywych metryk, aktów chrztu i ślubów, fałszywych dokumentów, przez organizację wynajmu mieszkań dla ukrywanych, aż po wsparcie finansowe w ukrywaniu, stąd w słowach Avivy Blum-Wachs jawi się ona jako „wielka organizacja”.

⁴² Leon Feiner – działacz Bundu i Żydowskiej Organizacji Bojowej po „aryjskiej stronie”. Od czasu powołania Żegoty również jej współpracownik odpowiedzialny za organizację kryjówek dla osób ukrywanych poza murami getta.

S.Ch.: Kiedy przyjechała pani do Izraela, to była młoda, ale również znajomi byli mniej więcej w pani wieku. Jak zaczyna się życie na nowo, na emigracji, to też się chce zapamiętać o tym, co było?

A.B.: Tutaj była dosyć dziwna sytuacja. Jak myśmy tutaj przyjechali, to nikt nie chciał słuchać, co się stało w Polsce. Ci Izraelczycy nie chcieli w ogóle słyszeć! Oni byli zajęci wojną niepodległościową⁴³, żyli problemami lokalnymi i nie chcieli słyszeć, co się stało. I myśmy sami też nie chcieli opowiadać. Ani mój mąż, ani ja, ani wszyscy nasi znajomi nic nie opowiadali, ani dzieciom, ani nikomu. Nie chcę powiedzieć, że żeśmy się wstydzieli tego okresu, ale może też było coś w tym rodzaju. Nie chcieliśmy nic sobie przypomnieć, nie chcieliśmy o tym mówić, nie chcieliśmy tego opowiadać. Przede wszystkim to było dosyć trudne do opowiadania. Były dzieci w moim wieku, które przeszły okropne rzeczy, i one nie chciały tego pamiętać. Nie chcieli opowiadać tego swoim dzieciom, nie chcieli opowiadać tego swoim znajomym. Kiedy przyjechaliśmy do Izraela, to było zupełne tabu – nie opowiadano, co się stało w Polsce w czasie wojny. Dopiero ludzie zaczęli opowiadać, kiedy był proces w 1961 roku⁴⁴. Wtedy zaczęły pisać o tym gazety, rozmaici świadkowie zaczęli opowiadać, co się w ogóle stało. Ale przed tym absolutnie nic.

S.Ch.: Ale jak się nie mówi o czymś tak ważnym i tak mocnym doświadczeniu w swoim życiu, to być może czasami ten temat wychodzi w jakiś inny sposób. Czy pani, jako malarka i artystka, miała taki pomysł, żeby swoje doświadczenia przekuć w formę artystyczną?

A.B.: Ja pani powiem, ja chciałam zapamiętać. Ja chciałam zapamiętać. Nie chciałam do tego wracać i to nie ma żadnego oddźwięku w moim malarstwie. Ja się zajmowałam malarstwem, żeby jakoś się utrzymać na powierzchni, ale nie chciałam wracać do tych wspomnień w żaden sposób.

N.J.: A utrzymywała pani kontakt z młodzieżą, z którą pani przyjechała do Izraela?

⁴³ Pierwsza wojna izraelsko-arabska, nazywana wojną niepodległościową (hebr. מלחמת העצמאות, *Milchemet Ha'atzma'ut*), toczyła się w latach 1948–1949. Rozpoczęła się po wygaśnięciu brytyjskiego mandatu w Palestynie, a jej bezpośrednim powodem było odrzucenie przez sąsiadujące państwa arabskie (i sprzymierzeńców) podziału Palestyny na część żydowską i arabską na podstawie rezolucji przyjętej podczas Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych.

⁴⁴ Rozmówczyni odnosi się w tym miejscu do procesu Eichmanna. Adolf Eichmann (1906–1962) – pojmany przez Mossad w połowie maja 1960 r. w Argentynie, zbrodniarz wojenny, uczestnik konferencji w Wannsee, jeden z architektów i wykonawców planu „ostatecznego rozwiązania”. Na początku kwietnia 1961 r. stanął przed sądem w Jerozolimie. Jego proces był jednym z najgłośniejszych procesów zbrodniarzy nazistowskich. Stał się też podstawą do późniejszych opracowań naukowych i prasowych, w tym uznawanej za najważniejszą, jak również najbardziej dyskusyjną pracę Hannah Arendt [*Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. Adam Szostkiewicz (Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1998)]. Proces stał się ważnym punktem do ponownego rozpoczęcia w Izraelu debaty o żydowskich reakcjach na Zagładę, ale przede wszystkim stał się początkiem dyskusji nad doświadczeniem Zagłady i po raz pierwszy, za sprawą zeznań ocalałych, stworzył przestrzeń dla ich publicznej wypowiedzi.

A.B.: Tak, oczywiście, my do dziś jesteśmy w bardzo bliskim kontakcie ze wszystkimi. Hanka⁴⁵ jest daleko, ona jest w Polsce. Ale ci, którzy są tutaj, w Izraelu, a jest ich już coraz mniej, to są nasi najbliżsi przyjaciele.

N.J.: Czyli to jest to środowisko z domu dziecka w Otwocku?

A.B.: Tak, to jest to środowisko z Otwocka.

N.J.: A jak pani i brat czuliście się jako dzieci osoby jednak najważniejszej w tym domu, mieszkające wraz z dziećmi, które czekają na powrót rodziców?

A.B.: Nie chcieliśmy być wyróżnieni, chcieliśmy być tak jak wszyscy. Pamiętam, że nawet raz, jak mama mnie zawołała do swojego gabinetu i chciała mi dać pomidor (a w Polsce w tym czasie, w czterdziestym szóstym roku, pomidor to był wielki rarytas), to ja jej po prostu zwróciłam go i powiedziałam: „nie chcę, ja jestem jak wszystkie inne dzieci i jak wszyscy dostaną pomidory, to ja też zjem”.

N.J.: A spaliście wtedy razem w jednej sypialni? Jak to wyglądało?

A.B.: W każdej sypialni, ja myślę, spało czworo dzieci... ja już nie pamiętam. Kilkoro dzieci w każdym razie. Myśmy spali tam w domu dziecka razem ze wszystkimi. Mama miała mieszkanie służbowe poza domem dziecka. I ona naprawdę bardzo chciała, żebyśmy byli razem z nią, ale myśmy nie chcieli. Myśmy chcieli być razem z innymi. To było dosyć zrozumiałe, bo mieliśmy po raz pierwszy jakichś przyjaciół. W czasie wojny przecież nie było żadnych przyjaźni. To były nasze pierwsze relacje.

S.Ch.: I rzeczywiście to było tak, że do tego domu przychodziły różne osoby? Hanna Krall wspomina o Zofii Nałkowskiej⁴⁶, Julianie Tuwimie⁴⁷. Czy były tam „pielgrzymki”?

A.B.: Tak, dużo osób przychodziło. Moja mama to organizowała. Przede wszystkim była pani Górecka⁴⁸, żona posła do sejmu. Uczyła nas pszczelarstwa i przyjeżdżała dosyć regularnie, raz na tydzień. Dżigan-Szumacher⁴⁹ przyjechali raz, pani Prusicka⁵⁰ uczyła nas tańca. To był taki

⁴⁵ Mowa o wspomianej wcześniej Hannie Krall.

⁴⁶ Zofia Nałkowska (1884–1954) – pisarka, publicystka, posłanka na Sejm PRL I kadencji. W domu sierot w Otwocku bywała jako przedstawicielka Głównej Komisji Badania Zbrodni Niemieckich w Polsce.

⁴⁷ Julian Tuwim (1894–1953) – poeta, pisarz, autor tekstów piosenek. W czasie likwidacji getta w Otwocku zginęła matka Tuwima. „[Z]nalazł w tym domu swą przybraną córkę Ewę” napisze Hanna Kirchner (Nałkowska, *Dzienniki*, 119).

⁴⁸ Chodzi o Bertę Górecką. Hanna Kirchner w przypisie do wpisu z dziennika Zofii Nałkowskiej, w którym to opisuje ona swoją wizytę w Domu, tak napisała: „Placówka miała przyjaciół, takich jak np. Górecy. Berta Górecka darowała Domowi kwiaty, makaty i kilimy, uczyła pszczelarstwa” (tamże).

⁴⁹ Dżigan-Szumacher – komediowy duet teatralny tworzony przez aktorów i komików żydowskich, Szymona Dżigana i Izraela Szumachera, bardzo popularny przed wojną i w czasie wojny, występujący przede wszystkim w jidysz.

⁵⁰ Irena Prusicka (1911–2001) – poetka, choreografka, nauczycielka tańca, społeczniczka. Autorka słów do hymnu Polskiego Czerwonego Krzyża. Przed wojną inicjatorka i kierowniczką Szkoły Gimnastyki i Tańca

słynny Dom. Pamiętam, że przychodziły z Ameryki paczki z ubraniami i innymi rzeczami, mama organizowała pomoc przez Joint⁵¹, bo była w przyjaźni z panem Guzikiem⁵². On był przedstawicielem Jointu w Polsce.

N.J.: A pani Nałkowska?

A.B.: Pani Nałkowska, tak. Ona była, nawet coś o tym napisała.

S.Ch.: Pamięta pani te osoby, kiedy przychodziły?

A.B.: Nie pamiętam, nie pamiętam. Jej specjalnie nie pamiętam.

N.J.: Wspomniana przez panią wcześniej Hanna Krall opisuje ją w ten sposób: „Któregoś dnia stanęła w drzwiach jadalni wysoka kobieta w sukni w kwiaty. W drzwiach rzadko pojawiały się kobiety – ci sędziowie i filantropi to byli mężczyźni zawsze, kiedy więc wyłaniał się któryś u boku dyrektorki, zaraz wiadomo było, co się święci, i starczyło jeszcze czasu, by umknąć”⁵³.

A.B.: Hanka ma w ogóle pamięć dosyć niezwykłą, ona pamięta rozmaite drobiazgi, których ja w ogóle, absolutnie nie pamiętam.

S.Ch.: Kiedy pani potem czytała teksty Hanny Krall, na przykład *Sublokatorkę*, jak pani je odbierała?

A.B.: To było bardzo interesujące. Przede wszystkim Hanna Krall pisała o wielu rzeczach, których ja w ogóle nie pamiętałam. Oprócz tego pisała też o rozmaitych znajomych, których ja znam, i opisywała, co się z nimi działo. To też było dla mnie nowe. Mam jej wszystkie książki, są dla mnie bardzo interesujące. Niestety nie mam tej jej pamięci. Ona się tym interesowała i oprócz tego rozmawiała z ludźmi, była kilka razy w Izraelu. Myśmy w ogóle nie opowiadali, co się działo, i przez to w ogóle nie wiedziałam, co się działo z moimi przyjaciółmi w czasie wojny. Dopiero kiedy czytałam ich wspomnienia albo to, co Hanka napisała, to wtedy się dowiedziałam. To były rozmaite, naprawdę bardzo ciężkie przeżycia.

N.J.: W *Sublokatorce* Hanna Krall wprowadza postać, która najpierw się ukrywa, a później dorasta. Jej jasne, dorosłe *alter ego* już jako dorosła kobieta decyduje się zostać malarką. Czy

Artystycznego, której absolwentką była m.in. Wiera Gran. W getcie warszawskim również uczyła tańca, a po wojnie udzielała lekcji podopiecznym domu dla sierot żydowskich w Otwocku.

⁵¹ Joint (American Jewish Joint Distribution Committee) – organizacja charytatywna stworzona w czasie I wojny światowej, działająca w Stanach Zjednoczonych, zajmująca się zbieraniem funduszy i ich redystrybucją w celu pomocy Żydówkom i Żydom w potrzebie.

⁵² Dawid Guzik (1890–1946) – jeden z przedstawicieli Jointu w Polsce. W trakcie II wojny światowej zajmował się koordynacją redystrybucji środków finansowych między potrzebujących w gettach i obozach pracy. Po wojnie kontynuował pracę w Jointcie, zajmując się pozyskiwaniem środków finansowych dla ocalałych. Zginął tragicznie 5.03.1946 r. w wypadku lotniczym, gdy wracał z konferencji Jointu w Paryżu. Samolot rozbił się na lotnisku w Pradze. Grób Dawida Guzika i wracającej wraz z nim z konferencji paryskiej Gertrudy Pinsky, koordynatorki działań Jointu w Holandii, znajduje się w Pradze.

⁵³ Krall, „Sublokatorka”, 147.

rozmawiała pani kiedyś z Hanną Krall o tym, że może jest pani prototypem tego fragmentu biograficznego?

A.B.: Nigdy z nią o tym nie rozmawiałam, nie odczuwam tego w ten sposób [śmiech, po czym zwraca się do męża:] sądzisz, że *Sublokatorka* jest związana ze mną?

R.W.: No, myślę, że tak.

A.B.: Aha⁵⁴.

S.Ch.: W książce wszystko jest ukryte⁵⁵. Hanna Krall nie pisała wprost o różnych osobach. Ciekawa jestem, czy ten zabieg został podyktowany tym, o czym pani wspomina: niechęcią do wspomniania.

A.B.: Ona sama nie opowiadała, co się z nią działo.

N.J.: Za to ten wątek malarki w *Sublokatorce*, już jako dorosłej kobiety, pojawia się w kontekście niemówienia, ale opowiadania obrazem. Krall opisuje, że malarka zaczyna tworzyć pejzaże, lecz maluje też coraz częściej dziewczynki z dużymi głowami, z widocznymi oczami. Siedzimy u pani w mieszkaniu, a naprzeciwko wisi obraz przedstawiający portret dziewczyny z wielkimi oczami... i tak pomyślałam...

A.B.: Obraz jest wujka Romana, Nacht-Samborskiego⁵⁶, ja nie malowałam nigdy ludzi, nigdy.

N.J.: A to była pani świadoma decyzja? Niemalowanie ludzi.

A.B.: Nie. Po prostu nie miałam na to żadnej ochoty.

N.J.: Wolała pani pejzaże?

A.B.: Pejzaże, takie abstrakcyjne raczej.

S.Ch.: Jak potoczyły się losy pani i mamy po emigracji? Kontakt był przecież utrudniony, jak rozumiem.

A.B.: Myśmy zawsze pisały listy, telefonów wtedy nie było.

S.Ch.: Czyli to była korespondencja?

N.J.: A z siostrą mamy?

A.B.: Miałam z nią bardzo dobry kontakt. Kiedy byłam w Polsce, lubiłam do niej przychodzić, ale później się urwało. Potem oni wyemigrowali do Stanów. Kiedy tam byłam, to kilka razy się z nimi spotkałam.

S.Ch.: A czy ma pani zdjęcia swojej mamy albo listy, które się zachowały. Czy mogłybyśmy je zobaczyć?

⁵⁴ Sama Hanna Krall utrzymuje, że inspiracją malarską był obraz Franciszka Masłuszcza, który został umieszczony na okładce pierwszego legalnego wydania *Sublokatorki* w Polsce [por. Elżbieta Janicka, oprac., „Sublokatorka» po latach. Z Hanną Krall rozmawiają Elżbieta Janicka i Joanna Tokarska-Bakir”, *Studia Litteraria et Historica* 2 (2013): 3–26]. Informację tę potwierdziła autorka również w prywatnej korespondencji.

⁵⁵ Odczytania *Sublokatorki* jako „powieści z kluczem” i przejścia przez większość jej postaci wraz z autorką jako pierwsze podjęły się Elżbieta Janicka i Joanna Tokarska-Bakir (por. tamże).

⁵⁶ Artur Nacht-Samborski (1898–1974) – malarz, pedagog, bokser.



Luba Blum-Bielicka w gronie uczennic, 1957 r.
(archiwum prywatne Avivy Blum-Wachs)

S.Ch.: „Twoja mama w gronie instruktorek. Co za grubas!”⁵⁷ Kto jest autorem tego opisu o „grubasce”? Bo ktoś musiał to podpisać.

A.B.: To moja mama napisała w 1957 roku.

S.Ch.: Tak o sobie napisała? Ha! Myślałam, że ktoś tak o niej powiedział i już się chciałam oburzyć.

A.B.: To jest mama z bratem. Mama napisała po żydowsku: „Dla mojej ukochanej córki – twoja mama i Olek”⁵⁸.

N.J.: A pani znała język jidysz?

A.B.: Ja rozumiem, ale ja mówić to trochę trudno, umiem czytać i rozumiem.

N.J.: A mama mówiła w jidysz ?

⁵⁷ Napis na rewersie zdjęcia głosi: „1 Maj 1957[.] Twoja mama, w gronie instruktorek. Co za grubas!”. W prawym górnym rogu sygnatura archiwalna 12/2. Większość zdjęć o wymiarach ok. 10 × 5 cm.

⁵⁸ Tłumacząc dosłownie z języka jidysz zapis na rewersie zdjęcia: „Dla mojej kochanej i drogiej, Twoja Mama i Olek. Pesach? 14 IV 1954”.



Luba Blum-Bielicka z synem Aleksandrem Blumem, 1954 r.
(archiwum prywatne Avivy Blum-Wachs)

A.B.: Tak oczywiście, to jej rodzinny język. W domu mówili w jidysz. Ona nie szła do żydowskiego gimnazjum, ale nie wiem, w jakim języku się uczyła. Ale w domu wszyscy mówiliśmy po polsku, wszyscy. Przed wojną pracowała u nas kobieta, Polka, która właściwie była cały dzień z nami. Mama była cały dzień zajęta w szkole pielęgniarskiej, a ojciec zajęty w partii⁵⁹. Także była kobieta, która mieszkała z nami, Polka. Rozmawialiśmy z nią po polsku, chodziliśmy z nią do kościoła. Zналиśmy te wszystkie obrzędy i to nas właściwie uratowało.

N.J.: Bardzo podobną historię⁶⁰ miała Alina Margolis-Edelman. Opisywała, że rodzice wychowywali ją po polsku w rodzinie ateistycznej. Anna Margolis, jej matka, nie wierzyła w żadnego

⁵⁹ W tym miejscu mowa o partii Bund.

⁶⁰ Anna Margolis-Edelman, *Tego, co mówili*, 112–113.

Boga, polska gosposia natomiast nauczyła ją i brata Olka pacierza i to też nie raz uratowało im życie po tak zwanej aryjskiej stronie.

A.B.: Tak było, oczywiście.

N.J.: Rozumiem, że to Polacy przepytывali dzieci z pacierza?

A.B.: Po mowie można było poznać Żyda, a myśmy mówili polskim, takim rdzennym językiem.

S.Ch.: Jakie były pani kontakty z bratem? Bo jednak długo się nie widzieliście.

A.B.: Myśmy byli kilka razy w Stanach, oni też tutaj byli kilka razy. No i przez maile, telefon. A to jestem ja i brat, kiedy byłam w Polsce w 1955 roku. Pojechałam do Polski na Festiwal Młodzieży Demokratycznej⁶¹, żeby się spotkać z rodziną.



Aviva Blum-Wachs z bratem Aleksandrem
w Warszawie, 1954 r.
(archiwum prywatne Avivy Blum-Wachs)

S.Ch.: Była pani na festiwalu czy raczej spędzała czas z rodziną?

A.B.: Z rodziną, ale byłam też trochę na festiwalu, widziałam tam głównie wydarzenia sportowe.

⁶¹ Mowa tu o V Światowym Festiwalu Młodzieży i Studentów, który odbył się w Warszawie i trwał od 31 lipca do 15 sierpnia. Do stolicy przyjechały tysiące gości z całego świata, aby zaprezentować swoją kulturę. W całym mieście odbywały się setki imprez artystycznych, sportowych i towarzyskich. Podpis z tyłu zdjęcia: „Kochanej Wiesi w czasie jej cudownego pobytu u nas. Olek. Warszawa Festiwal 10 VIII 1955”.

A.B.: To też moja mama – fotografia zrobiona w Jeleniej Górze w 1953 roku. Cały czas dostała urlopy w rozmaitych miejscach. To było zorganizowane przez partię komunistyczną, wysyłali ludzi do rozmaitych uzdrowisk.



Luba Blum-Bielicka, 1953 r.
(archiwum prywatne Avivy Blum-Wachs)

S.Ch.: Jakie ładne zdjęcie, kto to jest?

A.B.: Tak wyglądałam. No niestety, nie można poznać. Maluję w plenerze, też pięćdziesiąte lata w Izraelu. To jest gdzieś na Negewie⁶².

⁶² Pustynia w centralnej i południowej części Izraela.



Aviva Blum-Wachs,
lata pięćdziesiąte w Izraelu
(archiwum prywatne
Avivy Blum-Wachs)

A.B.: To jest zespół mojej mamy, kiedy się uczyła w 1923 roku w szkole pielęgniarstwa. To był pierwszy zespół pielęgniarek w szkole przed wojną. I ona była w tym pierwszym zespole.



Pierwszy rok absolwentek
szkoły pielęgniarstwa
na Czystem w Warszawie,
a wśród nich Luba Blum-
-Bielicka (oznaczona
znakiem X), 1923 r.
(archiwum prywatne
Avivy Blum-Wachs)

S.Ch.: Że to zdjęcie się zachowało!

A.B.: Ono się zachowało widocznie gdzieś w Ameryce i mam odbitkę.

S.Ch.: A pani ma jakieś przedmioty z czasów getta? Coś się zachowało? Jakaś zabawka...

A.B.: Nie. Wszystko poszło... To jest Ha-Szomer ha-Cair, jak opuściłam Polskę. Przechodzimy obok pomnika Bohaterów Getta, żeby złożyć wieniec. I to jest ta grupa szomrów przed wyjazdem.

R.W.: Jest jedno zdjęcie z dokładnym spisem nazwisk.

A.B.: Tak? Ty tutaj też jesteś, już sobie nie myśl. Ja jestem tutaj, a tu myślę, że jest mój mąż, ale nie jestem pewna. A to są ludzie, którzy już nie żyją. Wielu z nich już nie żyje.



Aviva Blum-Wachs wraz z grupą Ha-Szomer ha-Cair w Warszawie pod pomnikiem Bohaterów Getta autorstwa Natana Rapaporta i Leona Suzina. Na zdjęciu grupowym Aviva Blum w ostatnim rzędzie, w centralnej części zdjęcia. Na fotografii z wieniec w tle widoczne ruiny Koszar Artylerii Konnej, 19.04.1948 r. (archiwum prywatne Avivy Blum-Wachs)



A.B.: To jest zdjęcie z czasów getta: brat, a to syn mojej cioci w czasie wojny. Obok moja ciocia, mój brat i jej syn.



Rodzina Avivy
Blum-Wachs
(archiwum
prywatne
Avivy
Blum-Wachs)

A.B.: To matka ojca, babcia ojca, tu moja mama i trzy siostry ojca. Czyli trzy pokolenia kobiet. I nikt nie pozostał przy życiu. To lata trzydzieste... a nie! Wcześniej! To musiały być lata dwudzieste w Wilnie, bo moi rodzice wyjechali z Wilna właśnie w dwudziestych latach.



Na zdjęciu
w górnym rzędzie
od lewej: Abrasza
Blum, jego
matka i babcia.
W dolnym rzędzie
od lewej: Luba
Blum-Bielicka
i trzy siostry
Abrasy, Wilno,
lata dwudzieste
XX w. (archiwum
prywatne Avivy
Blum-Wachs)

A.B.: To jestem ja. Zdjęcie z Otwocka z 1946 roku: mama, ja i brat. To mama jak była w Izraelu, ja i moja córka, ona miała tutaj siedem lat. Dzisiaj ma sześćdziesiąt osiem.

N.J.: Czy pani córka mówi po polsku?

A.B.: Nie, my z dziećmi nie mówiliśmy po polsku. Absolutnie. Ona ma czworo dzieci i z tych czworo dzieci ma dziesięcioro wnuków, a ja mam dziesięć prawnuków!

S.Ch.: To na święta niezły stół musi być!

A.B.: No tak. Ona zawsze chciała mieć wiele dzieci.



Luba Blum-Bielicka, Aviva Blum-Wachs i Aleksander Blum, 1946 r. (archiwum prywatne Avivy Blum-Wachs)



Luba Blum-Bielicka, Aviva Blum-Wachs z córką w Izraelu, 1958 r. (archiwum prywatne Avivy Blum-Wachs)



Luba Blum-Bielicka i Aviva Blum-Wachs w Nowym Jorku, 1973 r.
(archiwum prywatne Avivy Blum-Wachs)

A.B.: To ja i mama w Nowym Jorku w 1973 roku. Mama tuż przed śmiercią.

S.Ch.: No tak, bo siedemdziesiąty trzeci!

A.B.: Ja jej wtedy nie poznałam. Przyjechałam do Nowego Jorku, zobaczyłam ją na lotnisku i jej nie poznałam. Była zawsze taką pełną kobietą, a tutaj jest już bardzo szczupła. Ten rak to jest okropna choroba.

S.Ch.: A to był rak czego?

A.B.: To był rak... Romek [zwraca się do męża], jak się mówi *klajot* po polsku?

R.W.: Nerki.

A.B.: Nerki, tak.

N.J.: To są ostatnie zdjęcia pani mamy.

A.B.: Tak, to są jej ostatnie zdjęcia.

Bibliografia

- Arendt, Hannah. *Eichmann w Jerozolimie: rzecz o banalności zła*. Tłum. Adam Szostkiewicz. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1998.
- Assmann, Aleida. *Między historią a pamięcią. Antologia*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2018.
- Ben-Sefer, Ellen, Linda Shields. „Courage under Adversity: Luba Bielicka-Blum (1906–1973) and the Nursing School of the Warsaw Ghetto”. *Health and History* 18 (2016), 2: 27–39.
- Całek, Anita. *Biografia naukowa – od koncepcji do narracji. Interdyscyplinarność, teorie, metody badawcze*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2014.
- Certeau, Michel de. *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009.
- Chebda, Wojciech. Wstęp do *Pamięć w ujęciu lingwistycznym. Zagadnienia teoretyczne i metodyczne*, red. Waldemar Czachur. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2018.
- Chutnik, Sylwia. „Ćwiczenia z normalności”. W: *Przecież ich nie zostawię. O żydowskich opiekunkach w czasie wojny*, red. Magdalena Kicińska, Monika Sznajderman, 59–68. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2018.
- Cukierman, Icchak. *Nadmiar pamięci (siedem owych lat). Wspomnienia lat 1939–1946*. Tłum. Zoja Perelmuter. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.
- Dołowy, Patrycja. *Wróć, gdy będziesz spała. Rozmowy z dziećmi Holocaustu*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2019.
- Gilligan, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Gross, Jan Tomasz. *Strach. Antysemityzm w Polsce tuż po wojnie. Historia moralnej zapaści*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2008.
- Hedgepeth, Sonja M., Rochelle G. Saidel. Introduction to *Sexual Violence Against Jewish Women During the Holocaust*, red. Sonja M. Hedgepeth, Rochelle G. Saidel. Waltham: Brandeis University Press, 2010.
- Janicka, Elżbieta. *Festung Warschau*. Warszawa: Krytyka Polityczna, 2011.
- Kaplan, Marion. „Did Gender Matter during the Holocaust?”. *Jewish Social Studies* 24, (2019), 2: 37–56.
- Kędracki, Janusz. „Odkrywamy Świętokrzyskie. Grzegorzowice”. *Gazeta Wyborcza* [wydanie internetowe], 17.12.2004. Dostęp 26.11.2019. <https://kielce.wyborcza.pl/kielce/1,47262,2452320.html>.
- Kicińska, Magdalena, Monika Sznajderman, red. *Przecież ich nie zostawię. O żydowskich opiekunkach w czasie wojny*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2018.
- Kowalska-Leder, Justyna. *Doświadczenie Zagłady z perspektywy dziecka*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2009.

- Krall, Hanna. „Strzępy nie na temat. Posłowie”. W: *Przecież ich nie zostawię. O żydowskich opiekunkach w czasie wojny*, red. Magdalena Kicińska, Monika Sznajderman, 197–204. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2018.
- Krall, Hanna. „Sublokatorka”. W: Hanna Krall. *Fantom bólu. Reportaże wszystkie*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2017.
- Janicka, Elżbieta, oprac. „Sublokatorka» po latach. Z Hanną Krall rozmawiają Elżbieta Janicka i Joanna Tokarska-Bakir”. *Studia Litteraria et Historica* 2 (2013): 3–26.
- Maier, Charles S. „Nadmiar pamięci?”. Tłum. Paweł Dobrowolski. W: *Antropologia pamięci. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. Paweł Majewski, Marcin Napiórkowski, 471–481. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2019.
- Marcinkowska, Halina Hila. *Wieczni tułacze. Powojenna emigracja polskich Żydów*. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2019.
- Margolis-Edelman, Alina. *Tego, co mówili, nie powtórzę...* Wrocław: Siedmioróg, 1999.
- „«Myśmy tam żyły jak w jakimś azylu». Alina Margolis-Edelman w rozmowie z Anką Grupińską”. *Tygodnik Powszechny* 19 (2004). Dostęp 2.12.2019. <https://www.tygodnikpowszechny.pl/mysmy-tam-zyly-jak-w-jakims-azylu-125305>.
- Nałkowska, Zofia. *Dzienniki 1945–1954*. T. 6, cz. 1: (1945–1948), red. Hanna Kirchner. Warszawa: Czytelnik, 2000.
- Noddings, Nel. *Caring. A Feminine Approach To Ethics and Moral Education*. Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 1984.
- Ofer, Dalia, Lenore J. Weitzman, red. *Women in the Holocaust*. New Haven–London: Yale University Press, 1998.
- Pető, Andrea, Louise Hecht, Karolina Krasuska. Introduction to *Woman and the Holocaust: New Perspectives and Challenges*, red. Andrea Pető, Louise Hecht, Karolina Krasuska, 9–26. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2015.
- Putnam Tong, Rosemarie. *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*. Tłum. Jarosław Mikos, Bożena Umińska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.
- Sontag, Susan. *O fotografii*. Tłum. Sławomir Magala. Kraków: Wydawnictwo Karakter, 2017.
- Sroka, Łukasz Tomasz, Mateusz Sroka. *Polskie korzenie Izraela. Wprowadzenie do tematu. Wybór źródeł*. Kraków–Budapeszt: Austeria, 2015.
- Stöcker-Sobelman, Joanna. *Kobiety Holocaustu. Feministyczna perspektywa w badaniach nad Shoah. Kazus KL Auschwitz–Birkenau*. Warszawa: Wydawnictwo Trio, 2012.
- Szaynok, Bożena. *Ludność żydowska w Polsce (1944–1968)*, materiały edukacyjne MHŻP Polin w ramach wystawy „Obcy w domu. Wokół Marca '68”.
- Warakomska, Anna, red. *Pamięć o przeszłości w prywatnych narracjach i historiografii*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2017.
- Waxman, Zoe. *Kobiety Holocaustu*. Tłum. Joanna Bednarek. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2019.

Weinrich, Harald. „Przechowane, czyli zapomniane”. Tłum. Paweł Majewski. W: *Antropologia pamięci. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. Paweł Majewski, Marcin Napiórkowski, 313–325. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2019.

“It has manifested in various remarks”. An interview with Aviva Blum-Wachs

Summary

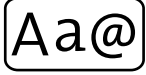
The article is a record of an interview with the Holocaust survivor, Aviva Blum-Wachs, and reveals the tension between biography, memory, concealment and oblivion. The interview is preceded by the theoretical introduction, where authoresses introduce main categories from the field of memory and gender studies. An important element of the article is an outline of contexts and deep focus on both interlocutors’ and her mother’s biography.

Keywords

memory, Holocaust, herstory, women’s history, biography, gender, anti-Semitism, hiding, Zionism, child, everyday life, Israel

PROSIMY O CYTOWANIE TEGO ARTYKUŁU JAKO:

Sylwia Chutnik, Natalia Judzińska, „«To się objawiało w rozmaitych uwagach». Rozmowa z Avivą Blum-Wachs”, *Autobiografia: Literatura. Kultura. Media* 1 (2020), 14: 93–121. DOI: 10.18276/au.2020.1.14-06



Autobiografia nr 1 (14) 2020 s. 123–144
ISSN 2353-8694, e-ISSN 2717-4361
DOI: 10.18276/au.2020.1.14-07

BIOGRAFIE

ANIKA WALKE*
Washington University, St. Louis

A People's Biography: Ada El'evna Raichonak and Her Hermanavichy

Summary

The article advances an approach to studying 20th century Jewish experience in the former Pale of Jewish Settlement that foregrounds individual biographies and places them in a larger cultural and historical context. Drawing on interviews and various other sources, this approach reveals, among others, how individuals challenge familiar categories of identification and thereby appeal to flexible research agendas.

Keywords

Belarus, Hermanavichy, Jewish history, Holocaust, biography

Pressed against a windowsill to maximize light exposure, I am holding the pages of a stiffly bound book down with my left hand.¹ With my right hand, shaking ever so slightly at the weight of the camera, I try to zoom and push the shutter without too much movement, following the steady rhythm set by my left hand's acrobatics to turn the pages, flatten them,

* Contact with the author: a.walke@wustl.edu; ORCID: 0000-0001-8053-7200.

¹ I am indebted to Ada Raichonak for taking the time to speak to me, and to my colleagues Ida Shenderovich (Mahilioŭ, Belarus) and Arkadii Shul'man (Viciebsk, Belarus) for sharing and directing me toward crucial material in the preparation of this article. I am also grateful to Natalia Aleksun and the two reviewers whose comments encouraged me to strengthen the analysis presented here.

and expose them to the camera. Why the rush, why the awkward position? The owner of the book is anxious to have it back in her hands. The book is valuable, there is only this one copy.² Sixty-five pages of neat, cursive handwriting promise an invaluable account of Jewish life in Hermanavichy (Belarusian), Germanovichi (Russian), Hermanowicze (Polish) before its near total destruction in 1943. (Fig. 1) Ada Raichonak, the woman waiting for me to finish photographing the book, sits in the neighboring room, taking a rest from a busy day filled with organizing paint for the walls of an extension to the gallery of Belarusian art and culture that we are in, worrying about the lawn around the house that needs to be trimmed, all of it disrupted by taking an hour or so to talk to me, yet another, probably unannounced, visitor to this unique space. Alongside a tour of the art gallery, I learn about her childhood in the Viciebsk ghetto, her family's struggle to survive being used as a human shield by retreating German troops, and her postwar efforts to educate about and preserve Belarusian culture. About the major award she has received in recognition of her work. And all along I wonder, who knows about all this? You, reader, may wonder, why does it matter?

What does it mean to study the Jewish experience in the former Pale of Jewish Settlement, an area that has been ravaged by German occupation terror, whose Jewish population has been all but erased, and whose other residents have seen violence against bodies and country throughout the 20th century yet have been making a life nonetheless? I have asked myself this question many times, and the answer has shifted over the almost twenty years that I have attempted to understand how humans have responded to these repeated assaults on individual and communal lives. Within all these answers, however, one element has remained consistent: That the turn to people's lives, and how people narrate them, is at the center of such study. The encounter with Ada Raichonak in June 2018 encapsulates the urgency of this endeavor and demonstrates how individual lives testify to communal experiences, but also that the agency of individuals such as Raichonak are central for making this experience accessible to those of us who come after and from far away.

This essay offers a snapshot of what it means to expose oneself to chance encounters with individuals who are at the center of scholarly endeavors. The encounter with Ada Raichonak was brief but peaked the scholar's interest because of the complexity of Belarusian Jewish experience it revealed. The following pages will not provide a conclusive account or analysis of Raichonak's biography. Rather, they provide a sketch of one Jewish woman's life in Belarus and point to important experiences that may motivate further research. This sketch rests on my own and several other scholars' interviews with Raichonak as well as other publicly

² Ada Raichonak, interview with author, Hermanavichy, 5.06.2018, n.p.

available material about the woman; due to her efforts to popularize Belarusian and Jewish culture, she is a public figure and regularly the subject of media reports.

Considering Ada Raichonak's life and how it is perceived by others evokes a number of themes that form the background to her story and which we may use to consider its meaning. First of all, Raichonak's life, especially her current work in the fields of heritage preservation and commemoration, point to the complex Belarusian-Jewish relationship that ranges from peaceful coexistence and friendship to segregation, from animosity to antisemitism, and from discrimination to violence including murder. All of these variations are driven by individual motives and aspirations as well as by state policies; they can be studied in various periods including the Polish-Lithuanian Commonwealth, the Russian Empire, the Soviet Union and independent Belarus. Raichonak's story may also fuel a field of inquiry pertaining to the construction of Belarusians and Jewish identity by offering the perspective of one individual that seems to straddle both. Last but not least, Raichonak's activism is directly engaged with the construction of Holocaust memory in the Belarusian context, a memory that to a large extent is confined to Jewish communities and grassroots initiatives and remains on the margins of public commemorations of World War II. The paper concludes with an attempt to highlight initial insights regarding these three fields as they can be gleaned from Ada Raichonak's biography.

Ada El'evna Raichonak

Ada El'evna Raichonak was born in Viciebsk in 1937. Her parents, Elia Aronov, a student and musician, and her mother Praskova (Pasha) Beliakova, head of a workshop of the Profintern factory, were as surprised by the German invasion of Soviet territories in June 1941 as most others around them. The Soviet government's misguided ignorance of any warnings of the impending attack is well-known yet had concrete and drastic consequences for the residents of what was then the Belorussian Soviet Socialist Republic. Thousands of them tried to enter the evacuation trains that, provided belatedly and in insufficient number, were heading east; many more took to the roads on their own.³ Many residents of Viciebsk were left behind amidst the chaos and found themselves behind the frontline,⁴ like young Ada's family: Her father

³ On Soviet politics and policies of evacuation, see: Rebecca Manley, *To the Tashkent Station: Evacuation and Survival in the Soviet Union at War* (Ithaca: Cornell University Press, 2009); Leslie Moch, Lewis Siegelbaum, *Broad Is My Native Land: Repertoires and Regimes of Migration in Russia's Twentieth Century* (Ithaca: Cornell University Press, 2014), Ch. 6.

⁴ Mikhaïl Rivkin, Arkadii Shulman, *Khronika strashnykh dnei: Tragedia Vitebskogo getto* (Minsk: Medizont, 2014), 50.

was either drafted into the Soviet army as soon as the alarms sounded and left Viciebsk, or he was assigned to organize the evacuation of equipment belonging to the local polytechnic and, unsuccessful in completing the task, captured by the German army.⁵ There is no way to establish exactly what happened – the father disappeared and never returned. Young Ada and her mother were unable to leave the city and found themselves under German occupation, exposed to those who would erect a three-year long regime of exploitation and terror.

In Viciebsk, the German occupation regime took shape quickly. Merely a week after German troops had occupied the city on 11 July 1941, all Jews including so-called *Mischlinge* (half-Jews) as well as people cohabitating with Jews were required to register. On several occasions, groups of Jews were shot, and by the end of July all Jews were ordered to move to the western bank of the river Dvina, where they were further confined into one of two ghettos that, together, housed between 10,000 and 16,000 Jews.⁶ Because of her Jewish father, Ada would have been considered a Jew, but Ada and her mother remained in their home, defying the resettlement order. And yet, soon after four years-old Ada ventured out of the home to explore and was promptly caught and apprehended by a German soldier. “I looked like my Jewish father,”⁷ a statement with which Raichonak explains that the German decided that she ought to be with other Jews because she was a Jew. The survivor’s explanation here evokes the physical stereotypes the Nazi regime used to identify its victims, in this case, likely the child’s dark hair and dark eyes. Problematic as this may be because Raichonak seems to adopt the stereotype, it allows her to rationalize a moment of intense fear and in which she was directly targeted for her identity. At the same time, what appears to be an anecdotal impression of a number of survivors who explain either survival with “not looking Jewish,” or the arrest and murder of others because they did, has been proven to be true – for Ada Raichonak and many others.⁸ After she was “recognized” as a Jew, she was delivered to the newly created ghetto – alone, without anyone she knew. “I had a horrible time in the ghetto. Imagine, a four-year-old child, in the midst of people she doesn’t know at all. Children are

⁵ Raichonak, interview with author, n.p.; Ada Raichonak, interview with Ida Shenderovich, July 2015, n.p.; Arkadii Shul’man, *Nash gost’ Ada Raichonak*, <http://mishpoha.org/vspominayut-uzniki/737-nash-gost-ada-raichonok>, accessed 12.02.2020.

⁶ Daniel Romanovsky, “Vitebsk,” in: *Encyclopedia of Camps and Ghettos, 1933–1945*, ed. Martin Dean, vol. 2: *Ghettos in German-Occupied Eastern Europe* (Bloomington: Indiana University Press, 2012), 1745–1746.

⁷ Raichonak, interview with Shenderovich, n.p.

⁸ See, for instance: Peter Suedfeld, Helen Paterson, Erin Soriano, Samantha Zuvic, “Lethal Stereotypes: Hair and Eye Color as Survival Characteristics During the Holocaust,” *Journal of Applied Social Psychology* 32 (2002), 11: 2368–2376.

crying, the adults are nervous, everyone is constantly hungry.”⁹ Her mother’s panicked search was successful and she managed to rescue Ada from the ghetto, relying on well-meaning neighbors who testified that the young girl was, in fact, of Belarusian nationality. Subsequently and for fear that Ada’s true identity would be discovered, her mother confined her to the house. “All things considered, for the whole time of the war I was told to sit at home, and my mother told me not to talk to anyone.”¹⁰ The precaution was justified, because soon after her rescue from the ghetto some other adolescents caught her in the yard, yelling “Oh, a little kike!,” and threw her into a nearby barbed wire fence.¹¹ Whereas some neighbors supported the young mother and her child, first of all by not denouncing her to the German occupants, others demonstrated how easily antisemitism can be mobilized into action. Even those who had previously lived side by side with their Jewish neighbors, now felt compelled to report them for being, or looking, different.¹²

In fall 1941, Ada and her mother received terrible news from Hermanavichy, the place where several relatives of Ada’s father lived. Roza and a boy whose name is unclear, niece and nephew of Ada’s father, visited and contemplated sheltering in Viciebsk to evade the increasing assault on Hermanavichy’s community of about 350 Jews: Coinciding with the German occupation of the small town, some locals had looted Jewish property, all Jews were to wear a yellow Star of David on their chest, and by August 1941 the town’s remaining Jews were confined to a ghetto and abused and humiliated in various violent ways.¹³ For them, ghetto confinement and respective conditions that Ada had been able to escape so far, had become reality.

Frantishkek Kuntsevich (František Kunzevič), at the time a young boy, describes the terror against the Jews of Hermanavichy. He penned his account in the late 1990s when Ada Raichonak asked him to do so – the result was the book which I hastily scanned in summer 2018. Kuntsevich details a number of assaults on individual Jews or Jewish families, all the while emphasizing the horror with which gentile neighbors looked on. Among others, he writes, in August 1941 a German field commander ordered that the Jewish men remove all ritual objects and books held at the synagogue, pile them up in the center of the market square, and set

⁹ Shul’man, *Nash gost’*.

¹⁰ Raichonak, interview with author, n.p.

¹¹ Ibidem. See also: Gennadii Vinnitsa, *Listy Istorii* (Vitebsk: Vitebskii Tsentri Marketinga, 1999), 196.

¹² Aliaksandr Smalianchuk, “Tragedyia khalakostu i ie prychny ŭ vusnykh uspaminakh Belarusaŭ,” in: *Homo Historicus 2016: Gadavik antrapalagichnai gistorii*, ed. Aliaksandr Smalianchuk (Vilnius: Bielaruski kaliehium, 2016), 172–183; Anika Walke, “Split Memory: The Geography of Holocaust Memory and Amnesia in Belarus,” *Slavic Review* 77 (2018), 1: 182.

¹³ Gennadii Vinnitsa, Martin Dean, “Hermanowicze,” in: *Encyclopedia*, 1196.

them on fire “if they want their women and children to remain alive.”¹⁴ Kuntsevich’s thus is not only one of the rare accounts of how German occupiers made local Jews complicit in the erasure of their own heritage, it also functions as a witness to this heritage. His account offers a portrayal of prewar Jewish life and testifies to the destruction of important buildings and institutions, which without the inclusion in this narrative would disappear into oblivion.

This near complete erasure was achieved when in September 1941 about 270 Jews were sent from Hermanavichy to the ghetto in nearby Sharakaŭshchyna; most of them fell victim to a mass killing action against the ghetto inhabitants by German police and local collaborators in June 1942.¹⁵ Among the victims were Marisia, Ada’s grandmother’s sister, and her husband¹⁶ – the parents of Roza and the young boy, who had visited Ada and her mother but then decided to move on to Surazh, only to be killed there.¹⁷

During the second and third year of the German occupation, when German troops were aware of impending defeat and on the retreat, civilians in the occupied territories suffered from a new wave of violence that drove the number of victims into the tens of thousands. Ada, her mother, and a man who had coaxed her mother into marrying him with the promise that he would not give away Ada’s Jewish identity, shared the fate of thousands of locals who were herded into a concentration camp in Liepiel’, a town a little more than 100 km away from Viciebsk. It is most likely that Ada’s family was held in a reception or detention camp (*Auffanglager*). Usually, these make-shift camps were large spaces surrounded by barbed wire, where prisoners built shelters in the form of *zemliankas* or huts, dugouts in the ground or structures made out of branches, twigs and leaves. Often, the camps held civilians who were driven out of their homes during one of the major anti-partisan operations that German troops, often supported by Latvian auxiliaries, conducted in the northwest of present-day Belarus.¹⁸ During these campaigns in 1943 and 1944, the occupation regime strove to create a so-called dead zone, an area emptied of people, infrastructure, resources, or hiding places that might otherwise aid the growing partisan movement. Whole villages were razed, the residents often herded into a barn or other larger building that was then set on fire; other

¹⁴ Frantisek Kuntsevich, *Moi vospominania iz detstva: O svoikh odnosel’chaniakh evreiakh iz mestechka Germanovichi Vitebskoi oblasti za period 1931–1943gg.* (Gdansk: n.p., 1996), 24.

¹⁵ Gennadii Vinnitsa, Martin Dean, “Sczarkowszczyzna,” in: *Encyclopedia*, 1289–1290.

¹⁶ Arkadii Shul’man, *V gostiakh u Ady El’evny*, <http://mishpoha.org/pamyat/270-v-gostyakh-u-ady-elevny>, accessed 12.02.2020.

¹⁷ Idem, *Perel’many iz Luzhkov*, <http://mishpoha.org/library/04/0405.php>, accessed 12.02.2020.

¹⁸ Christian Gerlach, *Kalkulierte Morde: Die deutsche Wirtschafts- und Vernichtungspolitik in Weißrußland, 1941 bis 1944* (Hamburg: Hamburger Edition, 1999), 1004; Konstantin Karpekin, *Istoricheskaja Spravka: Lepel’skii kotslager*, <http://mishpoha.org/vspominayut-uzniki/737-nash-gost-ada-rajchonok>, accessed 12.02.2020.

locals were rounded up and summarily deported for forced labor in Greater Germany or sent to nearby labor or concentration camps.¹⁹ Ada's family fell victim to these furious raids when her mother's sister, the wife of Soviet partisan commander Nikolai Petrovich Kovalev, was arrested while sheltering in Ada's home with her three children; as supporters of a partisan family everyone residing in the home was rounded up and imprisoned.²⁰

In the final phase of the war, thousands of civilians were used as "human shields" and driven across or onto empty fields that were suspected of having been mined with explosives. Ada El'evna describes the exposure to lethal violence. She recalls:

When the Germans retreated, they drove us ahead of themselves, (...) how do you say, like a shield, when airplanes attacked (...) it was when they tried to cross the Berezina [river – A.W.], it was horrible, I remember this as if it was yesterday. They sent all their machinery and us across the water, and the Soviet army conducted an air raid, and they basically threw bombs at people (...) I remember on the bridge, there were wounded people, and people who had been killed. Everybody was running, somebody was dragging me along.²¹

Throughout this ordeal, Ada held on to a small bag that contained family photographs, the only but immensely valuable possession her mother and she were able to rescue from their home.

Shortly after the river crossing, the guards were told to kill their charges: "we could already hear machine gun salvos nearby, (...) so the order was to kill us too, but these Germans weren't like the ones that we had encountered at the beginning of the war, they already knew that their end was near. And so one of the soldiers told us to run away, in Polish."²² The family and several others managed to shelter in a nearby hut. The next day, a Soviet soldier found the group and insulted them: "Bitches! Why did you stay with the Germans?" and shot into the ceiling. In rage the soldier killed the German who had stayed with the refugees. Ada El'evna still recoils from the brutality.²³

Ada, her mother and her stepfather made a new home in an abandoned railway booth near Parafianava, just in time for the mother to give birth to Ada's half-brother Lenia in late

¹⁹ For a concise study of these campaigns, see: Gerlach, *Kalkulierte*, Ch. 9; Bernhard Chiari, *Alltag hinter der Front: Besatzung, Kollaboration und Widerstand in Weissrussland 1941–1944* (Düsseldorf: Droste Verlag, 1998).

²⁰ Shul'man, *Nash gost'*.

²¹ Raichonak, interview with author, n.p.

²² *Ibidem*, n.p.

²³ *Ibidem*, n.p.



spring 1944. The family remained in the booth for several months. Like them, tens of thousands of people housed in similarly repurposed buildings such as train stations, schools or stores, or in *zemliankas* (dugouts) and make-shift huts.²⁴

It was very difficult, because I had no shoes, I walked to school barefoot from September to October. Then somebody gave me something. We were hungry, and it was very cold. We might have died of hunger, but the German warehouses had burned down, and my step-father brought a lot of millet from there. But it had burned, and I have hated millet ever since. But at the time, there was no other way, and we ate that burned millet.²⁵

Months later, Semon Aronov, Ada's paternal uncle, tracked her down, took her in and enrolled her in a school in Novaya Vil'nia, where she would spend several years and continue her schooling. Eventually, Ada studied at the Polatsk Pedagogical Academy and, after graduation, was assigned to the school in Slabada, Sharkaüşhchynskii raion. Because her husband, Aleh Ryhoravich Raichonak, was sent to head the local kolkhoz in Hermanavichy, the family settled there, moving in with her paternal grandmother and her three (adult) children, who had moved there after the war.²⁶

Soviet employment policies therefore brought her back to an area of the then Belorussian Soviet Socialist Republic that had a similar history as her paternal family's home town Dokshytsy. At the time of her father's birth, Dokszyce, Hermanowicze and other nearby towns were located within the Second Polish Republic. Elia Aronov's father, Khaim Sholomovich Aronov, had been a delegate to the 1903 London Congress of the Russian Social Democratic Labor Party (the precursor of the Communist Party) and was active member of the Communist underground in the 1920s. He was acutely threatened by arrest by Polish police and was only spared imprisonment because he was too ill to be transported; he died in 1926 confined to the house and isolated while Polish officials waited outside the house for his passing. His wife, Lota El'evna, who had been an active member of the Communist Party as well and distributed underground newspapers and pamphlets, was taken to Viciebsk by Communist activists and continued to raise her three children there.²⁷ When World War II broke out, she

²⁴ By 1944, 1,200,000 residential houses in the countryside lay in ruins; 90 percent of urban houses and public buildings were uninhabitable, only 23 percent of the pre-war living space was left for use in Minsk, Gomel, and Mogilev (Gerlach, *Kalkuliert*, 11).

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*; Private communication with Ada Raichonak, February 2020.

²⁷ Private communication with Ada Raichonak, February 2020; see also: Shul'man, *Nash gost'*; Raichonak, interview with Shenderovich, np.

was evacuated and survived the war in the Soviet rear.²⁸ Her sister, Marisia, who had moved to Hermanowicze well before World War II, remained there and fell victim to the Holocaust.

Did it matter for Ada El'evna that she metaphorically returned to ancestral homes – the territory with its distinct mix of forests, swamps, and fields and a site where Jewish life once thrived? By all accounts, Hermanavichy was what we now call a *shtetl*, a place where a substantial Jewish population engaged in various crafts, traded a number of goods, and followed Jewish religious laws such as observing the Shabbat, educating their children in *cheders*, and visiting one of the two synagogues regularly. The town, like many others in Eastern Europe, was also shaped by the different political movements that attracted young Jews – from Zionists that paraded in military-style uniforms on Polish state holidays²⁹ to the Communists, which Aronov and others supported.

Nearby Luzhki resembled Hermanavichy; the close proximity and small size facilitated a symbiotic relationship between the two towns, with Jews and non-Jews partaking in the many forms of connection. The close relationship between the two places continued to the very end of the Jewish community during World War II, when the majority of the 300 Jews that German troops encountered in Hermanavichy in summer 1941 was killed in 1942 in a ravine near Luzhki. Now all but emptied of Jewish presence, the two towns mirror each other until this day. The district, says Ada El'evna half-jokingly, is now home to “one and a half Jews, me and another one who lives in Sharkaūshchyna.”³⁰ These two people are literally and figuratively the surviving remnant of the rich Jewish history of this area.

Even buildings and objects are all but nonexistent. The former synagogue in Luzhki was used for grain storage for years, the building is now in a very poor state. The Jewish cemetery in Hermanavichy was destroyed in 1973, when the local *kolkhoz* was told to remove the *matzevot*, level the ground, and utilize the site for agricultural purposes.³¹ Ada El'evna remarks that she scolded her husband for complying but acknowledges that he was unable to refuse without losing his job.

Nowadays, the search for material traces of the area's long-lasting Jewish presence makes Ada El'evna wonder. Committed to documenting Belarusian and Jewish local history, she and her son Mikhail, who died a premature death, visited many a home in the district, and yet

²⁸ Raichonak, interview with author, n.p.

²⁹ Kuntsevich, *Moi vospominania*, 5.

³⁰ Raichonak, interview with author, n.p.

³¹ Shul'man, *Perel'many*; Raichonak, interview with author, n.p.; Raichonak, interview with Shenderovich, n.p. See also: Iulia Labetskaia, *150 Zolotykh Marshrutov Moei Belarusi – Germanovichi*, https://7dney.by/ru/issues?art_id=6070, accessed 2.09.2020.

during all these expeditions, we never came across any artifact testifying to Jewish culture. That is very strange, after all, many Jews used to live here. Some Jewish homes have been preserved, they are well-built, from red bricks, and give Luzhki a very nice look. There were some wooden homes as well, but these did not survive. But artifacts that one could put into a museum – we’ve never seen any.³²

The inability to find any material traces of Jewish life in the area is indeed suspicious. While much of the movable property was certainly taken by German occupants, several studies have established the active participation of local residents in appropriating the property of deported or murdered Jews. These locals may now hide items such as bedding, dishes, or furniture out of shame, or they sold them in the past.³³ Nevertheless, Raichonak’s disappointment primarily reflects her desire to create a museum of Jewish culture in the building where Eliezer Ben-Yehuda went to school. Born in Luzhki in 1858, Ben-Yehuda is nowadays widely known as the driving force of a revival of the Hebrew language. Mostly forgotten in his homeland, the lexicographer is celebrated for his impact on the transformation of Hebrew from a sacred into a national vernacular. Raichonak is spearheading efforts of some local enthusiasts to commemorate Ben-Yehuda’s origins, which recently included the establishment of a sculpture to mark his birthplace. In the late 1990s, the Viciebsk paper “Narodnoe slovo” published Ada El’evna’s lengthy article, “Once there were Jews in the Sharkaūshchyna district”, taking to task participants of a conference of kraevedy (local historians or ethnographers) in Sharkaūshchyna on the region’s history that completely omitted the Jewish

³² Shul’man, *Perel’many*.

³³ For more on local population’s or policemen robbing or profiting from Jewish property in the occupied Soviet territories, see: Daniel Romanovsky, “The Holocaust in the Eyes of *Homo Sovieticus*: A Survey Based on Northeastern Belorussia and Northwestern Russia,” *Holocaust and Genocide Studies* 12 (1999), 3: 371–373; Martin Dean, “Jewish Property Seized in the Occupied Soviet Union in 1941 and 1942: The Records of the *Reichshauptkasse Beutestelle*,” *Holocaust and Genocide Studies* 14 (2000), 9: 91; Yitzhak Arad, “Plunder of Jewish Property in the Nazi-Occupied Areas of the Soviet Union,” *Yad Vashem Studies* 29 (2001): 109–148; Martin Dean, *Robbing the Jews: The Confiscation of Jewish Property in the Holocaust, 1933–1945* (New York: Cambridge University Press, 2008), 173–221; Yitzhak Arad, *The Holocaust in the Soviet Union* (Lincoln: University of Nebraska Press, 2009), 403–410; Patrick Desbois, *The Holocaust by Bullets: A Priest’s Journey to Uncover the Truth Behind the Murder of 1.5 Million Jews* (New York: Palgrave Macmillan, 2008), 97; Leonid Rein, *The Kings and the Pawns: Collaboration in Byelorussia during World War II* (New York: Berghahn Books, 2011), 273–276. Related discussions are in: Jan Tomasz Gross, Irena Grudzinska Gross, *Golden Harvest: Events at the Periphery of the Holocaust* (New York: Oxford University Press, 2012); Anna Wylegała, “Listening to the Different Voices: Jewish, Polish, and Ukrainian Narratives on Jewish Property in Nazi-Occupied Eastern Galicia,” in: *The Holocaust in the Borderlands: Interethnic Relations and the Dynamics of Violence in Occupied Eastern Europe*, eds. Gaëlle Fisher, Caroline Mezger (Göttingen: Wallstein Verlag, 2019), 157–183.

presence in the area. Her piece offered a detailed account of the demographics and culture of Jews in the district including their destruction by German occupiers and local helpers.³⁴

Simultaneously, Ada El'evna puts substantial efforts into preserving and popularizing Belarusian culture and art – from organizing festivals to celebrating the many different recipes to cook or fry potatoes to establishing long-term exhibitions of art and material culture. Most notably, in 1986 she founded Hermanavichy's Museum of Belarusian Art and Culture, named after the local artist Iazep Nartsyzavich Drazdavich. By 1992 the museum achieved the status of a state museum and is now included in the register of national museums.³⁵ The museum displays work tools, dishes, and other housewares to document rural life in the area. Moreover, Raichonak regularly organizes Plein Air Festivals in Honor of the Belarusian writer Vasil Bykaŭ (1924–2003), inviting artists to come to Hermanavichy for a few days and interpret and paint or draw local residents, landscapes, and infrastructure; the results of this work are on display in an art gallery Raichonak created in a previously abandoned house.³⁶ The most recent festival took place in 2017 and was devoted to the memory of the Holocaust.³⁷ Raichonak opened the festival with a narrative about her own life, about local Jewish life and its destruction; other locals who remembered the war contributed as well.³⁸ The artists then went out and created numerous representations of these experiences, including a portrait of Ada El'evna as a four year-old, based on one of the photos she rescued, an image of the ghetto fence, and a painting of the riverbanks where the local Jews were shot.³⁹ Organizing these visits is not easy, from finding accommodations for the artists to setting up additional stoves to cook food for a group of up to 15 artists, to convincing her neighbors that there is nothing dangerous about interacting with the visitors, perhaps even sit for them, to encouraging non-governmental organizations to donate – Raichonak mobilizes a whole village and more.⁴⁰

The purpose of this work, it appears, is manifold and reflects her belonging to two distinct yet deeply intertwined cultural and historical heritage systems: Belarusian and Jewish. On

³⁴ Shul'man, *Perel'many*.

³⁵ Uchrezhdenie kul'tury "Khudozhestvenno-etnograficheskii musei imeni Ia.N. Drozdovicha," <http://germanovichi.museum.by>, accessed 18.02.2020.

³⁶ See: Uladzimir Kolas, *Ada Gallery* (documentary film), (Poland–Belarus: Studio Filmowe Everest, 2008), for a detailed portrayal of these efforts.

³⁷ *Khudozhestvennyi plener v derevne Germanovichi*, Belsat TV, 12.10.2017, <https://belsat.eu/ru/programs/natsionalnoe-graffiti-vyhodit-iz-podpolya/> Belsat, accessed 12.02.2020.

³⁸ Shul'man, *Nash gost'*.

³⁹ Idem, *V gostiakh*.

⁴⁰ See: Kolas, *Ada*.

the one hand, Raichonak explains her goals as follows: “When I lead people through the gallery or the museum, my goal is that the person leaves here as a real Belarusian, that is always my goal. Well, and when a Jew comes to visit, of course I tell them about the Jews.” When I inquired, whether she doesn’t tell non-Jews about that part, she responds, “I do, just not that much. Though I could fill a whole room with material on that.”⁴¹ Expanding on the latter, she says, “I can’t stop what I am doing. I work because I care about those boys and girls who were in the ghetto with me and stayed in the ravines around Viciebsk. I am probably the only one who survived. This is probably what gives me energy and makes me do something.”⁴² As opposed to her siblings and cousins, some of whom live as far away as the United States, Raichonak feels “attached” to the area and has never considered emigration.⁴³ Her commitments to the place and to projects, in sum, straddle three important aspects of local and regional history and memory – Belarusian heritage, Jewish heritage, and the Holocaust during the German occupation and how it implicated local residents: Jews and gentiles.

Belarusian Jewishness / Jewish Belarusianness

Ada Raichonak’s multidirectional activities⁴⁴ reflect her personal experience and her self-perception of not being either Belarusian or Jewish, but both in equal measure. Ada El’evna penned a poem that clearly articulates this entangled life:

Я дочка двух народаў
 І тым ганаруся,
 Але я беларускай с маленства лічуся
 Беларуская матуля мяне гадала
 І ў часы ліхалецця ад бяды зберагала
 Але жах Халакосту я спазнала тады
 І мне сняцца растрэлы праз гады, праз гады
 Але бацьку яўрэя адабрала война
 І сіроцкую долю я спазнала спаўна

⁴¹ Raichonak, interview with author, n.p.

⁴² Shul’man, *Nash gost’*.

⁴³ Raichonak, interview with author, n.p.

⁴⁴ I am leaning here on Michael Rothberg’s concept of multidirectional memory to capture the productive relationship between different, yet related histories and legacies; Michael Rothberg, *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization* (Stanford: Stanford University Press, 2009).

Вось чаму я страшэнна баюся войны
 Ужо выраслі ўнукі, пастарэлі сыны
 Ні хочу я каб ім давлялось ваеваць
 І сваю крывею зямлю паліваць
 На ідыш мая размаўляла бабуля
 А на трасянцы матуля
 Я не ведаў ідыш
 Не мая ў тым вина
 Ва ўсім вінавата вайна

I am the daughter of two peoples
 And I am proud of that
 Since childhood I call myself a Belarusian
 My Belarusian mother raised me
 Saving me from harm in times of trouble

I saw the horror of the Holocaust
 And for years I had nightmares from the executions

My Jewish father was taken by the war
 And I have carried the burden of orphanhood

Therefore I am horribly afraid of the war
 The grandchildren have grown up, my sons have grown old,
 I hope they will never have to fight
 And spill their blood

Yiddish was the language of my grandmother
 Belarusian that of my mother

But I don't know Yiddish
 But this is not my fault
 But guilty is the war.⁴⁵

⁴⁵ Author's literal translation from Belarusian. The original poem uses a simple end-rhyme scheme. For the original, see Shul'man, *Nash gost'*. I am grateful to Aliaksandra Dynko for help with the translation.



The unprompted production of the account of herself indicates a motivation to place herself within a larger framework of social relationships, historical change, and cultural transformation. Her way of doing so indicates that stable categories of identification such as “Jewish” or “Belarusian” may be insufficient to describe a life lived within a multinational society that has experienced drastic transformations and violence including Sovietization and German occupation, the latter of which directly sought to limit individuals to one particular element of their identity. One must note, for instance, that in the poem Raichonak’s Jewishness comes to the fore solely in relationship to her persecution by the Nazi regime and long-deceased relatives in the past. In essence, she describes herself in relationship to larger social and political processes that simultaneously reflect and are in tension with her own personal choices (“I call myself a Belarusian”), yet she also embraces her Jewish heritage, regretting that its full development has been undermined by “the war”.⁴⁶

Ada El’evna Raichonak’s life and self-perception remind us of the complex experiences and identity constructs we may find in the area. Some Jews might disavow a Belarusian identity or entanglement with Belarusian culture, for others the relationship might be the opposite. Individual lives follow unique trajectories, often defying categorizations, and we can only capture this plurality of human life by actively seeking it out and taking seriously how individuals navigate difficult and often contradictory conditions. Capturing the multiple facets of Raichonak’s life and agency allows us to see how she creates space for a Belarusianness that is in part Jewish, and a Jewishness that is distinctly Belarusian, a form of belonging that is deeply rooted in experience and attachment.⁴⁷

⁴⁶ Floya Anthias captures this alternative to determining fixed identities with the concept of positionality, see: “Where Do I Belong? Narrating Collective Identity and Translocational Positionality,” *Ethnicities* 2 (2002), 4: 491–514.

⁴⁷ Definitions of Belarusianness vary greatly and are, like most attempts to solidify a national identity, often heavily politicized. This paper is not the place to expand on this problem, even though Raichonak’s closeness to the BNR and other political groups may seem troubling. For helpful discussions of competing concepts of Belarusian identity, please see: Nelly Bekus, *Struggle over Identity: The Official and the Alternative “Belarusianness,”* (Budapest–New York: Central University Press, 2010); Serguei Oushakine, “How to Grow out of Nothing: The Afterlife of National Rebirth in Postcolonial Belarus,” *Qui Parle* 26 (2017), 2: 423–490. Jewish identities in Belarus are similarly varied and contested but usually discussed in relation to particular historical periods. For 20th century iterations, see, for instance: Elissa Bemporad, *Becoming Soviet Jews: The Bolshevik Experience in Minsk* (Bloomington: Indiana University Press, 2013); Leonid Smilovitsky, *Jewish Life in Belarus: The Final Decade of the Stalin Regime (1944–53)* (Budapest–New York: Central European University Press, 2014); Anika Walke, *Pioneers and Partisans: An Oral History of Nazi Genocide in Belorussia* (New York: Oxford University Press, 2015); Andrew Sloan, *The Jewish Revolution in Belorussia: Economy, Race, and Bolshevik Power* (Bloomington: Indiana University Press, 2017); Zina Gimpelevich, *The Portrayal of Jews in Modern Belarussian Literature* (Montreal: McGill–Queen’s University Press, 2018).

Raichonak is revered and embraced by Jewish individuals and organizations that regularly feature material about her, much of which served to write this paper.⁴⁸ Belarusian organizations and media that otherwise pay scant attention to Jewish themes or the history and memory of the Holocaust document her work as well.⁴⁹ In 2010, Raichonak was awarded the “Bykhov Prize for Freedom of Thought,” a prize that honors “individuals who have dedicated their civic or artistic work to the good of Belarus and the pursuit of freedom” and which was inaugurated by the leader of the oppositional movement “Za svabodu”, Aliaksandr Milinkevich in 2008.⁵⁰ In 2019, Raichonak received a medal awarded by Ivonka Survilla, President of the Rada of the Belarusian Democratic Republic. This Belarusian diaspora organization identifies as the government in exile of the Belarusian People’s Republic, a short-lived attempt to create a Belarusian state during World War I in 1918–1919, and until today advocates for Belarusian independence and democracy in Belarus.⁵¹

One is tempted to see bridgebuilders like Ada El’evna as trailblazers for a more inclusive society that allows for capacious forms of self-identifications. More importantly, her engagement is embedded in a more complex and contested political process of renegotiating Belarusian national identity. The alliance between Raichonak and others who see themselves in opposition to the ruling government and the dominating narrative of Belarusian history results from the shared commitment to claim a new Belarusian national narrative, one that specifically foregrounds marginalized histories.⁵² Reclaiming and publicizing Jewish heritage alongside pre-Soviet Belarusian history and culture puts them at odds with the state narrative, with direct consequences: in 2000, Raichonak was arrested and fined for her engagement, and lost her job.⁵³

⁴⁸ Shul’man, *Nash gost’*; idem, *V gostiakh*; idem, *Perelmany*; “Galereia Ady,” *Evreiskii mir za nedeliu*, 189, <http://newswe.com/index.php?go=Pages&in=view&id=879>, accessed 10.02.2020.

⁴⁹ “Ada Raichonok: Ia mogu podoiti i dat’ poshchechiny,” *BelGazeta*, 28.07.2008, http://www.belgazeta.by/ru/2008_07_28/radosti_zhizni/17048/, accessed 10.02.2020; “Dni evreiskoi kul’tury v Polotske,” National Museum for History and Culture, Polotsk, 10.07.2013, <http://polotsk.museum.by/node/34058>, accessed 10.02.2020; “Kletski, draniki i ‘bul’bianoi striptiz’ – v Germanovichakh proshel festival’ kartofel’nykh bliud,” *Komsomol’skaia Pravda Belarus*, 29.06.2015, <https://www.kp.by/online/news/2094878/>, accessed 10.02.2020.

⁵⁰ “Premia ‘Za svabodu dumki’ imeni Bykava,” *Rukh Za Svabodu*, 23.06.2019, <https://mff.by/bel/campaign/4/>, accessed 10.02.2020; “Laureatam premii ‘Za svabody dumki’ stala Ada Raichonak,” *Rukh Za Svabodu*, 19.06.2010, <https://pyx.by/rus/news/95/>, accessed 10.02.2020.

⁵¹ “Adu Raichonak uznagarodzili medalem da 100-goddzia BNR,” *Ratsyia*, 24.02.2020, <https://www.racyja.com/hramadstva/adu-rajchonak-uznagarodzili-medalyom-d/>, accessed 24.02.2020; see also: Shul’man, *Nash gost’*.

⁵² Magdalena Waligórska, “Jewish Heritage and the New Belarusian National Identity Project,” *East European Politics and Societies and Cultures* 30 (2016), 2: 338–340.

⁵³ *Ibidem*, 337.

Looking to personal histories provides clues into shared experiences and their perceptions that are, otherwise, not documented and would escape the scholar's attention would she limit herself to existing archives. While we might be able to reconstruct particular events such as the assault on the Jews of Hermanavichy, Viciebsk, and elsewhere in Belarus, we would glean rather scant information about personal experiences as well the legacy and aftermath of this assault – about, for instance, the role of just a few individuals to keep alive these Jews' history and how its destruction reverberated among their neighbors. Kuntsevich's account speaks to the horror with which locals looked on as individual Jews were beaten up, rabbis abused in public, and their neighbors pushed into a ghetto, exposed to hunger, starvation, and further violence. Some locals benefited from, and participated, in the violence when they robbed Jewish residents' property⁵⁴ – an aspect of the occupation experience that is overall sparsely documented. (Fig. 2) Without Ada Raichonak's insistence on Kuntsevich's writing, we would get even less insight into the complexity of witnessing, observing, or complicity that, until today, poses many questions for scholars and current members of Belarusian society even though instances of local collaboration or complicity with German occupation authorities have been well established.⁵⁵ Belarusian and Jewish lives are thus entangled in positive and negative ways, which may be at the heart of a complicated relationship that reaches into personal lives such as Ada Raichonak's.

Looking to the footnotes of this paper, the reader will notice the rather limited source base that is available to study these issues, yet which in itself is a reflection of the history's complexity: Ada Raichonak has been interviewed by scholars and historians working for outlets targeting either a Jewish or a largely Belarusian audience. Combined with my own interview, one can assemble a rich portrayal of an individual's life and position in the creation of a historical narrative, here, of a variegated local heritage. Notably, it is her own heritage only by extension. Resembling a dynamic in many other places in Belarus where nearly all Jews were killed during the German occupation or where survivors refused to remain or return to after the war, Raichonak, who tells the story of Jewish life and its destruction in Hermanavichy and environs, moved there only after the fact. Kuntsevich's account, in turn, is that of a Catholic who observed Jewish experience but has since left the area as well. The history of Jewish life in Belarus, consequently, is truly a construct, and one often developed

⁵⁴ Kuntsevich, *Moi vospominania*, 22.

⁵⁵ See, for instance, expansive portrayals of the collaboration or participation of local residents in what is now the Republic of Belarus: Martin Dean, *Collaboration in the Holocaust: Crimes of the Local Police in Belorussia and Ukraine, 1941–1944* (New York: Palgrave Macmillan, 2000); Rein, *The Kings*; Franziska Exeler, "What Did You Do during the War? Personal Responses to the Aftermath of Nazi Occupation," *Kritika* 17 (2016), 4: 805–835.

by latecomers, witnesses, or gentiles – who, it turns out, are often not free from widely shared stereotypes of Jews.⁵⁶

Ada El'evna's story, and the way we can tell it, is indicative of larger patterns of experience and memory. Due to her efforts to document and preserve local culture and history, she is a figure of public interest. My reconstruction of her life and work relies on a number of interviews with her and media reports about her work; only this multiplicity of sources allowed me to tell her story. Her public life was the very foundation for our encounter. When I visited Sharkaūshchyna, I had no intention to meet her. It was only when one of my local contacts, a representative of the Department for Culture, Ideology, and Youth (who fulfilled the double function of assisting and surveilling me) recognized my interest in the history of Belarusian Jewry, that her name was brought to my attention. Subsequently, the department insisted on providing transportation to my next destination, as well as on introducing me to Ada El'evna. Learning about her then and afterwards, I realized that this offer served a double purpose: to help me learn about the district, as well as to encourage me to transpose my admiration for Raichonak's work onto the local authorities. People like Ada El'evna are the driving force of preservation and commemoration, yet state institutions and authorities, especially outside of urban centers, who are unwilling or unable to pursue such projects on their own, benefit from these efforts. While they are rather critical of Raichonak's civic activism and provide no assistance for her endeavors, they happily refer the foreign scholar to her.⁵⁷ This instrumental relationship to Raichonak's work mirrors a more widespread pattern of Belarusian authorities to participate in the promotion of a public memorialization of the Holocaust only to a limited extent and because it is useful to gain or maintain international recognition. The lack of initiative and misrepresentation is, for instance, similarly on display in the recently established memorial complex Maly Trostenets. In 2015, then-president Aliaksandr Lukashenka opened this memorial on a killing site where tens of thousands of Belarusian and Jews from other European countries were murdered with great fanfare, yet much of the funding was secured by international donors and the narrative of the memorial continues to downplay the Jewish identity of the majority of the victims.⁵⁸

⁵⁶ Kuntsevich, for instance, elaborates that Christian homes were "cleaner" and "more comfortable" than the Jewish homes in Hermanavichy (Kuntsevich, *Moi vospominania*, 11).

⁵⁷ See: Kolas, *Ada*; "Ada Raichonok."

⁵⁸ See Magdalena Waligórska, "Remembering the Holocaust on the Fault Lines of East and West-European Memorial Cultures: The New Memorial Complex in Trastsianets, Belarus," *Holocaust Studies* 24 (2018), 3: 329–353. On the lack of Holocaust memory more broadly, please see: Walke, "Split Memory;" Ekaterina Keding, "Konkurrenz der Erinnerungen: Partisanenwiderstand und Holocaust in der belarussischen Gedenkkultur," in: *Ein weißer Fleck in Europa... Die Imagination der Belarus als Kontaktzone zwischen Ost und West*, eds. Thomas M. Bohn, Victor Shadurski (Bielefeld: Transcript, 2011), 159–171.

Raichonak and the many others who document the life and death of Belarusian Jewish communities alongside the Belarusian past more broadly are crucial to the work of scholars who study Jewish and Belarusian history and culture. With often limited budgets and restricted to few technological resources – producing handwritten books, for example – they create archives that otherwise would not exist. Their personal history, as much as the history they allow us to write and how we are able to write it, provide glimpses into the richness of life in what is now Belarus and thus offers a departure for further research. More than anything, this personal account illuminates how individuals make and tell a life in the face of massive historical change, violence, and institutional stagnation.

Bibliography

- Anthias, Floya. “Where Do I Belong? Narrating Collective Identity and Translocational Positionality.” *Ethnicities* 2 (2002), 4: 491–514.
- Arad, Yitzhak. *The Holocaust in the Soviet Union*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2009.
- Arad, Yitzhak. “Plunder of Jewish Property in the Nazi-Occupied Areas of the Soviet Union.” *Yad Vashem Studies* 29 (2001): 109–148.
- Bekus, Nelly. *Struggle over Identity: The Official and the Alternative “Belarusianness.”* Budapest–New York: Central University Press, 2010.
- Bemporad, Elissa. *Becoming Soviet Jews: The Bolshevik Experience in Minsk*. Bloomington: Indiana University Press, 2013.
- Chiari, Bernhard. *Alltag hinter der Front: Besatzung, Kollaboration und Widerstand in Weissrussland 1941–1944*. Düsseldorf: Droste Verlag, 1998.
- Dean, Martin. *Collaboration in the Holocaust: Crimes of the Local Police in Belorussia and Ukraine, 1941–1944*. New York: Palgrave Macmillan, 2000.
- Dean, Martin. “Jewish Property Seized in the Occupied Soviet Union in 1941 and 1942: The Records of the *Reichshauptkasse Beutestelle*.” *Holocaust and Genocide Studies* 14 (2000), 9: 83–101.
- Dean, Martin. *Robbing the Jews: The Confiscation of Jewish Property in the Holocaust, 1933–1945*. New York: Cambridge University Press, 2008.
- Desbois, Patrick. *The Holocaust by Bullets: A Priest’s Journey to Uncover the Truth Behind the Murder of 1.5 Million Jews*. New York: Palgrave Macmillan, 2008.
- Exeler, Franziska. “What Did You Do during the War? Personal Responses to the Aftermath of Nazi Occupation.” *Kritika* 17 (2016), 4: 805–835.
- Gerlach, Christian. *Kalkulierte Morde: Die deutsche Wirtschafts- und Vernichtungspolitik in Weißrußland, 1941 bis 1944*. Hamburg: Hamburger Edition, 1999.

- Gimpelevich, Zina. *The Portrayal of Jews in Modern Bielarussian Literature*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2018.
- Gross, Jan Tomasz, Irena Grudzinska Gross. *Golden Harvest: Events at the Periphery of the Holocaust*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Karpekin, Konstantin. *Istoricheskaia Spravka: Lepel'skii kontslager'*. Accessed 12.02.2020. <http://mishpoha.org/vspominayut-uzniki/737-nash-gost-ada-raichonok>.
- Keding, Ekaterina. "Konkurrenz der Erinnerungen: Partisanenwiderstand und Holocaust in der belarussischen Gedenkkultur." In: *Ein weißer Fleck in Europa... Die Imagination der Belarus als Kontaktzone zwischen Ost und West*, eds. Thomas M. Bohn, Victor Shadurski, 159–171. Bielefeld: Transcript, 2011.
- Kuntsevich, Frantishek. *Moi vospominania iz detstva: O svoikh odnosel'chaniakh evreiaikh iz mestechka Germanovichy Vitebskoi oblasti za period 1931–1943gg*. Gdansk: n.p., 1996.
- Manley, Rebecca. *To the Tashkent Station: Evacuation and Survival in the Soviet Union at War*. Ithaca: Cornell University Press, 2009.
- Moch, Leslie, Lewis Siegelbaum. *Broad Is My Native Land: Repertoires and Regimes of Migration in Russia's Twentieth Century*. Ithaca: Cornell University Press, 2014.
- Oushakine, Serguei. "How to Grow out of Nothing: The Afterlife of National Rebirth in Postcolonial Belarus." *Qui Parle* 26 (2017), 2: 423–490.
- Rein, Leonid. *The Kings and the Pawns: Collaboration in Byelorussia during World War II*. New York: Berghahn Books, 2011.
- Rivkin, Mikhail, Arkadii Shulman. *Khronika strashnykh dnei: Tragedia Vitebskogo getto*. Minsk: Medizont, 2014.
- Romanovsky, Daniel. "The Holocaust in the Eyes of *Homo Sovieticus*: A Survey Based on Northeastern Belorussia and Northwestern Russia." *Holocaust and Genocide Studies* 12 (1999), 3: 371–373.
- Romanovsky, Daniel. "Vitebsk." In: *Encyclopedia of Camps and Ghettos, 1933–1945*. Vol. 2: *Ghettos in German-Occupied Eastern Europe*, ed. Martin Dean, 1745–1746. Bloomington: Indiana University Press, 2012.
- Rothberg, Michael. *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford: Stanford University Press, 2009.
- Shul'man, Arkadii. *Nash gost' Ada Raichonak*. Accessed 12.02.2020. <http://mishpoha.org/vspominayut-uzniki/737-nash-gost-ada-raichonok>.
- Shul'man, Arkadii. *Perel'many iz Luzhkov*. Accessed 12.02.2020. <http://mishpoha.org/library/04/0405.php>.
- Shul'man, Arkadii. *V gostiakh u Ady El'evny*. Accessed 12.02.2020. <http://mishpoha.org/pamyat/270-v-gostyakh-u-ady-elevny>.
- Sloin, Andrew. *The Jewish Revolution in Belorussia: Economy, Race, and Bolshevik Power*. Bloomington: Indiana University Press, 2017.

- Smalianchuk, Aliaksandr. "Tragedyia khalakostu i ie prychny ŭ vusnykh uspaminakh Belarusaŭ." In: *Homo Historicus 2016: Gadavik antrapalagichnai gistorii*, ed. Aliaksandr Smalianchuk, 172–183. Vilnius: Bielaruski kaliehium, 2016.
- Smilovitsky, Leonid. *Jewish Life in Belarus: The Final Decade of the Stalin Regime (1944–53)*. Budapest–New York: Central European University Press, 2014.
- Suedfeld, Peter, Helen Paterson, Erin Soriano, Samantha Zuvic. "Lethal Stereotypes: Hair and Eye Color as Survival Characteristics During the Holocaust." *Journal of Applied Social Psychology* 32 (2002), 11: 2368–2376.
- Vinnitsa, Gennadii. *Listy Istorii*. Vitebsk: Vitebskii Tsent Marketinga, 1999.
- Vinnitsa, Gennadii, Martin Dean. "Hermanowicze." In: *Encyclopedia of Camps and Ghettos, 1933–1945*. Vol. 2: *Ghettos in German-Occupied Eastern Europe*, ed. Martin Dean, 1196. Bloomington: Indiana University Press, 2012.
- Vinnitsa, Gennadii, Martin Dean. "Szarkowszczyzna." In: *Encyclopedia of Camps and Ghettos, 1933–1945*. Vol. 2: *Ghettos in German-Occupied Eastern Europe*, ed. Martin Dean, 1289–1290. Bloomington: Indiana University Press, 2012.
- Waligórska, Magdalena. "Jewish Heritage and the New Belarusian National Identity Project." *East European Politics and Societies and Cultures* 30 (2016), 2: 338–340.
- Waligórska, Magdalena. "Remembering the Holocaust on the Fault Lines of East and West-European Memorial Cultures: The New Memorial Complex in Trastsianets, Belarus." *Holocaust Studies* 24 (2018), 3: 329–353.
- Walke, Anika. *Pioneers and Partisans: An Oral History of Nazi Genocide in Belorussia*. New York: Oxford University Press, 2015.
- Walke, Anika. "Split Memory: The Geography of Holocaust Memory and Amnesia in Belarus." *Slavic Review* 77 (2018), 1: 174–197.
- Wylegała, Anna. "Listening to the Different Voices: Jewish, Polish, and Ukrainian Narratives on Jewish Property in Nazi-Occupied Eastern Galicia." In: *The Holocaust in the Borderlands: Interethnic Relations and the Dynamics of Violence in Occupied Eastern Europe*, eds. Gaëlle Fisher, Caroline Mezger, 157–183. Göttingen: Wallstein Verlag, 2019.
- Interviews:
- Raichonak, Ada. Interview with author. Hermanavichy. 5.06.2018.
- Raichonak, Ada. Interview with Ida Shenderovich. Hermanavichy. July 2015.
- Internet resources:
- "Ada Raichonok: Ia mogu podoiti i dat' poshchechiny." *BelGazeta*. 28.07.2008. Accessed 10.02.2020. http://www.belgazeta.by/ru/2008_07_28/radosti_zhizni/17048/.
- "Adu Raichonak uznagarodzili medalem da 100-goddzia BNR." *Ratsyia*. 24.02.2020. Accessed 24.02.2020. <https://www.racyja.com/hramadstva/adu-rajchonak-uznagarodzili-medalyom-d/>.

“Dni evreiskoi kul'tury v Polotske.” National Museum for History and Culture, Polotsk. 10.07.2013. Accessed 10.02.2020. <http://polotsk.museum.by/node/34058>.

“Galereia Ady.” *Evreiskii mir za nedeliu*, 189. Accessed 10.02.2020. <http://newswe.com/index.php?go=Pages&in=view&id=879>.

Khudozhestvennyi plener v derevne Germanovichi. Belsat TV. 12.10.2017. Accessed 12.02.2020. <https://belsat.eu/ru/programs/natsionalnoe-graffiti-vyhodit-iz-podpolya/>.

“Kletski, draniki i 'bul'bianoi striptiz' – v Germanovichakh proshel festival' kartofel'nykh bliud.” *Komsomol'skaia Pravda Belarus*. 29.06.2015. Accessed 10.02.2020. <https://www.kp.by/online/news/2094878/>.

“Laureatam premii ‘Za svobody dumki’ stala Ada Raichonak.” *Rukh Za Svobodu*. 19.06.2010. Accessed 10.02.2020. <https://pyx.by/rus/news/93/>.

Labetskaia, Iulia. *150 Zolotykh Marshrutov Moei Belarusi – Germanovichi*. Accessed 2.09.2020. https://7dney.by/ru/issues?art_id=6070.

“Premia ‘Za svobodu dumki’ imeni Bykava.” *Rukh Za Svobodu*. 23.06.2019. Accessed 10.2.2020. <https://mff.by/bel/campaign/4/>.

Uchrezhdenie kul'tury “Khudozhestvenno-etnograficheskii musei imeni Ia.N. Drozdovicha.” Accessed 18.02.2020. <http://germanovichi.museum.by>.

Documentary film

Kolas, Uladzimir. *Ada Gallery* (documentary film). Poland–Belarus: Studio Filmowe Everest, 2008.

Biografia narodu: Ada Elewna Raichonak i jej Hermanowicze

Streszczenie

Niniejszy artykuł poddaje analizie doświadczenie Żydów w dawnej Strefie Osiedleńczej przez pryzmat indywidualnej biografii osadzonej w XX wieku i rozpatrywanej w szerszym kontekście kulturowym i historycznym. Analiza ta, oparta na różnorodnych źródłach, w tym na wywiadach, pokazuje, jak bardzo opis jednostkowych losów wymyka się łatwej kategoryzacji, a badania biograficzne wymagają zniuansowanego podejścia do ich przedmiotu.

Słowa kluczowe

Białoruś, Hermanowicze, historia żydowska, Holocaust, biografia

PROSIMY O CYTOWANIE TEGO ARTYKUŁU JAKO:

Anika Walke, „A People’s Biography: Ada El’evna Raichonak and Her Hermanavichy”, *Autobiografia: Literatura. Kultura. Media* 1 (2020), 14: 123–144. DOI: 10.18276/au.2020.1.14-07

Appendix

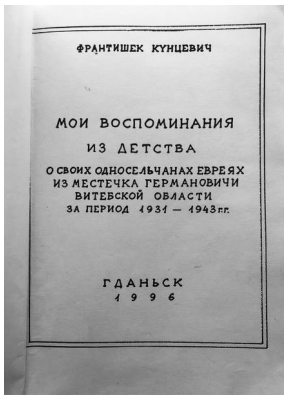


Fig 1. Cover page of, Frantishek Kuntsevich, *Moi vospominania iz detstva: O svoikh odnosel'chaniakh evreiakh iz mestechka Germanovichi Vitebskoi oblasti za period 1931–1943gg.* (Gdansk: n.p., 1996)

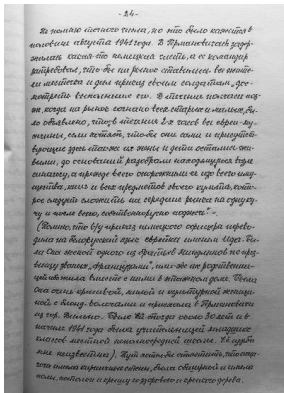
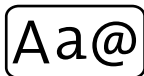


Fig. 2. Frantishek Kuntsevich, *Moi vospominania iz detstva: O svoikh odnosel'chaniakh evreiakh iz mestechka Germanovichi Vitebskoi oblasti za period 1931–1943gg.* (Gdansk: n.p., 1996), 24



Autobiografia nr 1 (14) 2020 s. 145–167
ISSN 2353-8694, e-ISSN 2717-4361
DOI: 10.18276/au.2020.1.14-08

BIOGRAFIE

IZABELA WAGNER*

Collegium Civitas, Warszawa / Institute Convergence Migration, Paryż

Zdjęcie z konkursu piękności i inne dokumenty osobiste. O pracy badawczej i poszukiwaniu znaczeń „czarnych dziur” – na przykładzie rekonstrukcji biografii Zygmunta Baumana

Streszczenie

Artykuł skupia się na wydobywaniu z cienia pewnych wydarzeń, które z przyczyn strategicznych lub przypadkowych nie pozostawiły śladów w archiwach, świadectwach i różnych dokumentach osób będących obiektem badań (najczęściej w przypadku rekonstrukcji ich biografii). Niniejszy tekst odnosi się do sytuacji, w której problemem nie tyle jest brak danych, ile ich nadmiar, a także liczne legendy, jakie narosły wokół głównej postaci rekonstrukcji historii życia – Zygmunta Baumana. Artykuł wskazuje na wagę kontekstu i znaczeń towarzyszących odtworzonej biografii, co umożliwia lepsze zrozumienie głównej postaci.

Słowa kluczowe

rekonstrukcja biografii, kontekst historii życia, Zygmunt Bauman

* Kontakt z autorką: izabela.wagner@gmail.com; ORCID: 0000-0002-6521.

Miesiąc po wydaniu *Bauman: a Biography* dostałam facebookową wiadomość z pytaniem, czy wiem o „tym fakcie” z życia głównej postaci mojej ostatniej książki. Do pytania załączone było zdjęcie. Czteroletni Zygmunt Bauman z filuternym uśmiechem grzecznego dziecka pozuje u fotografa¹. Nie byłoby w tym nic niezwykłego, gdyby nie fakt, iż zdjęcie ukazało się 2 kwietnia 1930 roku na łamach „Naszego Przeglądu” – najpopularniejszej polskojęzycznej gazety żydowskiej w II Rzeczypospolitej. Zdjęcie było opatrzone informacją: „Zyguś Bauman, 4 lata Poznań, Nr 60. (Grupa II)”². Wokół uśmiechnięte portrety dziewczynek i chłopców w wieku od półtora do siedmiu–ośmiu lat. Wszystko to w ramach „Wielkiego konkursu piękności dzieci” organizowanego przez „Nasz Przegląd”³. Pomimo siedmioletniej pracy nad biografią Baumana nie wiedziałam o tym zdjęciu. Najbliższa rodzina znanego polsko-brytyjskiego socjologa także nie miała pojęcia o tym, że ich ojciec startował w konkursie piękności! „Nigdy się tym nie pochwalił!” (napisała mi jedna z córek). W takich sytuacjach nasuwa się pytanie – dlaczego nikt o tym nie wiedział? Z jakich powodów to zdarzenie nie zostało utrwalone w osobistych zapiskach Baumana? Czy sam o tym wiedział?⁴ A jeżeli tak,

¹ Zdjęcie zostało opublikowane dwukrotnie (zob. ilustracje 1 i 2).

² Najserdeczniejsze podziękowania składam Adamowi Kopciowskiemu, który to zdjęcie znalazł w archiwach, a następnie podzielił się odkryciem ze swą facebookową społecznością, a także za to, że pomógł mi w zdobyciu informacji o tym konkursie. Dziękuję Natalii Aleksium, która wiedząc o mojej pracy nad biografią Baumana, natychmiast wysłała mi wiadomość przez Facebooka. To zdarzenie pokazuje bezcenny dla pracy naukowej mechanizm dzielenia się danymi. Jest to rodzaj kolektywnej pracy, bez której samotny badacz miałby dostęp jedynie do bardzo ograniczonego materiału. Recenzentom i edytorce serdecznie dziękuję za cenne uwagi i korekty.

³ Konkurs był pierwszym tego rodzaju przedsięwzięciem w gazecie. „Nasz Przegląd” opublikował informację o konkursie 23.03.1930 r.: „Ogłaszamy wielki konkurs piękności dzieci. Od dawna domagał się tego od nas gwarny światek czytelników i czytelniczek «Małego Przeglądu». Kto czytuje «Mały Przegląd», ten w ubiegły piątek mógł się przekonać, jak bardzo naszemu młodemu pokoleniu podoba się pomysł takiego konkursu. Stamtąd zresztą ta myśl wyszła. (...) Ogłaszamy więc Wielki Turniej Piękności Dzieci Żydowskich. «Zawodnicy» będą podzieleni na trzy grupy według wieku: I-sza grupa – dzieci najmłodsze do lat 3-ech; II-a grupa – dzieci od lat trzech do 6-iu; III-a grupa – dzieci od lat sześciu do 10-u. Z każdej grupy czytelniczki i czytelniczki «Naszego Przeglądu» wybiorą pewną ilość najpiękniejszych. Wybrańcy otrzymują od naszego wydawnictwa cenne nagrody. (...) Od dzisiaj już można zgłaszać kandydatury. Wystarczy w tym celu nadesłać do redakcji «Naszego Przeglądu» fotografię dziecka. Na odwrotnej stronie fotografii należy podać imię i nazwisko dziecka, wiek i dokładny adres. Fotografie powinny być czarne na białym tle. (...)” („Wielki konkurs piękności dzieci”, *Nasz Przegląd*, 23.03.1930, dostęp 26.08.202, <https://polona.pl/item/nasz-przeglad-organizacja-r-7-i-e-8-23-marca-1930-nr-82,OTQ2NTY5MQ/11/#info:metadata>). Konkurs był plebiscytem – czytelniczki otrzymali kupon głosujący. Ogłoszenie pierwszych wyników odbyło się 1 czerwca (wygrało 6 zdjęć), ale z powodu wielkiej popularności konkursu zrobiono dogrywkę. Wyniki tej dodatkowej części ogłoszono 15 lipca, nagradzając więcej dzieci (po 25 z każdej grupy wiekowej). Rozstrzygnięto tę drugą turę, nagradzając większą grupę dzieci. W grupie drugiej nagrodzono prawie trzydzieścioro kandydatów – Zyguś Bauman nie otrzymał żadnego wyróżnienia.

⁴ Serdecznie dziękuję recenzentce/recenzentowi za zwrócenie uwagi na to, że Bauman mógł nie wiedzieć o swoim udziale w tym konkursie. Nie założyłam wcześniej takiej ewentualności z wyjaśnionych w artykule powodów.

to dlaczego nie podzielił się tą anegdotą z córkami? Jeżeli zaś milczenie było celowe, to z jakich powodów to wydarzenie miało pozostać w cieniu?



Il. 1. Zygmunt Bauman (z prawej), *Nasz Przegląd*, 2.04.1930, 8



Il. 2. Zygmunt Bauman (w prawym górnym rogu), *Nasz Przegląd*, 2.04.1930

Niniejszy artykuł jest poświęcony analizie specyficznej kategorii danych – brakującym treściom, które pozostawiają w cieniu pewne zdarzenia. Postaram się przybliżyć kwestię nieuchwytnych przekazów i obszarów milczenia, a także wskazać, jakie przesłanie można odczytać z „czarnych dziur”. Metafora czarnych dziur jest tutaj zapożyczona z fizycznej definicji tego zjawiska, które charakteryzuje się przestrzenią niedopuszczającą światła, nie jest ona jednak pusta. Jest zapełniona, lecz z powodu braku światła (które czerń pochłania)

nie można poznać natury zawartych w czarnej dziurze substancji⁵. W tym tekście wskażę ponadto na ograniczenia występujące w interpretacjach tychże wymazanych przestrzeni⁶.

Równoległe wprowadzę czytelnika w kwestię tożsamości Baumana, którą dogłębnie analizuję w książce poświęconej jego życiu⁷. Ponieważ jestem interakcjonistką, postrzegam tożsamość w relacji z otoczeniem i sytuacją⁸. W przypadku tożsamości związanych z przynależnością etniczną czy państwową można mieć do czynienia z kilkoma tożsamościami występującymi równoległe, tak jak u Baumana i jego binarnej żydowsko-polskiej bądź polsko-żydowskiej tożsamości. W podejściu interakcjonistycznym można rozważać dominację czy też lepszą widoczność raz jednej, raz drugiej tożsamości składowej – dynamika ta zależy od kontekstu, a więc ram narzuconych przez sytuację. Tak więc nie traktuję tożsamości jako wartości stałej i rozłącznej w sensie tożsamość żydowska – tożsamość polska, którą można postrzegać w relacji proporcjonalnej opisanej wskaźnikami liczbowymi. Uważam, że tożsamości (zarówno binarne, jak i niebinarne) nie są stałym, lecz dynamicznym fenomenem, który ulega nieustannej interakcji z otoczeniem. W niżej przedstawionym wycinku analizy wskazuję, jak Bauman postrzega dynamikę swej binarnej tożsamości w relacji z otoczeniem. Jest to nierozłączny twór, na którego nierozłączność jego otoczenie nie daje przyzwolenia (moją analizę opieram na poczuciu Baumana przekazanym w nieopublikowanym eseju

⁵ Jest to metafora adekwatniejsza od białych plam, które po prostu są przestrzenią pustą. W czarnej dziurze mamy do czynienia z czymś, co ma zawartość, ale nie można jej odczytać z powodu braku światła – zaciemnienia.

⁶ Literatura dotycząca ograniczeń w wykorzystywaniu dokumentów osobistych w rekonstrukcji historii życia jest bogata. Ponieważ na polskim gruncie piśmiennictwo to jest powszechnie znane, wspomnę tutaj o mniej znanej, aczkolwiek fascynującej debacie, jaka toczyła się we francuskojęzycznej socjologii, głównie w latach 1970–1990: Daniel Bertaux, *Histoires de vie ou récits de pratiques? Méthodologie de l'approche biographique en sociologie* (Paris: CORDES, 1976); Jean Peneff, „Le mythe dans l'histoire de vie”, *Sociétés* 18 (1988): 8–14; tenże, *La méthode biographique. De l'École de Chicago à l'histoire orale* (Paris: Armand Colin, 1990); Gérard Mauger, „L'approche biographique en sociologie: une démarche 'contestateur'”, *Les Cahiers de l'IHTP* 11 (1989): 85–99; Michael Pollak, Nathalie Heinich, „Le témoignage”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 62–63 (1986): 3–29; Pierre Bourdieu, „L'illusion biographique”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 62–63 (1986): 69–72. Wszystkie cytowane powyżej prace miały na celu zmianę funkcji, jaką odgrywały osobiste materiały biograficzne, a więc przejście z roli ilustracyjnej do roli materiału źródłowego będącego wiarygodnym dokumentem i podstawą dla analizy. Książka włoskiego socjologa Franca Ferrarottiego (*Histoire et Histoires de vie. La méthode biographique dans les sciences sociales*, Paris: Méridiens Klincksieck, 1990) podsumowuje debaty i jest nowym otwarciem metodologicznym w pracach wykorzystujących „historie życia”. Ferrarotti utrzymuje, że można budować historię społeczną na podstawie zebranych historii życia członków danego społeczeństwa. Prowadząc dalej to podejście, uważam, że na podstawie historii życia można skonstruować historię danego społeczeństwa (wielu społeczeństw), koncentrując się na interakcji teże jednostki z otoczeniem. Tego typu analiza biografii umożliwiła prześledzenie dynamiki relacji, szczególnie na poziomie norm społecznych, co uwidacznia się w przypadkach dyskryminacji, odrzucania, a także banicji.

⁷ Izabela Wagner, *Bauman. A Biography* (Cambridge: Polity, 2020).

⁸ Zob. Anselm L. Strauss, *Mirrors and Masks: The Search for Identity* (Glencoe: Free Press, 1959).

biograficznym). Stąd też Bauman dostosowuje się do narzucanych mu warunków, ukrywając pewne elementy swej „żydowskości” i eksponując elementy „polskości”, zachowując jednak nieprzekraczalną granicę, którą stanowi zmiana jego nazwiska⁹.

Pracę nad historiami życia można porównać do układania puzzli¹⁰. W rekonstrukcji obrazu – odtworzeniu doświadczeń poszczególnych osób – najczęstszą bolączką badaczy jest brak wielu elementów układanki; bywa on tak dotkliwy, że odczytanie całości kompozycji jest niemożliwe. Trudność jest tym większa, gdy pytanie badawcze wkracza w obszar intymności – rozmyślań czy też odczuć osób, których historia podlega rekonstrukcji. Wydawać by się mogło, że zachodzi tu swoista zależność pomiędzy liczbą puzzli a łatwością odtworzenia historii życia. Niemniej jednak zdarzają się sytuacje, w których znaczna liczba dokumentów różnych kategorii (od instytucjonalnych po osobiste) sprawia, iż praca rekonstrukcyjna wcale nie jest łatwiejsza. Przede wszystkim przy wielkiej ilości dokumentów ich opracowanie wymaga czasu; źródła należy przecież dokładnie poznać, skategoryzować i porównać ze sobą, co sprawia, że wyłania się pewna dynamika obrazu – można zauważyć zmiany w sposobie przedstawienia tych samych wydarzeń czy faktów. Na przykład wydawałoby się banalna sprawa zmian, jakie można odnotować w kategorii „zawód rodziców” – w różnych wersjach życiorysów pisanych w latach stalinowskich, kiedy to z buchaltera czy właściciela sklepu bławatnego robiło się pracownika umysłowego bądź księgowego; tego rodzaju zabiegi miały na celu „zmiękczenie” informacji o wykonywaniu zawodów wskazujących na „burżuazyjne pochodzenie”¹¹. Niektórym szczegółom brak spójności, wtedy najczęściej wybiera się wersję „kompatybilną” z dotychczasową rekonstrukcją, dając priorytet informacji, którą uznamy za najbardziej prawdopodobną. Staramy się układać dane w „logicznym” ciągu, zapominając, że życie ludzkie nie jest grą strategiczną i że sprzeczności, niespójności, przypadkowe zdarzenia i dynamika wypadków są inherentnymi komponentami każdej historii życia¹².

⁹ O propozycji zmiany nazwiska zob. Wagner, *Bauman* (rozdz. 5). Jeżeli chodzi o żydowski odpowiednik oficjalnego imienia, to w żadnych dokumentach, prywatnych i urzędowych, nie znalazłam innego imienia niż Zygmunt. Nie wykluczam jednak tego, że nazywano go Zeligiem (rodzice, a może dziadkowie) – nie miałam dostępu do dokumentów sporządzanych w Gminie poznańskiej. Na temat imion Baumana zob. polską wersję książki – *Postscriptum*.

¹⁰ Dziękuję recenzentowi/recenzentce za zwrócenie mi uwagi na opublikowaną w 1970 r. pracę Jamesa Clifforda *From Puzzles to Portraits* [wydanie polskie: *Od kamyków do mozaiki. Zagadnienia biografii literackiej*, tłum. Anna Mysłowska (Warszawa: Czytelnik, 1978)], która jest ważną pozycją w anglosaskich studiach nad biografiami. Nie znałam tej książki, stąd też moja metafora puzzli najprawdopodobniej różni się od Cliffordowskiej, a w każdym razie nie opierałam się na niej. W ujęciu przedstawionym powyżej mamy do czynienia z kilkoma wersjami obrazów stworzonych przez puzzle – jest to dosyć specyficzny przypadek.

¹¹ Więcej na ten temat w: Wagner, *Bauman*, 12–13.

¹² Zob. Katarzyna Bojarska, red., *Bauman/Bałka* (Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, 2012), 70.

W przypadku bogatego korpusu dokumentów i wielu wersji informacji odpowiadających na podobne pytania zachodzi interesujące zjawisko, które można zilustrować, przywołując znowu przykład puzzli. Wyobraźmy sobie tworzenie obrazu z elementów powstałych z rozsypanych trzech czy czterech prawie identycznych zestawów układanek – tworzą one ten sam obraz, ale w innym odcieniu (różnica każdego elementu jest ledwo zauważalna, lecz całość kompozycji z pewnością będzie w odmiennej kolorystyce, choć użyto identycznej matrycy do wyciśnięcia kształtów puzzli). Trudność związana z układanką polega na tym, że kiedy mamy odtworzyć tylko jeden obrazek, musimy wybrać jakiś odcień. Interesujące jest tutaj wyjaśnienie powodów, dla których powstały te niuanse w odcieniach. Druga trudność polega na tym, że pomimo posiadania potrójnej czy poczwórnej liczby każdego elementu wszystkie zestawy mają brakujące części. Tak więc są takie fragmenty, których nie można znaleźć w żadnej z rozsypanych wersji – jak w wielu puzzlach, także tutaj brak odpowiedniego kawałka uniemożliwia odtworzenie tego, co miało miejsce. Posiadanie dostępu do olbrzymiej ilości materiałów nie zapewnia więc udzielenia wyczerpującej odpowiedzi na wszystkie pytania.

W ramach niniejszego tekstu osiã rozważań jest tożsamość wybranej postaci, czyli indywidualne *case study*. Koncentruję się na tożsamości etnicznej i specyficznym jej przypadku – podwójnej, dualistycznej, mieszanej, złączonej, takiej, jaką była tożsamość wielu Polaków, obywateli polskich, którzy w XX wieku (po 1918 roku) byli postrzegani przez swych nieżydowskich współobywateli jako Żydzi i w międzywojniu byli zaliczani do powszechnie rozpoznawalnej urzędowej kategorii „Żyd”. Znajdujemy w niej osoby, których autoidentyfikacja bardzo się różni. Uchwycenie problemu autoidentyfikacji tożsamościowej jest utrudnione dynamikã tego zjawiska. Nie należy bowiem postrzegać kwestii tożsamości jako zjawiska statycznego. W życiu danego człowieka, w zależności od sytuacji i doświadczeń, poczucie tożsamości może ulegać zmianie. Nie zawsze dynamika ta jest obszarem refleksji osoby, której ona dotyczy (autorefleksji), a jeżeli już jest, to może stanowić obszar rozmyślań, które najczęściej są poza zasięgiem badacza; w wyjątkowych sytuacjach można mieć dostęp do pamiętników i tekstów autorefleksyjnych, które umożliwiają taką rekonstrukcję. W moim artykule skupię się na przypadku Zygmunta Baumana i podejmę kilka metodologicznych kwestii, jakie pojawiły się w pracy nad jego biografiã. Zastanowię się także nad relacją pomiędzy zgłębianiem subiektywnych odczuć (tożsamość) i kontekstem ich powstawania (rama społeczna).

Krótką historia badania – źródła rekonstrukcji biografii

Pracę nad biografiã Zygmunta Baumana rozpoczęłam w 2013 roku. Początkowy projekt obejmował rozdział w książce poświęconej karierom wybranych socjologów. Kariera naukowa jednego z największych teoretyków postmodernizmu pod wieloma względami

była wyjątkowa – z perspektywy socjologii karier realizowanych w świecie akademickim jego ścieżka zawodowa jest ciekawym i unikatowym przypadkiem. Wybór jego postaci jako jednego z bohaterów wspomnianej książki nie wymaga tutaj wyjaśnień. Pierwszy wywiad, skoncentrowany jedynie na zawodowym życiu Baumana, zrealizowałam 1 listopada 2013 roku w Leeds, w jego domu. Następnie przeprowadziłam kwerendę w IPN-ie i dopiero po zapoznaniu się ze znalezionymi tam dokumentami, po wielu miesiącach wahań i oszacowaniu korpusu źródeł, zdecydowałam się na napisanie jego biografii. Głównym powodem tej decyzji był olbrzymi kontrast pomiędzy wizerunkiem publicznym (nie tylko tym, który oferowała prawnicowa prasa, lecz także opowieści krążące na temat Baumana w środowisku akademickim) a obrazem, jaki wyłaniał się z zebranych dokumentów.

Kolejnym etapem pracy nad biografią była kwerenda w dostępnych archiwach¹⁵. Jednocześnie realizowałam wywiady z osobami, które miały bliski kontakt z Baumanem w różnych okresach jego życia¹⁴, w tym także z jego najbliższą rodziną. W 2015 roku, dokładnie dwa lata po pierwszym wywiadzie, przeprowadziłam z Zygmuntem Baumanem drugi wywiad, tym razem biograficzny, obejmujący dzieciństwo i lata wojenne. W rekonstrukcji jego historii życia korzystałam także z opublikowanych już wywiadów przeprowadzonych przez dziennikarzy, głównie polskich (czerpałam też informacje z wywiadów opublikowanych w prasie brytyjskiej i izraelskiej). Bauman był bardzo popularną postacią i liczne rozmowy z dziennikarzami często zawierały wątki biograficzne – mistrzem w docieraniu do tajemnic z jego wczesnych lat życia był Tomasz Kwaśniewski (wtedy dziennikarz „Gazety Wyborczej”). Ponadto uzupełniałam swój korpus danych informacjami zawartymi w książkach konwersacyjnych (pierwsza tego rodzaju książka opublikowana w 1997 roku przez Zygmunta Baumana, Romana Kubickiego, Annę Zeidler-Janiszewską pod tytułem *Humanista w ponowoczesnym świecie* zawierała wiele wątków z życia Baumana). Wśród ogólnie dostępnych publikacji tą, która w największym stopniu przekazała detale z życia rodzinnego Baumana, była autobiograficzna książka jego żony Janiny, nosząca tytuł *Nigdzie na ziemi* (2011).

¹⁵ Były to archiwa miejsc pracy, w których Bauman był zatrudniony (Uniwersytet Warszawski, Polska Akademia Nauk) i Archiwum Akt Nowych (tutaj znajdują się np. wszystkie świadectwa i certyfikaty, a także dokumentacja złożona po obronie kolejnych stopni naukowych, w tym też ta, która miała prowadzić do profesury nadzwyczajnej). Ważnym dopełnieniem poszukiwań było archiwum PZPR (aczkolwiek wiele tamtych dokumentów jest złożonych równoległe w teczках IPN-owskich). Archiwum Miasta Poznania było ostatnim miejscem kwerendy w polskich instytucjach – interesujące tutaj były dokumenty szkolne pochodzące z Gimnazjum Bergera. Przed 2018 r. nie było dostępu do dokumentów osobistych Janiny i Zygmunta Baumanów, które po śmierci Zygmunta w 2017 r. zostały przekazane przez rodzinę do Archiwum Uniwersytetu w Leeds, ostatniego miejsca pracy Baumana.

¹⁴ Więcej w: Wagner, *Bauman* (rozdz. *Introduction* i *Writing biography*).

Kolejnymi tekstami, które *a priori* wcale nie są przykładem dokumentów osobistych, niemniej jednak zostały poddane ostrożnej interpretacji, są dwa opowiadania Baumana opublikowane pod pseudonimem „Julian Żurowicz”. Wydane w 1953 roku przez wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej w popularnej serii „Tygrysy” te dwa krótkie teksty przedstawiają historie żołnierzy, które z całą pewnością zawierają osobiste wątki z życia Baumana. Pierwsze opowiadanie zatytułowane *Na Kołobrzeg!* jest klasycznym tekstem opisującym jedną z najkrwawszych bitew stoczonych w czasie II wojnie światowej w granicach współczesnej Polski. Drugi tekst, *W Krzeczuchach znów spokój. Opowieść o żołnierzach KBW*, opowiada o akcji grupy żołnierzy KBW w latach tużpowojennych. O ile w socjologii teksty fikcyjne nie są traktowane jako bezpośrednie źródła, o tyle w tym typowym dla lat pięćdziesiątych tekście zdecydowałam się na odszukanie wątków biograficznych.

Przełomem w pracy nad biografią była śmierć Zygmunta Baumana 9 stycznia 2017 roku. Od tego momentu zaczęłam intensywnie pracować nad książką, interpretując dokumenty według klucza poszukiwania tożsamości i śledzenia dynamiki jej dwuczłonowej kompozycji – polskiej i żydowskiej – bez ustalania nadrzędnej, lecz raczej przyglądając się przeplataniu obu i ich relacji z kontekstem. Potwierdzenie, iż to był centralny problem rozważań osobistych Baumana, przyszło w grudniu 2017 roku, gdy rodzina przekazała mi tekst, o którego istnieniu nie wiedziałam – nieopublikowany manuskrypt zatytułowany „Polacy, Żydzi i ja. Rozważania nad tym co uczyniło mnie kim jestem”. Konfrontacja wszystkich rodzajów wyżej wymienionych dokumentów stanowiła podstawę do rekonstrukcji biografii Baumana. Zgodnie z początkowo obraną strategią głównym wątkiem osobistym, który nadaje kształt narracji, jest kwestia tożsamości bohatera książki i jego usilne dążenie do przekonania otoczenia o jego „polskości” przy jednoczesnym zachowaniu pewnych elementów „kultury żydowskiej”¹⁵.

Kłęska urodzaju i czarne dziury

Duża liczba zgromadzonych dokumentów nie może być wytłumaczona jedynie długim życiem Baumana. Był on celebrytą i to nie tylko w ostatnich latach swego życia. W 1968 roku jego nazwisko pojawiało się także w nagłówkach prasowych, w radiu i telewizji – był znaną postacią, wówczas wskazywaną jako wróg Polski. Zbiory, jakie służby bezpieczeństwa ówczesnych władz zgromadziły w licznych teczkach zatytułowanych „Zygmunt Bauman”, zawierają wiele dokumentów informujących o jego działaniach, ale też o jego otoczeniu. Co można powiedzieć o tożsamości Baumana na podstawie zgromadzonych dokumentów urzędowych,

¹⁵ Obszerna analiza zawierająca wyjaśnienia kluczowych pojęć jest przedstawiona w biografii Baumana (Wagner, *Bauman*).

wiedząc, że były one pisane w specjalnym celu i pozostawiały niewiele swobody wyrażania własnych odczuć?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, skupię się na pewnych elementach biograficznych, wskazując, w jaki sposób przedstawiał je Bauman i jaki obraz można odczytać na podstawie informacji, które przekazywał urzędowi. W zbiorach IPN znajduje się między innymi ankieta specjalna wypełniona przez Baumana 15 sierpnia 1950 roku (il. 3). Jest to czternastostronicowy (nie licząc instrukcji) dokument opatrzony szczegółowymi pytaniami. W rubryczkach przeznaczonych na odpowiedzi wpisywano wszelkie informacje nie tylko o życiu respondenta (przedwojennym, wojennym i powojennym), lecz także o członkach jego rodziny (w przypadku małżeństw również rodziny małżonka). Był to standardowy dokument Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego. Z odpowiedzi udzielonych w tej ankiecie wynika, że Bauman podawał narodowość (pkt 6) polską, wyznanie (pkt 7) jako bezwyznaniowy i obywatelstwo (pkt 8) polskie. Te dwie pierwsze odpowiedzi mogą być odczytane jako deklaracja polskiej tożsamości (tylko pkt 8, obywatelstwo, był odzwierciedleniem sytuacji prawnej, a pkt. 6 i 7 odnosiły się do subiektywnych odczuć). Nie należy jednak zapominać o konsekwencjach tego typu oświadczeń, w związku z czym trzeba brać pod uwagę strategiczne oświadczenia mające na celu uniknięcie problemów związanych z przynależnością do tak zwanych mniejszości (na przykład opóźnienie progresji zawodowej).

Pytania	Odpowiedzi
1. Nazwisko i imię oraz nazwa rodziców (nazwiska rodziców wpisać w osobnej rubryce)	Bauman Zygmunt & Alicja (długość) (długość)
2. Data urodzenia (dzień, miesiąc i rok)	19.11.1925
3. Miejsce urodzenia (miasto, powiat i województwo)	Warszawa
4. Wykształcenie (pełne, średnie, zawodowe, inne)	pełne
5. Zawód (pełny, zawodowy, inny)	bezwyżnaniowy
6. Obywatelstwo (pełne, częściowe, inne)	pełne
7. Wyznanie	bezwyżnaniowy
8. Członkowie rodziny (imię, nazwisko, data urodzenia, zawód, wyznanie)	10-tka w m. Grodzka ul. Górska 1000 ul. 1925.
9. Wskazanie (pełne, częściowe, inne)	2-tka w m. Górska ul. Górska 1000 ul. 1925.
10. Wskazanie (pełne, częściowe, inne)	Wzrost: 1,70 m, cięciwa: 60 kg

Il. 3. Archiwum IPN, sygn. IPN BU 0193/8207, Ankieta specjalna Zygmunta Baumana, 15.08.1950 r., k. 1

Bauman nie ukrywał informacji, które wskazywały na jego „żydowskie pochodzenie” (byłoby to mało skuteczne, samo jego nazwisko w Polsce jest bowiem odczytywane jednoznacznie jako „żydowskie”). Na pierwszej stronie cytowanego wyżej dokumentu, w rubryczce nr 1 b), w której należy podać „nazwisko i imię wg dokumentów, podać wszystkie nazwiska i imiona, jakie kiedykolwiek używał”, Bauman wpisał po rosyjsku „Зыгмунт Бауман Моисеевич” (Zygmunt Bauman Moisiejewicz), czyli syn Mojżesza. Ponadto w ankiecie widnieje informacja o rodzinie za granicą. Bauman podaje, że siostra Teofila (Towa) od 1938 roku żyje w Palestynie (potem w Izraelu), ale tuż obok pisze, że nie ma z nią żadnego kontaktu (dokument jest własnoręcznie wypełniany przez Baumana). Podobna sytuacja dotyczy innych członków rodziny przebywających za granicą (stryjowie, ciotka). Bauman deklaruje brak kontaktu, ale przyznaje, że rodzice korespondują. Informacja o siostrze widnieje także w innych ankietach specjalnych, czasem jest zawarta w życiorysach (dołączanych do innych dokumentów)¹⁶.

Jeżeli chodzi o rodziców i ich relacje z „żydowskością”, Zygmunt Bauman w wielu dokumentach (w ankietach specjalnych – w rubryce dotyczącej politycznych przynależności rodziców, w życiorysach, ale też w oświadczeniu z 1953 roku o zerwaniu kontaktów z ojcem) podaje, że Maurycy Bauman, jego ojciec, ma „sympatie syjonistyczne”. Jego matka natomiast wspiera PZPR (była też członkinią partii) i co do tego nie ma żadnych wątpliwości. Jest przedstawiona jako zagorzała zwolenniczka nowego systemu. Po wojnie Zofia Baumanowa z domu Cohn (pisownia była różna, także Kon) przekazuje na Dom Partii pieniądze pochodzące ze spadku po rodzinie zamordowanej podczas okupacji (otrzymała dom we Włocławku do spółki z ocalałą siostrą)¹⁷. Z ankiety, jak również z życiorysu można odczytać ważne przesłanie – ojciec jest wyjątkiem w rodzinie Baumanów, gdyż matka i Zygmunt są członkami partii i wspierają nowy system. Trudno sobie wyobrazić, aby zaangażowana w budowę komunizmu w Polsce matka jednocześnie marzyła o alii¹⁸.

Niemniej jednak w swej książce autobiograficznej Janina Bauman opowiada o tym, że tuż przed jej ślubem z Zygmuntem w 1948 roku przyszła teściowa, w rozmowie przeprowadzonej w tajemnicy przed swym synem, zdradziła chęć wyjazdu do Izraela. Zofia Bauman nie była syjonistką, ale kobietą, która ponad swe lewicowe przekonania polityczne przedkładała szczęście rodziny. Tak więc aby zadośćuczynić marzeniom męża, ale także po to, by rodzina

¹⁶ Nie zawsze można ustalić, do jakich dokumentów dany życiorys był dołączony; ponadto służby bezpieczeństwa na podstawie tych życiorysów sporządzały notatki (maszynopisowe), wysupłując najbardziej interesujące dla nich informacje – posiadanie rodziny za granicą było jedną z nich.

¹⁷ Informacja zawarta m.in. w życiorysie z 24.10.1949 r., złożonym w teczce partyjnej (Wagner, *Bauman*, 134–135).

¹⁸ Alija – imigracja Żydów do Izraela (przed 1948 r. do Ziemi Izraela/Erec Israel, Palestyny).

była razem, należało wyjechać do Izraela¹⁹. Z opisywanej przez Janinę wizyty wypływa wniosek, że Bauman nie miał po wojnie planów opuszczenia Polski. Czuł się Polakiem – to wynika także ze wszystkich powojennych sytuacji opisanych w książce jego żony, z dokumentów instytucjonalnych, jak też z wywiadów, jakich udzielał, żyjąc już w Wielkiej Brytanii. Nawet w najtrudniejszym okresie powojennego życia, w 1968 roku, tuż po opuszczeniu Polski przez rodzinę Baumanów, służby wywiadowcze donosiły: „Z. Bauman przebywa dotychczas w Wiedniu, gdzie wygłosił kilka wykładów oraz złożył oświadczenie, którego główny motyw sprowadza się do stwierdzenia: «Czułem się Polakiem, czuję się Polakiem i zawsze będę się czuł Polakiem. Wierzę, że w zmienionych warunkach politycznych w Polsce będę mógł tam powrócić»”²⁰.

Tak więc na podstawie wyżej przytoczonych dokumentów, które odzwierciedlają resztę dostępnych źródeł, można stwierdzić, iż Bauman należał do tej grupy osób, dla których nadrzędną była tożsamość polska. W powyższych dokumentach nie ma śladów „żydowskiej przeszłości” typowej dla młodzieży, czyli na przykład przynależności do organizacji żydowskich, jak Haszomer ha-Cair, czy też informacji o przejściu żydowskiego rytuału religijnego dla nastoletnich chłopców – bar micwy. To, że w dokumentach urzędowych nie ma śladu o tych wydarzeniach, jest zrozumiałe (organizacje syjonistyczne nie były mile widziane przez władzę także przed 1968 rokiem). Ale to, że nie pojawiają się one (a jeżeli tak, to niezmiernie rzadko) w wywiadach przeprowadzonych po 1989 roku, w książkach konwersacyjnych, a nawet w autobiografii Janiny (wydanej w Polsce po 1989 roku), sugeruje, że Bauman chciał, aby postrzegano go jako osobę, której tożsamość jest skomponowana w większości lub nawet w całości z polskiej tożsamości. Jedynie wyjątkowy i nieopublikowany dotychczas dokument, zaadresowany do rodziny, przedstawia inny obraz tożsamości Baumana.

„Polacy, Żydzi i ja”. Nieopublikowany manuskrypt Zygmunta Baumana

„Pamięć nie jest od pamiętania, lecz od wspominania, a to nie to samo”.

Wiesław Myśliwski, *Ostatnie rozdanie*

W 1986–1987 roku Zygmunt Bauman napisał pierwszą część (53 stron maszynopisu) tekstu, który zatytułował „Polacy, Żydzi i ja. Rozważania nad tym co uczyniło mnie kim jestem”,

¹⁹ Janina Bauman, *Nigdzie na ziemi. Powroty. Opowiadania* (Łódź: Wydawnictwo Oficyna, 2011), 40–41.

²⁰ AIPN BU, sygn. 1093/8207, Nota inspektora Wydziału IV Departamentu III MSW por. Wacława M. Króla, 18.07.1968 r.

a który opatrzył dedykacją: „Pamięć o moim Ojcu – powierzona pamięci moich Dzieci”. Nie chciał go opublikować (przynajmniej za swego życia) i dotychczas nie został on przekazany do publikacji²¹. Mamy do czynienia z typowym wspomnieniem o rodzinach matki i ojca autora, jego latach dziecięcych i szkolnych, o tułaczce wojennej. Jest wiele o dorastaniu, o zaangażowaniu politycznym. Sporo faktów, dokładnych opisów niektórych zdarzeń, ale najwięcej miejsca poświęca Bauman refleksji nad tożsamością. Tutaj, już bez autocenzury i ograniczeń instytucjonalnych, politycznych i bez obawy o konsekwencje wywodów, mamy do czynienia z idealnym przykładem dualnej tożsamości i przeplataniem w harmonijny sposób „polskości” z „żydowskością”. Bauman w mistrzowski sposób – był przecież człowiekiem słowa i przeprowadzanie złożonych analiz było jego specjalnością – opowiada o swej postawie, w której nie ma miejsca na wybór jednej z dwóch nierozłącznych kategorii. Wskazuje też na trudności, z jakimi się spotykał nieomal nieustannie, gdy tę binarną tożsamość przedstawiał otoczeniu.

Już we wstępie nazywa siebie samego polskim Żydem i deklaruje, że w jego pamięci nie ma szpar. Tłumaczy, że impulsem do napisania tego tekstu był wiek, ale następnie deklarację tę podaje w wątpliwość, zastępując ją inną – „nie obchodzi mnie to”. Chodzi tutaj o brak zainteresowania tym, jakie motywy kierowały nim, kiedy pisał wspomnienia. W kilku miejscach, znając podejście nauk społecznych do tego typu dokumentów, Bauman zastrzega, że jest to rekonstrukcja tego, co zapamiętał w przeszłości. Opowiadanie o rodzinnych korzeniach jest prowadzone według klucza żydowskość/asymilacja. Zestawienie rodziny ojca, którego rodzeństwo wyemigrowało, a ojciec/dziadek Baumana nie znał języka polskiego, z rodziną matki (bogatyh i zasymilowanych mieszczan wrocławskich, dla których pozostałościami żydowskiej kultury były jedynie tradycje zawierania małżeństw i wybrane rytuały religijne), pozwala na zrozumienie domu na Jeżycach, poznańskiej dzielnicy nieżydowskiej inteligencji. Decyzje matki są w maszynopisie prezentowane jako strategia wybierania polskości i wyraz pewnego rodzaju „postępu”. Ojciec jest postacią wycofaną i przegraną, brak mu talentów handlowych, woli czytać książki. Gdy żegna swego opuszczającego rodzinne gniazdo syna, kiedy Zygmunt wyjeżdża na studia do miasta Gorki (dzisiejszy Niżny Nowogród), nakazuje mu pamiętać o tym, do jakiej grupy (używa terminu „naród”) przynależy. Każę pamiętać, że jest Żydem, co wzbudza bunt u młodego Zygmunta. Słowami dojrzałego intelektualisty, kilkadziesiąt lat po młodzieńczych rozważaniach nad „przynależnością”, Bauman rekonstruuje swój ówczesny tok myślenia, podtrzymując niezgodę na wybranie jednej tożsamości. Sprzeciwia się podziałom i „czystym” kategoriom – chce świata bez zróżnicowania na „Oni” i „My”. Syjonizm ojca jest kulą u nogi Zygmunta przez wiele lat powojennego życia. Jest to skaza,

²¹ Otrzymałam od rodziny pozwolenie na cytowanie obszernych fragmentów, które są przytoczone w: Wagner, *Bauman*. Publikacja tego tekstu jest rozważana przez rodzinę.

z której ciągle musi się rozliczać (pisać o niej w życiorysach, „ustosunkowywać się” w dodatkach do życiorysu czy wreszcie tłumaczyć partii, że zerwał z ojcem stosunki z tego powodu)²².

Postać matki, silnej i zaradnej kobiety, która zarządza rodziną i w czasie wojny jest jej głównym żywicielem (z uwagi na swą pracę kucharki w wojsku radzieckim, a następnie w dużych stołówkach robotniczych), osoby głęboko zasymilowanej, jawi się na stronach maszynopisu jako uosobienie polskości. Młodość spędziła we Włocławku, gdzie jej rodzina należała do kręgu tak zwanej postępowej inteligencji żydowskiej, wychowującej dzieci w polskojęzycznych i polskich szkołach. Nawet wyglądem miała przypominać polską chłopkę – mowa tu o sytuacji w czasie ucieczki podczas okupacji, gdy Zofia Baumanowa opatulila się w chustę i wmixała w inne wiejskie kobiety, nie wyróżniała się niczym²³. Matka Baumana była rozmiłowana w literaturze polskiej i robiła wszystko, co mogła, aby wychować swego jedyne go syna jako Polaka. Z manuskryptu ponad sześćdziesięcioletniego socjologa²⁴ wyłania się obraz Zygmunta Baumana, który jest wcieleniem obu rodziców i ma żydowską (pozbawioną syjonistycznego komponentu) tożsamość ojca i zasymilowaną, lewicową, polską tożsamość matki. Oto w jaki sposób Bauman tłumaczy zawłość swej binarnej tożsamości:

A przecież nie mogę uniknąć historii. Historia przez długie wieki wymagała i nadal wymaga, aby stan „bycia Polakiem” był sprawą decyzji i wyboru i działania. Aby był czymś, o co trzeba walczyć, czego trzeba bronić, świadomie kultywować, czujnie strzec. (...) W pojęciu *polskość* krył się nieustannie cień niepewności, tymczasowości – jakaś wątpliwa prowizoryczność, o jakiej inne, czujące się pewniej narody nie mają pojęcia.

W tych warunkach można się było spodziewać, że osaczony, wiecznie zagrożony naród będzie obsesyjnie poddawał wielokrotnym próbom lojalność swych szeregów, że zżerać go będzie paranoiczny strach przed zatopieniem, rozpuszczeniem, rozwodnieniem i rozbrojeniem; że będzie podejrzliwie patrzył na przybyszów nieposiadających stuprocentowych listów uwierzytelniających, że będzie czuł się otoczony przez wrogów i bardziej niż kogokolwiek innego, bał się „wewnętrznego wroga”. (...) Od wieków nikt nie określał się jak Polak po to, by mieć łatwiejsze życie. Tych, którzy określali się jako Polacy, trudno

²² Wagner, *Bauman*, 176.

²³ Tamże 45.

²⁴ Oryginał manuskryptu powstał w języku angielskim. Bauman tłumaczy, że z jednej strony pociąga to za sobą trudność w zrozumieniu i odczuciu zawłości sytuacji i przedstawianych analiz – „taki czytelnik [niepolskojęzyczny] nie może zrozumieć (a jeśli zrozumie, to nie może czuć), jak bardzo skomplikowane jest «bycie Polakiem»”. Ale z drugiej strony pisanie po angielsku pomaga mu w wypracowaniu dystansu, co wpływa na jasność narracji [Zygmunt Bauman, „Polacy, Żydzi i ja. Rozważania nad tym co uczyniło mnie kim jestem” (1986–1987, mps), 20].

było oskarżać o chęć zapewnienia sobie wygody i bezpieczeństwa. W większości zasługiwali oni na bezwarunkowe uznanie moralne i przyjęcie z otwartymi ramionami. Że te same okoliczności przyniosą wręcz odwrotne konsekwencje, sprzeczne ze sobą nawzajem i w rezultacie powodujące konflikt, wydaje się nielogiczne. (...)

Po długim okresie niewolnictwa i nacisków na wykorzenienie polskości siły, które doszły do głosu w nowym niepodległym państwie, pospieszyły uczynić je „państwem Polaków” raczej niż „państwem polskim”; narzędziem podporządkowania wszelkich nie w pełni polskich grup, różniących się pod względem etnicznym, religijnym czy kulturowym od rdzennych Polaków; a przede wszystkim narzędziem utrwalania odrębności tych grup i odmawiania im tego samego prawa do samookreślenia, na którym zasadało się ostatecznie istnienie polityczne odrodzonej Polski. (...) Nie mogę uniknąć zadawania sobie pytania i próby odpowiedzi na nie: czy jestem Polakiem? A jeśli tak, co to znaczy?

Tak, jestem Polakiem. Polskość jest moich duchowym domem. Język polski jest moim światem. To jest moja decyzja. Wam się to nie podoba? Wybaczcie, ale to jest wasza decyzja. Jestem polskim Żydem. Nigdy nie wyrzeknę się swojego żydostwa, przynależności do tradycji, która dała światu poczucie moralne, sumienie, dążenie do doskonałości, tysiącletnie marzenia. Nie wiem dlaczego pogodzenie mojego żydostwa z moją polskością miałoby stanowić trudność. To jest moja sprawa. Sądźcie, że są nie do pogodzenia? Wybaczcie, ale to wasza sprawa²⁵.

Te słowa, napisane w późnych latach osiemdziesiątych, w innym świetle stawiają kwestię tożsamości Baumana, gdyż poczucie bycia Żydem i Polakiem wydaje się nierozłączną stałą towarzyszącą mu od młodych lat. Pomimo skrętej kwerendy dostępne dokumenty nie umożliwiały dotarcia do tego, co znajdujemy w manuskrypcie. To po jego odkryciu można było „zobaczyć czarne dziury”, czyli brak bardzo ważnych, ukrytych informacji biograficznych, takich jak uroczystość bar micwy w Poznaniu czy przynależność do poznańskiej sekcji syjonistycznej organizacji młodzieżowej Haszomer ha-Cair. To z tego niepublikowanego maszynopisu dowiedzieć się także można o odrzuceniu propozycji zmiany nazwiska na „bardziej polskie”, jaką Bauman otrzymał w Sumach w 1944 roku, gdy przechodził szkolenie oficera politycznego²⁶. Widoczną nierozłączność dwóch tożsamości i jej ciągłość silnie porządkującą narrację biograficzną nadkrusza nieśmiało ostateczne odkrycie – zdjęcie dziecięce wysłane na konkurs piękności.

²⁵ Bauman, cyt. za: Wagner, *Bauman*, 64, 401–402.

²⁶ Tamże, 87–88.

Czy Bauman wiedział o tym, że jego matka wysłała to zdjęcie? Zakładam, że to matka zapakowała podpisane zdjęcie do koperty i wysłała je do „Naszego Przeglądu”, jej stosunki z rodziną we Włocławku nie były bowiem najlepsze. Nie mogła go wysłać żadna opiekunka, ponieważ Zygmunt nie chodził do przedszkola czy ochronki – pozostawał pod opieką matki w domu. Zakładam, że to Zofia wysłała fotografię, dlatego że jej mąż w tym okresie miał poważne problemy finansowe, które skończyły się bankructwem i nieudaną próbą samobójstwa. Maurycy Bauman był opisywany przez Zygmunta jako wycofany, cichy człowiek. Jest mało prawdopodobne, że to ojciec wysłał zdjęcie. „Nasz Przegląd” był ważnym elementem życia Baumanów. Mieli oni wykupiony abonament tej gazety, co wnioskuje z listu Baumana do Keitha Testera, w którym pisze o swej pierwszej publikacji, która ukazała się, gdy miał jedenaście lat²⁷. Bauman wspominał, że czytał wszystkie teksty przeznaczone dla młodzieży i publikowane w dodatku „Naszego Przeglądu”, stąd też jego inicjatywa wysłania swoich prób pisarskich do tego właśnie pisma. W przeciwieństwie do konkursu piękności ta inicjatywa okazała się pomyślna. Czy Zygmunt mógł nie wiedzieć o tym, że jego zdjęcie było posłane na konkurs?

Najprawdopodobniej wycinek z jego podobizną w gazecie (ukazał się dwa razy; il. 1 i 2) był skrzętnie zachowany w domowym „archiwum”. Skoro rodzina przechowywała wycinki z gazet informujące o nieudanym samobójstwie ojca, to zapewne zadbała o zarchiwizowanie weselszych informacji, jak te o udziale w konkursie. Możliwe, że z powodu porażki (Bauman nie był laureatem konkursu) w dzieciństwie Zygmunt nie wiedział o tym epizodzie. Niemniej jednak wydaje mi się, że matka mogła go o nim poinformować później, może gdy był nastolatkiem, a nawet już dorosłym mężczyzną. Można wyobrazić sobie scenę, w której dziadkowie, Zofia i Maurycy Baumanowie, zachwycają się wnukami – jakie piękne i podobne do ojca – i wspominają historię konkursu piękności. Zakładam więc, że Bauman mógł wiedzieć o tej inicjatywie i podobnie jak inne informacje wskazujące na jego przynależność do żydowskiej społeczności, skrzętnie ją zataił. Dlaczego?

Być może uważał, że postępowanie matki było lekkoduszne czy nawet próżne, nie wygląd zewnętrzny bowiem powinien być nagradzany, ale rezultaty pracy. A może zależało mu na tym, aby jego matka była przedstawiona w innym świetle, niż sam ją odmalował w nieopublikowanym manuskrypcie? Z tekstu Baumana pisanego w latach osiemdziesiątych wyłania się obraz matki jako kobiety głęboko zasymilowanej: czytanej, śledzącej najnowsze wydarzenia kulturalne, mówiącej na co dzień po polsku i mającej polską tożsamość. Wysłanie zdjęcia dziecka do żydowskiej gazety na konkurs piękności burzy ten wizerunek.

²⁷ Tamże, 334.

„Nasz Przegląd” był najpopularniejszą gazetą społeczności żydowskiej, wydawaną w języku polskim, co oznacza duży stopień asymilacji; niemniej jednak wskazywało na pewne poczucie żydowskiej odrębności. W końcu nie była to polska gazeta nieżydowska. Wysłanie zdjęcia syna na konkurs, w którym startowały tylko dzieci ze społeczności żydowskiej, jest swego rodzaju potwierdzeniem przynależności do niej. Uczestnicząc w tym konkursie, Zofia postąpiła tak, jak jej szkolne koleżanki z Włocławka. Historycy tego miasta zauważyli, że właśnie włocławianki stanowiły największą grupę posyłającą podobizny swych dzieci do gazety²⁸. Śledząc losy „Wielkiego konkursu piękności”, odnosi się wrażenie, że Włocławek jest jednym z największych miast Polski lub największym ośrodkiem polskojęzycznej społeczności żydowskiej czy też miastem, w którym dorastały najpiękniejsze dzieci. A z pewnością może się wydawać miejscem zamieszkania najszcześliwszych matek, przekonanych o urodzie swych dzieci. Tak czy inaczej, Zofia Bauman była „włocławianką” odpowiadającą stereotypowi matki żydowskiej zapatrzonej w swego jedyne go syna, co w swym autobiograficznym tekście potwierdza Bauman.

Niedomknięta klamra

Zarówno historia zdjęcia, jak i opisany powyżej proces badawczy pokazują, że złożone biografie mogą być zrekonstruowane tylko do pewnego stopnia. Do szczególnie skomplikowanych wyzwań należy badanie życiorysu osób, które same władają mistrzowsko słowem i skrzętnie budują swój wizerunek, aby w sposób spójny współgrał z pewną wizją życia przedstawianego jako logiczny i uporządkowany ciąg doświadczeń, w którym nie ma miejsca na sprzeczności czy wykluczające się sytuacje i postawy²⁹. Należy przyznać, że Bauman otwarcie przeczył temu, że życie może być badane jako „realizacja planu” czy wcielanie opracowanej przez daną osobę strategii. Podkreślał (w wywiadzie ze mną, ale także w swych nieopublikowanych rozważaniach) rolę przypadków w życiu człowieka. Niemniej jednak tak jak większość osób w niektórych sytuacjach (oficjalne zeznania biograficzne, życiorysy i ankiety) stosował zasadę prezentacji wydarzeń w sposób wskazujący na pewną logikę i według wybranego przez siebie klucza, zamazując jednocześnie zdarzenia tworzące dysonans z pożądaną wizją. Rolą badacza jest wyszukanie tych miejsc napięcia i ich interpretacja.

To właśnie w takich pełnych napięcia obszarach doświadczeń biograficznych znajdujemy esencję życia, która u Baumana wynikała z niemożliwości akceptacji przez pewne otoczenie w Polsce jego polskości. Dlatego jego życie można postrzegać przez pryzmat podwójnej

²⁸ Lucas, *Wielki konkurs piękności dzieci – 1930 r.*, *Opowieści znad Wisły*, dostęp 25.08.2020, <https://znad-wisly.blogspot.com/2015/>.

²⁹ Więcej o tym zjawisku zob. Bourdieu, *L'illusion*, 69–72.

tożsamości – kiedy, w jakich momentach jej utrzymanie było niemożliwe, a kiedy mógł trwać w iluzji bycia pełnoprawnym Polakiem i żyć bezpiecznie w swej ojczyźnie, bez bycia dyskryminowanym za swą drugą tożsamość. Z lektury maszynopisu można zdać sobie sprawę z tego, w jakim stopniu ta dwoistość stanowiła jego bazę w postrzeganiu świata – nie z jednej perspektywy, ale z dwóch. Z łatwością można się domyślić, że ambiwalencja (termin będący członem tytułu jednej z jego ważnych książek *Modernity and Ambivalence [Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna]*, 1995) była pojęciem doskonale rozumianym przez Baumana, którego podwójna tożsamość gościła zantagonizowane światy.

W przypadku Baumana nieustanne i towarzyszące mu od dzieciństwa – może odziedziczone po matce – dążenie do uzyskania akceptacji dla jego polskiej tożsamości napotyka na opór społeczeństwa, które wpycha go w tę inną, żydowską. W tożsamość, która jest w pewnym sensie dla Baumana „automatyczna”, „oczywista”, bo nie podlega żadnej kontestacji, ale jednak niewystarczająca, czy raczej niezadawalająca. Należy tutaj pamiętać o braku równowagi pomiędzy dwiema kategoriami. W latach międzywojnia niższość kategorii „Żyd” jest „oczywistością”, normą społeczną. W swoim maszynopisie Bauman pisał o sytuacji, jaką zastał w gimnazjum i jaka była odzwierciedleniem panujących powszechnie norm³⁰: „Podział był solidny i trwały, gdyż ci, którym na nim zależało, byli aktywni, podczas gdy ci, którzy go nie uznawali, przyglądali się tylko”³¹.

Próba życia w podwójnej tożsamości dawała szansę na chociaż częściowe wyjście z kategorii dyskryminowanej. W pewnych okresach życia Baumana można byłoby podejrzewać, że tożsamość polska zdominowała tę drugą. Był to czas powojenny, kiedy Zygmunt debatuje z ojcem na temat jego syjonizmu, wierzy w komunizm i wydaje się, że jest dla swego otoczenia 100-procentowym Polakiem. Choć może się to wydawać sprzecznością, wersja wojenna zaangażowania komunistycznego, jaką reprezentowali kościuszkowcy (żołnierze 1. Dywizji Piechoty Ludowego Wojska Polskiego, Bauman był zaś oficerem politycznym, a więc „duszą ideologiczną” tej formacji), była przykładem komunizmu narodowego.

Bauman robi zawrotną karierę w dziale propagandy KBW i pisze wspomniane wcześniej dwie nowele pod pseudonimem „Julian Żurowicz”. To jego polskie alter ego. Oba teksty są świetnymi ilustracjami czasów, w jakich zostały napisane (wczesne lata pięćdziesiąte). Historia wsi nękaną przez „bandytów”, których pojmy kabewiaczy, jest isticie szekspirowską intrygą napisaną w stylu lat przedodwilżowych, aczkolwiek dobrze skomponowaną (czyta się jak dobry kryminał). Antropologicznym okiem opisano w niej relacje panujące na wsi,

³⁰ O antysemityzmie w społeczeństwie polskim jako normie społecznej zob. Bożena Keff, *Strażnicy fatum* (Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2020).

³¹ Cyt. za: Wagner, *Bauman*, 31.

zależności i powiązania – naprawdę mafijne środowisko, które w efekcie wojennych wydarzeń musi stawić czoła zmianom; ci, którzy na nich tracą, stają do walki o zachowanie przedwojennego systemu. Akcja toczy się wartyko, sprawczą rolę mają tutaj uciskane i maltretowane kobiety – to one spowodują wyzwolenie wioski spod mafijnych układów.

Tym, co uderza właśnie w kontekście podwójnej tożsamości autora noweli, jest jednak nieobecność w tej powojennej wiosce wątku żydowskiego. Wiemy, że Zagłada spustoszyła Polskę, ale jeszcze w 1946 roku (wtedy toczy się akcja opowiadania) ślad i pamięć po żydowskich mieszkańcach były żywe. Nie wszyscy ocalali czy repatrianci zdążyli wyjechać. W trakcie wojny mafijni bossowie z pewnością także wyzykiwali najsłabszych i bezbronnych sąsiadów. W wojennych historiach bohaterów noweli również nie ma śladu Zagłady. Przypadek? Wyparcie? A może klasyczny polski konformizm (będący narzędziem przestrzegania społecznych norm) obowiązujący po wojnie, kiedy to „tematu nie było”? Julian Żurowicz to polski pisarz i może dlatego przez głowę mu nie przeszło, że w tej świetnie opisanej wsi z pewnością byli ludzie, którzy być może dusili w sobie jakąś tajemnicę nieudzielenia pomocy, a może nawet zdrady i morderstwa. A może, zupełnie prozaicznie, wątek żydowski nie przeszedł surowego oka cenzury.

Te pytania pozostaną najprawdopodobniej bez odpowiedzi i badacz musi się zadowolić jedynie ich postawieniem. Tam, gdzie pracujący według zasad poprzedzających ponowoczesny przełom³² badacze (historyczka, socjolog czy antropolożka) zawieszają pracę z powodu braku dalszych możliwości interpretacji źródeł, jednocześnie mając nadzieję, że kiedyś może odkryją kolejny dokument, który umożliwi odpowiedź na postawione wcześniej pytania, wkraczają artyści bądź badacze literatury i swą wyobraźnią, a także danym przez sztukę zezwoleniem na błędzenie, starają się wypełnić czarne dziury. Niemniej jednak te ryzykowne z punktu widzenia nauk społecznych zabiegi umożliwiają zarysowanie konturu indywidualnych doświadczeń.

Dokonałam takiego zabiegu, starając się wypełnić pustkę ogarniającą okres życia Baumana poddany największej krytyce. Dwa zimowe miesiące 1946 roku spędzone „w terenie” na „walce z bandami” nie pozostawiły wiele śladów w dostępnej dokumentacji. Sam Bauman wspomina o tym epizodzie przelotnie. Z tych powodów zabieg wykorzystania tekstu literackiego (zdradzającego etnograficznego „ducha”) – jako poszlak do symulacji tego, czym Bauman mógł się zajmować, dowodząc grupą żołnierzy KBW przebywającą na wiejskich terenach między Ostrołęką a Białymstokiem – okazał się jedyną możliwością odtworzenia

³² Dziękuję recenzentowi za uwagę o postnowoczesnych zmianach paradygmatu podejścia do prac nad biografiami. Nie wydaje mi się, by „konserwatywni badacze” należeli do mniejszościowego czy też zanikającego nurtu naukowców.

prawdopodobnych konturów wydarzeń³³. Artystyczna inspiracja umożliwiła zarazem zadanie kolejnych otwartych pytań: Czy można powiedzieć, że jedna z tożsamości dominowała w tym okresie życia Baumana? Czy zimą 1946 roku był on w stanie pełnej równowagi między obiema tożsamościami, czy też był polskim żołnierzem? A może czuł się żydowskim Polakiem, który czuwa, aby nieliczni ocalali nie padli ofiarą przemocy? Może wcale nie miał wyboru i był głęboko zaangażowany w walkę z bandami i to nie dlatego, że jest komunistą, ale właśnie dlatego, że jest także Żydem?

Niekończąca się historia

Zaskakujący w kontekście walki Baumana o prawo do podwójnej tożsamości jest fakt, że zmiany polityczne, jakie dokonały się w Polsce, w niewielkim stopniu poprawiły jego sytuację – osoby, która stale upomina się o swoje prawa i musi udowadniać swą przynależność, czuwać nad tym, aby to, co nie powinno budzić wątpliwości, czyli tożsamość polska, było rozpoznawalne przez otoczenie jako w pełni zasadne. Nawet pewien przełom w postrzeganiu podwójnej tożsamości, jaki nastąpił w Polsce w latach dziewięćdziesiątych dzięki odrodzeniu się życia żydowskiego i ożywieniu dyskusji na temat przeplatania obu kultur, w przypadku Baumana nie spowodował pełnej akceptacji dla jego tożsamościowego wyboru. Sprawa jego „pochodzenia” była stale źródłem kontrowersji. Gdy w 1998 roku za całokształt swej twórczości otrzymał jedną z najbardziej prestiżowych europejskich dystynkcji naukowych, Nagrodę Adorno, prawniczy dziennik „Rzeczpospolita” napisał, że odznaczony został izraelski socjolog. Tego typu informacje bardzo dotykały Baumana. Bolał nad tym, że wszędzie na całym świecie jest polskim socjologiem osiadłym w Wielkiej Brytanii lub polsko-brytyjskim socjologiem. Jedynie w Polsce, w której przeżył połowę życia, w której się wykształcił i przede wszystkim w której obszarze kulturowym tworzył, myślał i pisał, część społeczeństwa zabiera mu prawo do jego najgłębszej, bo rodzimej, osadzonej w języku przynależności. W domu rodzinnym Zygmunta Baumana mówiło się po polsku! O ile przed wojną można było winić za taki stan rzeczy systemowy, urzędowy, instytucjonalny i państwowy antysemityzm, który był normą społeczną, o tyle po wojnie (w latach nagonek antysemickich) odpowiedzialnością za dyskryminację antysemicką można obarczać komunistyczne władze – kto natomiast w wolnym, demokratycznym kraju ponosi odpowiedzialność za odmawianie określenia swej tożsamości osobom przynależącym do kultury polskiej? Urodzonym w Polsce obywatelem polskim, których rodzice byli obywatelami polskimi?

³³ Zob. Wagner, *Bauman*, 129.

Nagonki prasowe, jakie z upływem lat się wzmaczały (tutaj wolność prasy i rozwój Internetu, a więc techniczna możliwość wyrażania własnej antysemitycznej opinii w ramach rozpowszechnionych teorii spiskowych czy „walki antykomunistycznej”), zaowocowały fizycznymi demonstracjami siły i nienawiści, które zakłóciły publiczne wystąpienia Baumana w murach uniwersytetów (jak to miało na przykład miejsce we Wrocławiu 22 czerwca 2013 roku). Nawet jeżeli interpretacja występów narodowców (różne organizacje skrajno-prawicowe działające w różnych miastach Polski wiodły prym w antybaumanowskich manifestacjach) odrzuca element antysemityzmu, na banerach widnieje falanga, której antysemitycznej wymowy trudno odmówić³⁴. Ten symbol mówi wiele o intencjach protestujących, dla których zbitka żydokomuna³⁵ i nienawiść, jaką budzą osoby przypisywane do tej kategorii, są kluczowymi elementami mobilizacji członków i sympatyków ruchu. Natężenie tych akcji, a także ich konsekwencje (kolejna prasowa nagonka) spowodowały, że Bauman w ostatnich latach swojego życia poczuł się ponownie wygnany ze swej ojczyzny. Nie pozostawił wiele dokumentów, które świadczą o tym uczuciu, ale w liście do przyjaciół jasno o tym napisał³⁶.

Po jego śmierci przyjaciele i współpracownicy poznańscy opublikowali następujący nekrolog: „Z głębokim smutkiem żegnamy Profesora Zygmunta Baumana mądrego i przenikliwego świadka współczesności, naszego Przyjaciela i Nauczyciela, dwa razy wygnanego z naszej wspólnej ojczyzny”³⁷. Walka o prawo do tożsamości polskiej była tak ważna w życiu Baumana, że znalazła swe odbicie nawet w tym głęboko przejmującym, jakże krótkim (zawierającym mniej niż dwadzieścia słów) nekrologu. Nekrologi stanowią także dokument osobisty – *post factum*. Najbliższe Baumanowi osoby doskonale uchwyciły to, co dla niego było tak istotne. Pisał o tym wiele, ale bez publikowania, bez nadawania rozgłosu temu, co stanowiło dla niego podstawę jego tożsamości. Była to niekończąca się walka o uznanie prawa do samookreślenia, prawa do bycia i Polakiem, i Żydem jednocześnie. W nieopublikowanych tekstach przeważają rozważania i domaganie się prawa do uznania jego polskości. Żydowskiej tożsamości bowiem nie musiał udowadniać i się o nią upominać – wszak otoczenie bardzo o to dbało, aby mu

³⁴ Alina Cała, *Żyd – wróg odwieczny? Antysemityzm w Polsce i jego źródła* (Warszawa: Wydawnictwo Nisza, 2012); Szymon Rudnicki, *Falanga: Ruch Narodowo-Radykalny* (Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, 2018).

³⁵ Andrzej Żbikowski, „The Post-War Wave of Pogroms and Killings”, w: *Jewish Presence in Absence: The Aftermath of the Holocaust in Poland, 1944–2010*, red. Feliks Tych, Monika Adamczyk-Garbowska (Jerusalem: Yad Vashem The International Institute for Holocaust Research, 2014), 67.

³⁶ Dziękuję profesorowi Romanowi Kubickiemu za tę informację.

³⁷ Podpisali: Michał Buchowski, Wojciech Burszta, Przemysław Czapliński, Beata Frydryczak, Anna i Wojciech Jamrozakowie, Piotr W. Juchacz, Jan Kasper, Monika Kostera i Jerzy Kociatkiewicz, Dorota i Roman Kubicy, Kamil Majchrzak, Ewa Nowak, Piotr Orlik, Ewa i Jacek Sójkowie, Anna Wolff-Powęska, Anna Zeidler-Janiszewska, Joanna i Paweł Zeidlerowie.

przypomnieć, że był Żydem, czego przecież nigdy się nie wypierał. To polska tożsamość była problemem. To jej odmawiano Baumanowi wielokrotnie. Dlaczego?

Pewne elementy kultury stanowiące o byciu społeczeństw i zasadnicze konstrukty są bardzo silne i opierają się one doskonale zmianom i wpływom. Polityczne reżimy przeplatają się. W XX wieku sytuacja na polskich ziemiach zmieniała się od czasów zaborów przez osiągnięcie niepodległości, okupację niemiecką i sowiecką, przejście w system „komunistyczny”, transformację z państwowo regulowanej ekonomii do wolnego rynku i demokrację wyborczą aż po autorytaryzm ostatnich lat. A niektóre elementy kulturowe – pewne normy społeczne – pozostają o wiele stabilniejsze niż polityczne i ekonomiczne ramy funkcjonowania danego kraju. Na przykładzie życia Baumana można prześledzić, jak funkcjonuje antysemityzm – jako część normy społecznej polegającej na dyskryminacji osób naznaczonych (tutaj można się odwołać do teorii etykietkowania, *labeling theory* Howarda Beckera z 1963 roku³⁸). Nieprawdopodobna wręcz stałość „problemu” uznania polskości, prawa do przynależności i prawa do tożsamości polskiej, z jaką Bauman musiał się borykać przez całe życie, rzuca światło na ciągłość i zaskakującą stabilność (zaskakującą wobec innych zmian) zakorzenienia antysemityzmu w społeczeństwie polskim. Zdecydowanie słuszne w świetle powyższych rozważań wydaje się określenie Jana T. Grossa o „pośmiertnym zwycięstwie Dmowskiego”³⁹ z zastrzeżeniem, iż nie ogranicza się ono jedynie do zwolenników jednej rządzącej partii, ale wpisuje się do głęboko zakorzonego repertuaru norm społecznych⁴⁰.

To właśnie pokazują osobiste dokumenty Baumana. Tę samą konkluzję wyprowadzić można z „czarnych dziur”, a więc obszarów nieobecności pewnych informacji w oficjalnych dokumentach i publikacjach. Te same treści wyłaniają się z literatury, fikcji, z której można czerpać inspiracje do stawiania dalszych pytań, jak bowiem zauważają Michael Pollak i Natalie Heinich w artykule zatytułowanym „Świadectwo”: „[p]roblematyka socjologiczna sugeruje, że każdy dokument ma pewien sens (także dokumenty, które historycy odrzucają z powodu braku wiarygodności), pod warunkiem zrekonstruowania systemu, który umożliwia wyłonienie tego sensu”⁴¹.

³⁸ Howard Becker, *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance* (New York: The Free Press of Glencoe, 1963).

³⁹ Jan Tomasz Gross, *PiS i antysemityzm, czyli pośmiertne zwycięstwo Dmowskiego* (Kraków–Budapeszt–Syrakuzy: Wydawnictwo Austeria, 2019).

⁴⁰ Keff, *Strażnicy*; Joanna Tokarska-Bakir, *Pod kłqtwą. Społeczny portret Pogromu Kieleckiego* (Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2018).

⁴¹ Pollak, Heinich, „Le témoignage”, 5.

Bibliografia

- Bauman, Janina. *Nigdzie na ziemi. Powroty. Opowiadania*. Łódź: Wydawnictwo Oficyna, 2011.
- Bauman, Zygmunt. „Polacy, Żydzi i ja. Rozważania nad tym co uczyniło mnie kim jestem. 1986–1987, mps.
- Becker, Howard. *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. New York: The Free Press of Glencoe, 1963.
- Bertaux, Daniel. *Histoires de vie ou récits de pratiques? Méthodologie de l'approche biographique en sociologie*. Paris: CORDES, 1976.
- Bojarska, Katarzyna, red. *Bauman/Bałka*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, 2012.
- Bourdieu, Pierre. „L'illusion biographique”. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 62–63 (1986): 69–72.
- Cała, Alina. *Żyd – wróg odwieczny? Antysemityzm w Polsce i jego źródła*. Warszawa: Wydawnictwo Nisza, 2012.
- Clifford, James. *Od kamyków do mozaiki. Zagadnienia biografii literackiej*. Tłum. Anna Mysłowska. Warszawa: Czytelnik, 1978.
- Ferrarotti, Franco. *Histoire et Histoires de vie. La méthode biographique dans les sciences sociales*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1990.
- Gross, Jan Tomasz. *PiS i antysemityzm, czyli pośmiertne zwycięstwo Dmowskiego*. Kraków–Budapeszt–Syrakuzy: Wydawnictwo Austeria, 2019.
- Keff, Bożena. *Strażnicy fatum*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2020.
- Lucas. *Wielki konkurs piękności dzieci – 1930 r. Opowieści znad Wisły*. Dostęp 25.08.2020, <https://znad-wisly.blogspot.com/2015/>.
- Mauger, Gérard. „L'approche biographique en sociologie: une démarche 'contestateur'”. *Les Cahiers de l'IHTP* 11 (1989): 85–99.
- Peneff, Jean. *La méthode biographique. De l'Ecole de Chicago à l'histoire orale*. Paris: Armand Colin, 1990.
- Peneff, Jean. „Le mythe dans l'histoire de vie”. *Sociétés* 18 (1988): 8–14.
- Pollak, Michael, Nathalie Heinich. „Le témoignage”. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 62–63 (1986): 3–29.
- Rudnicki, Szymon. *Falanga: Ruch Narodowo-Radykalny*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, 2018.
- Strauss, Anselm L. *Mirrors and Masks: The Search for Identity*. Glencoe: Free Press, 1959.
- Tokarska-Bakir, Joanna. *Pod klątwą. Społeczny portret Pogromu Kieleckiego*. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2018.
- Wagner, Izabela. *Bauman: a Biography*. Cambridge, UK: Polity Press.

„Wielki konkurs piękności dzieci”. *Nasz Przegląd*, 23.03.1930. Dostęp 26.08.202, <https://polona.pl/item/nasz-przeglad-organ-niezalezny-r-7-i-e-8-23-marca-1930-nr-82,OTQ2NTY5MQ/11/#info:metadata>.

Żbikowski, Andrzej. „The Post-War Wave of Pogroms and Killings”. W: *Jewish Presence in Absence: The Aftermath of the Holocaust in Poland, 1944–2010*, red. Feliks Tych, Monika Adamczyk-Garbowska, 67–94. Jerusalem: Yad Vashem The International Institute for Holocaust Research, 2014.

The picture of the beauty contest and other personal documents. The research process and the search for the meanings of “black holes” – based on the reconstruction of the biography of Zygmunt Bauman

Summary

The article focuses on extracting from the shadows certain events that, for strategic or accidental reasons, did not leave any traces in the archives, testimonies and various documents of people who were the subject of research (most often in the case of the reconstruction of their biographies). This text refers to a situation in which the problem is not so much the lack of data as their excess, as well as numerous legends that have grown up around the main figure of the reconstruction of life history – Zygmunt Bauman. The article emphasizes the importance of context and meanings accompanying the recreated biography, which enables a better understanding of the main character.

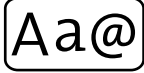
Keywords

reconstruction of biography, context of life history, Zygmunt Bauman

Translated by Izabela Wagner

PROSIMY O CYTOWANIE TEGO ARTYKUŁU JAKO:

Izabela Wagner, „Zdjęcie z konkursu piękności i inne dokumenty osobiste. O pracy badawczej i poszukiwaniu znaczeń «czarnych dziur» – na przykładzie rekonstrukcji biografii Zygmunta Baumana”, *Autobiografia: Literatura. Kultura. Media* 1 (2020), 14: 145–167. DOI: 10.18276/au.2020.1.14-08



Autobiografia nr 1 (14) 2020 s. 169–184
ISSN 2353-8694, e-ISSN 2717-4361
DOI: 10.18276/au.2020.1.14-09

BIOGRAFIE

MICHAŁ KOPCZYK*

Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej

Jan Tomasz Gross - biografia symboliczna. (Uwagi na marginesie *...bardzo dawno temu, mniej więcej w zeszły piątek...*)

Streszczenie

Artykuł skupia się na autokreacyjnym wymiarze narracji autobiograficznej Jana Tomasza Grossa zawartej w książce mówionej (*talk literature*) pt. *...bardzo dawno temu, mniej więcej w zeszły piątek...* W toku analizy autor wydobywa biograficzne wzorce, w jakie wpisuje swoje życie autor-bohater, zwracając uwagę na ich związek z polską tradycją patriotyczną. W losach bohatera dostrzega elementy „biografii symbolicznej”, w jej ramach zaś składowe „typowej biografii romantycznej”. We wnioskach autor sugeruje istnienie związku pomiędzy autokreacyjnym projektem Grossa a jego aktywnością jako historyka ujawniającego prawdę o losach polskich Żydów w trakcie II wojny i po niej. Wpisanie biografii w „dobre wzorce” zmniejszyło odczuwane skutki naruszenia społecznego tabu związanego z udziałem Polaków w Zagładzie Żydów polskich.

Słowa kluczowe

Jan Tomasz Gross, literatura mówiona, autobiografia, autokreacja

* Kontakt z autorem: mkopczyk@ath.bielsko.pl; ORCID: 0000-0001-5885-8702.

1

Forma książki mówionej¹ dawno już zadomowiła się zarówno w światowym, jak i polskim piśmiennictwie biograficznym, wydaje się, że można dziś mówić o tradycji gatunku, a nawet swego rodzaju kanonie. Tworzą go dzieła uznane za ważne, choć kryteria tej „ważności” są oczywiście różne i wyznaczane na ogół przez postać głównego bohatera i tematykę rozmowy². Specyfika książki mówionej na tle innych form autobiograficznych wynika między innymi z faktu, że w tym wypadku formant „auto-” należy traktować umownie, ponieważ mamy do czynienia z rezultatem współpracy między głównym bohaterem a jego rozmówcą – *de facto* więc z dwoma autorami³.

W rozważaniach tych poza nawiasem zainteresowania pozostawię kwestię zgodności między autobiografią jako obrazem bohatera nakreślonym przez autora/autorów a rzeczywistym życiem i jego przebiegiem. Autobiograficzną narrację potraktuję jako tekst⁴, a zatem jako konstrukcję znaczącą, której komponentami są wydarzenia z życia bohatera, takie, jakie jawią mu się w indywidualnym akcie autorefleksji. Ten akt refleksji dokonuje się w kontekście szeroko rozumianej tradycji stanowiącej język, za pomocą którego autor zamienia (świadomie lub nie) przeżycie w świadectwo. Wspomniana tradycja (zespół utrwalonych modeli

¹ Posługuję się tu nazwą gatunku zaproponowaną przez Waltera Onga [por. tenże, „Przekształcanie się środków przekazu: książka mówiona”, tłum. Maria Bożenna Fedewicz, *Pamiętnik Literacki* 1 (1990): 319–327]. W polskim literaturoznawstwie funkcjonują także takie określenia, jak literatura interlokucyjna, wywiad rzeka, rozmowa z..., pamiętnik mówiony, autobiografia mówiona i inne; por. m.in. Roman Zimand, „Rozmowa z... – dokument czy literatura”, w: tegoż, *Czas normalizacji. Szkice czwarte* (Londyn: Aneks, 1989); Kazimierz Maciąg, *W kręgu problematyki „pamiętników mówionych”* (Rzeszów: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, 2001); Grażyna Maroszczyk, *Świadectwa – rozmowy – kreacje. W kręgu wielkich tekstów interlokucyjnych* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2012); Anna Łebkowska, „Kariera «książki mówionej»”, *Dekada Literacka* 6 (1993): 1, 4; też, „Rozmowy z pisarką/pisarzem – nowa odsłona”, *Teksty Drugie* 1 (2019): 368–383; Aleksander Głowczewski, *Poetyka i pragmatyka „rozmów z...”* (Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2005); Bożena Witosz, „Stylistyka «prozy interlokucyjnej» – uwagi wprowadzające” w: *Interakcyjny wymiar dyskursu artystycznego*, red. Bożena Witosz (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2017).

² Hasło „Książka mówiona”, w: Paulina Potrykus-Woźniak, *Słownik nowych gatunków i zjawiska literackich* (Warszawa–Bielsko-Biała: Wydawnictwo Szkolne PWN–Park Edukacja, 2010), 92.

³ Ostateczny efekt jest wynikiem spotkania perspektywy patrzenia na bohatera (bardziej lub mniej oddalonych od siebie) – z wewnątrz i z zewnątrz. Trafne wydaje się więc mówienie w tym wypadku o autobiografii kolaboratywnej i umieszczanie jej na pograniczu autobiografistyki i biografistyki [por. Anja Tippner, „Ghostwriting i historia mówiona: teksty kolaboratywne jako przypadek graniczny pisarstwa autobiograficznego”, tłum. Anna Artwińska, w: *Autobiografie (po)graniczne*, red. Inga Iwasiów, Tatiana Czerska (Kraków: Universitas, 2016), 209–220].

⁴ ...zgodnie z opinią Edwarda Balcerzana [zob. tenże, „Biografia jako język”, w: *Biografia – geografia – kultura literacka*, red. Jerzy Ziomek, Janusz Sławiński (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich–Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1975), 25].

rozumienia, mechanizmów nadawania znaczenia rzeczywistości) ma znaczenie zarówno na etapie próby literaturyzacji przeżycia (określenie Marka Zaleskiego)⁵, jak i w chwili, gdy ma ono miejsce, na swój sposób strukturalizując świadomość tego, kto przeżywa⁶. Opowiadanie o życiu jest rodzajem wtórnego opracowania (we Freudowskim znaczeniu), rezultatem przemiany zdarzenia w znaczącą narrację⁷, możliwą do opisu za pomocą narzędzi wypracowanych na gruncie tradycyjnego literaturoznawstwa, a więc między innymi takich kategorii, jak fabuła, narrator, bohater itd.⁸

Sądzę, że biografia opowiedziana w wywiadzie z Janem Tomaszem Grossem⁹ ma cechy, które Edward Balcerzan przypisał „biografii typowej”, a więc takiej, która fakty z życia pozwala wpisać w utrwalonej w danej tradycji wzorzec, gdy – innymi słowy – odbija się w niej „stereotyp dziejów tworzący jednostki”¹⁰. Jak się jednak wydaje, formuła ta w tym wypadku nie wystarcza, by uchwycić specyfikę obrazu życia wyłaniającego się z autobiograficznej opowieści autora *Sąsiadów*. Nie wystarcza, ponieważ nie uwzględnia tego, że koleje losu bohatera rozgrywają się tu na dwu planach, w zasadniczy sposób różniących się pod względem obrazu egzystencji. Jeden z planów ma wymiar realistyczny bądź dosłowny, drugi – symboliczny. Pierwszym rządzą reguły prawdopodobieństwa, drugim – nieokreślona logika, nadająca życiu charakter sensownej i znaczącej całości. Dążenie do ujmowania zdarzeń z własnego życia w kategoriach „koincydencji”, „nieprzypadkowych przypadków”, „nieoczekiwanych zwrotów”, działania „losu” przenika narrację Grossa, angażując czytelnika w odczytywanie bardziej lub mniej jawnych znaczeń, jakie zawiera. I właśnie owe ukryte znaczenia i ich skorelowanie ze wspomnianą wyżej typowością pozwalają mówić w tym wypadku o biografii symbolicznej.

O takiej biografii pisał przed laty Tomasz Burek, widząc w niej główny budulec postulowanej „nowej historii literatury” rozumianej jako „historia (...) wielkich indywidualności

⁵ Marek Zaleski, *Formy pamięci* (Warszawa: Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk, 1996), 76.

⁶ Martin Jay, *Pieśni doświadczenia. Nowoczesne amerykańskie i europejskie wariacje na uniwersalny temat*, tłum. Agnieszka Rejniak-Majewska (Kraków: Universitas, 2008), 20–21.

⁷ Tamże, 21.

⁸ Georges Gusdorf, „Warunki i ograniczenia autobiografii”, tłum. Janusz Barczyński, w: *Autobiografia*, red. Maria Czermińska (Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2009), 19–46; Philippe Lejeune, *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*, tłum. Wincenty Grajewski, red. Regina Lubas-Bartoszyńska (Kraków: Universitas, 2001); Regina Lubas-Bartoszyńska, *Między autobiografią a literaturą* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1993); Anna Łebkowska, „Rozmowa z pisarzem – analiza gatunku”, w: *Kryzys czy przełom. Studia z teorii i historii literatury*, red. Magdalena Lubelska, Anna Łebkowska (Kraków: Universitas, 1994); Paul Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. Bogdan Chełstowski (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003).

⁹ Jan Tomasz Gross, *...bardzo dawno temu, mniej więcej w zeszyły piątek...* [rozmowę przeprowadziła Aleksandra Pawlicka] (Warszawa: W.A.B., 2018). Cytaty z książki lokalizuje, podając numer strony w nawiasie zwykłym.

¹⁰ Edward Balcerzan, *Kręgi wtajemniczenia. Czytelnik, badacz, tłumacz, pisarz* (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1982), 25; tenże, „Biografia”, 29.

twórczych i wyjątkowej miary osobowości artystycznych, jako rekonstrukcja całokształtu ich doświadczeń (...) [pozwalająca] wejrzeć w nieklamany patos i głębię stawania się kultury, odsłonić konkretnie ludzki, zawsze czymś indywidualnym piętnem naznaczony, świadomościowy i wartościotwórczy wymiar procesów dziejowych”¹¹. Dla Stanisława Stabry tak rozumiana biografia symboliczna jest kategorią nadrzędną zarówno wobec biografii traktowanej jako tekst, jak i tak zwanej legendy biograficznej¹². Z ostatnim pojęciem łączy ją obecność określonych warunków, czy też dyrektyw legendowych, które badacz przywołuje za Andrzejem Z. Makowieckim¹³. Są to: warunek reprezentacji („osobowość legendowa musi być przedstawicielem i uosobieniem jakiejś grupy społecznej, sprawy, szczególnej lub szczególnej wartości”), warunek historyczności (przedmiot legendy jest postacią historyczną – realną), warunek wsparcia legendotwórczego („zabiegi dotyczące teatralizacji własnej biografii i traktowanie jej jako środka ekspresji własnej osobowości”), warunek „życiowej zamkniętości” i „punktu szczytowego” (pierwszy dotyczy zasadniczo osób zmarłych, choć formą „zastępczą” mogą tu być na przykład emigracja czy wygnanie traktowane jako zamknięcie narracji), warunek przełomu (łączy się z takimi doświadczeniami, jak: zwrot, konwersja przemiana), warunek „siły fatalnej” (dzieło stanowi jedynie element szerszego projektu, jakim jest biografia), warunek transcendencji (domniemany wpływ czynników nadprzyrodzonych na życie bohatera), warunek antynormy (życie bohatera odróżnia się od przeciętnych norm egzystencjalnych czy literackich), warunek aneksji (legenda biograficzno-twórcza bohatera „anektuje” i podporządkowuje sobie biografie i dzieło osób z nim związanych)¹⁴.

W dalszej części postaram się uzasadnić sformułowane wyżej twierdzenia, a także zlokalizować wzorzec, jaki w obrębie zdefiniowanej wyżej biografii symbolicznej aktywuje przywołana tu narracja autobiograficzna.

2

...bardzo dawno temu... przedstawia fakty z życia bohatera w zasadniczo chronologicznym układzie, akcentując momenty szczególnie ważne i znaczące. Opowieść dzieli się na: dzieciństwo, okres młodości (odgraniczony z jednej strony wejściem w środowisko zaangażowanych

¹¹ Tomasz Burek, *Jaka historia literatury jest nam dzisiaj potrzebna?* (Warszawa: NOW-a, 1979), 22.

¹² Stanisław Stabro, „Andrzej Bobkowski. Biografia symboliczna”, *Ruch Literacki* 4 (1993): 375–389.

¹³ Andrzej Z. Makowiecki, *Trzy legendy literackie. Przybyszewski, Witkacy, Gałczyński* (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1980).

¹⁴ Stabro, „Andrzej Bobkowski”, 337–383; Makowiecki, *Trzy*, 29–41. Oprócz wymienionych „warunków” Makowiecki wskazuje na szereg „dyrektyw legendotwórczych”, określających „sposób tworzenia legendy” (Makowiecki, *Trzy*, 17–27).

intelektualnie rówieśników, z drugiej wyjazdem z Polski w marcu 1969 roku), czas emigracji przed wydaniem *Sąsiadów*, czas „po *Sąsiadach*”. Moderująca rozmowę Aleksandra Pawlicka dba o zachowanie równowagi pomiędzy postawą kooperatywną a dążeniem do korygowania toku wypowiedzi interlokutora tak, by te uwzględniały zaplanowane przez nią tematy i wątki. Jej wypowiedzi są na ogół zwarte (nie przekraczają objętościowo 1/6 całości tekstu), przeważnie też motywowane kontekstualnie, co czyni tekst spójnym, tworząc atrakcyjne z punktu widzenia czytelnika wrażenie spontanicznej, rządzącej się własną dynamiką rozmowy.

Indagowany bohater opowiada dzieje swej rodziny, kreśli charakter środowiska, w jakim wyrósł, następnie dość szczegółowo relacjonuje okres szkolno-studencki. Ważnym wątkiem pierwszego etapu jest sprawa żydowskiego pochodzenia ojca oraz Zagłady. Opowiada także o przedwojennych i wojennych losach rodziny, szczególnie jej żydowskiej części („filosemicka” postawa dziadka ze strony matki, Wacława Szumańskiego, śmierć pierwszego męża matki, Stanisława Wertheima). Na planie symbolicznym emocjonalna i intelektualna dojrzałość bohatera utożsamiona jest z chwilą uświadomienia sobie przez niego istnienia „tematu żydowskiego”. Narrator akcentuje jego nieobecność w rozmowach z rodzicami, nie potrafi jednak wyjaśnić przyczyn tego „wymazania” – tym bardziej zaskakującego, że wiąże się on z przeżyciami najbliższych. Niemożność „domknięcia” tematu oraz żywe zainteresowanie nim stanie się motywem przenikającym całą narrację. Drugim istotnym zagadnieniem związanym z pierwszym okresem życia bohatera jest kwestia postaw intelektualnych członków rodziny. Istotną rolę odgrywają tu zwłaszcza lewicowe i antyklerykalne sympatie ojca, „demokratyczny” temperament matki, pozwalający jej nawiązywać intelektualne relacje także z rówieśnikami syna, wreszcie i otwarty charakter domu, miejsca spotkań przedstawicieli liberalnej i krytycznej wobec władzy elity intelektualno-artystycznej okresu między polskim Październikiem a wydarzeniami marcowymi 1968 roku.

Czas między ostatnimi latami szkoły średniej, studiami a chwilą opuszczenia kraju zajmuje w opowieści bohatera wyjątkowo ważne miejsce, często również staje się obiektem komentarzy i dopowiedzeń w dalszej części, do pewnego stopnia zaburzając chronologię narracji. To wówczas w zasadniczym stopniu kształtują się jego charakter, profil intelektualny i zainteresowania. Kulminacyjnym momentem tego etapu biografii staną się „wypadki marcowe” 1968 roku. Przeżycia bohatera wpisują się tu konsekwentnie w model inicjacji, której katalizatorem jest trauma – emocjonalna (aresztowanie, przesłuchania, pobyt w więzieniu) oraz intelektualna (odkrycie rzeczywistego charakteru panującego reżimu, doświadczenie obojętności większości społeczeństwa wobec dziejących się wydarzeń i losów ich uczestników). Elementem tego doświadczenia, niezwykle ważnym w kontekście następnych faz jego życia, jest uświadomienie sobie przez bohatera powszechności postaw antysemickich,

co wywoła u niego nie tylko szok o charakterze światopoglądowym, lecz także sprowokuje najistotniejszy przełom w jego biografii, jakim stanie się emigracja do Stanów Zjednoczonych.

Charakterystyczną cechą młodzieńczego etapu biografii Grossa jest ściśle powiązanie sfery osobistej z kontekstem historycznym. Plan historyczny jest nie tylko tłem dla życia bohatera. Przede wszystkim jest czynnikiem nadającym temu życiu cechy swoistego „inwariantu opowieści większego formatu”, jednego z „idiomów pamięci zbiorowej” (określenia Andrzeja Zieniewicza). W tym sensie można mówić o autoryzowaniu historii¹⁵. Z kolei wyróżnikiem kolejnych dwu faz biograficznej narracji Grossa (okres po wyjeździe, ale „przed *Sąsiadami*”, i okres „po *Sąsiadach*”) jest ściśle powiązanie planu prywatnego z zawodowym (z „dziełem”). Etapy w życiu bohatera wyznaczane są przez kolejne ważne publikacje, przy czym momentem zwrotnym stanie się podjęcie tematu polskiego antysemityzmu. Kontrowersje, jakie będą wzbudzać prace bohatera czy szerzej – publiczny wymiar jego działalności – staną się w ostatniej części książki głównym tematem, nadając jej charakter obrony przed najczęściej ponawianymi zarzutami światopoglądowych przeciwników.

3

Fakt, że „wypadki marcowe” stanowią centralny punkt autobiograficznej narracji Grossa, pozwala nam uznać ją za biografię typową dla zaangażowanej części jego generacji – nie bez głębszych przyczyn określanej mianem „pokolenia '68”. Bohater należał ponadto do środowiska, które w owych przełomowych wydarzeniach brało udział w sensie zupełnie dosłownym, współtworzyło je, a następnie boleśnie odczuło skutki odrzucenia – aresztowania, procesy, naznaczenie piętnem „wrogów ideologicznych”, osób „podejrzanych”, „źle widzianych” przez władzę oraz znaczącą część społeczeństwa, nierzadko emigracja. W przypadku bohatera odrzucenie to miało jeszcze jeden wymiar – wiązało się z piętnem obcego w sensie kulturowym i rasowym.

W swej opowieści Gross wydobędzie zarówno typowość doświadczeń swej generacji, ich zgodność z „polskim losem” (określenie Hanny Gosk)¹⁶:

¹⁵ Andrzej Zieniewicz, *Pakty i fikcje. Autobiografizm po końcu wielkich narracji (szkice)* (Warszawa: Elipsa, 2011), 71.

¹⁶ Hanna Gosk, *Bohater swoich czasów. Postać literacka w powojennej prozie polskiej o tematyce współczesnej* (Izabelin: Świat Literacki, 2002).

„...to jest odwieczny paradygmat polskiego losu¹⁷. W pewnym sensie esencja patriotyzmu, nieprawdaż? Mickiewicz, Słowacki, Giedroyc, «z ziemi włoskiej do Polski», «za naszą i waszą wolność» itepe, itede” ... (81)

W Polsce wszyscy ludzie z tego środowiska byli namierzeni przez bezpieczeństwo, utrudniono im dostęp do studiów, uniemożliwiano sensowną pracę. Niektórzy spędzili długie lata w więzieniu. (...) Natomiast ci, którzy wyjechali, skazani byli wyłącznie na siebie, musieli wszystkiego dochodzić o własnych siłach, bo znaleźli się po prostu w obcym świecie, bez żadnego zaplecza.

I popatrz, jak daliśmy sobie radę: (...) Mówię o gronie ludzi najbliższych. Przecież to *Who is Who* polskiej inteligencji! I wedle wzoru powielanego przez polski los już od wielu pokoleń – rozrzuconych po całym świecie (33–34),

jak i wyjątkowość środowiska, które współtworzył:

Trochę jest mi głupio, bo to kto inny powinien powiedzieć, a nie osoba ze środka, ale myśmy byli fantastyczną młodzieżą. Takie cuda się czasami zdarzają. Nagle gdzieś, za sprawą jakichś tajemniczych wypadków i okoliczności, następuje zagęszczenie ludzkich talentów (32).

Silnym czynnikiem integrującym owo środowisko było istnienie „mistrza” – nieformalnego przywódcy intelektualnego i duchowego, otoczonego specyficzną aurą, charyzmą i szacunkiem. Ta rola przypadła tu Adamowi Michnikowi. Odnosimy wrażenie, że wewnętrzna dynamika relacji Gross–Michnik ma w sobie potencjał formacyjny dla obu stron. Niektóre zachowania i decyzje głównego bohatera wydają się mieć cechy buntu wobec przywódcy lub konkurowania z nim o „rząd dusz”. W logikę tej dialektycznej relacji wpisują się także późniejsze odrzucenie przez „mistrza” (w reakcji na wiadomość o decyzji emigracji), nadające bohaterowi piętno „renegata”, oraz wyjazd z kraju kończący ten etap jego biografii.

Emigracja jest elementem odsyłającym wprost do wzorca romantycznej pielgrzymki. W opisywanym przypadku niebawem objawi się ona w całej pełni jako pielgrzymka „dla ojczyzny”. Droga do tego jednak nie będzie łatwa, jej przejście wymagać będzie od bohatera sprostania wyzwaniom i próbom. Nie ominie go również niezbędny etap inkubacji, za jaki uznać można depresję, która pojawi się krótko po przybyciu do Yale. Nie tylko egzystencjalny, lecz także na swój sposób symboliczny wymiar ma też utrata najbliższej osoby, zarazem swiego

¹⁷ Jeśli nie zaznaczono inaczej, podkreślenia w cytatach pochodzą od autora artykułu.

łącznika z przeszłością – matki¹⁸. We własnych oczach bohater jednak niezmiennie będzie osobą uprzywilejowaną przez los, którego uśmiech zdaje się nie odstępować go, dając o sobie znać serią szczęśliwych koincydencji.

Przychylny los nie odstąpi go także wtedy, gdy na jego poznawczym horyzoncie pojawi się nazwa Jedwabne, w symboliczny sposób kulminująca jego działalność związaną z tematyką Zagłady. Etapy stopniowego zbliżania się do prawdy układają się w ciąg zdarzeń podporządkowanych regule narastania napięcia. Te etapy to: natrafienie na szokujące wspomnienie Szmula Wasersztajna, świadka wymordowania przez polskich mieszkańców Jedwabnego półtora tysiąca miejscowych Żydów (odrzucone wcześniej jako niewiarygodne), opublikowanie go w artykule zamieszczonym w książce dedykowanej Tomaszowi Strzemboszewi, natrafienie w domu Józefa Chajna na film dokumentalny, w którym pojawia się nazwa Jedwabne.

W perspektywie, jaką tworzy narracja, to nie bohater jest inspiratorem działań, lecz ich przedmiotem, podporządkowanym bliżej nieokreślonej sile sprawczej:

Sekwencja zdarzeń jest taka: oglądam film w domu u Józefa Chajna, gdy pamiętkowa księga dla Strzembosza jest już w druku. Doznaję olśnienia w sprawie Wasersztajna i zastanawiam się, czy nie wycofać tego tekstu, ale dochodzę do wniosku, że historia rozpoznania tego, co się w Jedwabnem wydarzyło – to znaczy ewolucja mojego myślenia na ten temat – ma swój własny rytm, swoją logikę, której do końca nie rozumiem, niech się więc toczy swoim rytmem. I zostawiam ten tekst w księdze pamiętkowej Strzemboszewi (142–143).

Kolejnym etapem w zbliżaniu się do „sprawy Jedwabnego” okażą się odwiedziny wioski, które zaowocują kolejnym „olśnieniem” (144) – uzmysłowieniem sobie powszechności wiedzy o dokonanym mordzie. Zdarzenie ma w dodatku miejsce w chwili, gdy IPN przejął jurysdykcję nad materiałami Głównej Komisji Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu, co *de facto* oznaczało zamknięcie dostępu do dowodów. Ratunkiem okazuje się natychmiastowa interwencja Andrzeja Paczkowskiego („Niesamowita historia [...], gdybym zabrał się za to parę dni później, pewnie by się już nie udało”, 145).

Ciąg zbieżności dopełni dziennikarz Andrzej Kaczyński, który przeczytał artykuł Grossa (mimo że „zazwyczaj nikt tych opasłych tomów historycznych nie czyta z wyjątkiem ludzi,

¹⁸ W kontekście emigracji symbolika decyzji matki wydaje się dwuznaczna – jako osoba, która skłoniła męża i syna do wyjazdu, jest zdecydowanie czynnikiem mitotwórczym, wpisującym losy rodziny w romantyczny wzorzec pielgrzymów lub wygnańców, zarazem jednak dowiadujemy się, że głównym motywem decyzji był fakt, że „miała dość powtarzającej się pod tą szerokością geograficzną udręki oczekiwania kiedy (czy?) ukochani mężczyźni wyjdą z więzienia (...)” (76). Gest ten był więc próbą uchronienia bliskich przed „polskim fatum”.

którym są dedykowane”, 143), uda się do Jedwabnego oraz napisze artykuł, który ukaże się na tydzień przed *Sąsiadami* i który „w sposób zupełnie niezamierzony” (143) stanie się swą istotą zapowiedzią książki.

Ciąg znaczących momentów towarzyszących zaangażowaniu Grossa w wyjaśnienie wypadków w Jedwabnem oraz relacji polsko-żydowskich w trakcie wojny i po niej nadaje opowiadanej biografii wymiar niezwykłości lub niesamowitości. Ten efekt wzmacnia dodatkowo jeszcze jeden czynnik – swego rodzaju patronat, jaki nad działalnością bohatera roztoczył Józef Czapski. Patronat ten ma charakter symboliczny, nie został on nigdy wprost zadeklarowany, a kontakt mieszkańca Maisons-Laffitte z Grosse ograniczył się do kilku listów – na tyle jednak istotnych, że wyznaczyły mu w życiu przyszłego autora *Sąsiadów* rolę – jak sam to określi – „*nemesis* [jego] emigranckiego losu” (199). Znaczenie listów wynika tyleż z ich treści, co momentów, w których dotarły do adresata. Pierwszy napisał Gross z Wiednia tuż po wyjeździe z Polski w 1969 roku. Odpowiedź nadeszła niemal dwie dekady później, po publikacji napisanej wspólnie z żoną Ireną pracy „*W czterdziestym nas Matko na Sibir zesłali. Polska a Rosja 1939–42*”. List Czapskiego odczyta adresat jako symboliczne wpisanie jego wysiłków w „to, co sam robił dla ludzi, którzy zginęli w sowieckiej Rosji” (123). W ten sposób dokona się swoiste namaszczenie młodego badacza, które w późniejszej pracy stanie się dla niego źródłem siły niezbędnej w pokonywaniu wewnętrznych i zewnętrznych przeciwności. Ten impuls zostanie wzmocniony po upływie kolejnych trzech dekad, również w momencie przełomowym w życiu bohatera – w chwili kulminacji nagonki, jaką środowiska prawicowe przypuściły na niego po publikacji *Strachu*. Wtedy właśnie (wiosną 2015 roku) dotrze do niego list napisany w 1986 roku przez autora *Na nieludzkiej ziemi* i przez zapomnienie Aleksandra Smolara nieprzekazany wcześniej. Określając zdarzenie jako „przeżycie metafizyczne” (199), „ironię losu, która jawnie wskazuje na interwencję siły wyższej w tej sprawie” (199), Gross raz jeszcze ingerencję Czapskiego w swoje życie wpisze w porządek nadnaturalny. O ile poprzedni list był inicjacją, o tyle drugi odczytać można jako ustanowienie swoistego braterstwa, a zarazem potwierdzenie, że twórczość obu autorów „wywodzi się z tej samej wrażliwości” (200).

Wątek, jaki wiąże się z sylwetką Józefa Czapskiego, najwyraźniej bodaj ujawnia aspekt biografii bohatera związany z jego rolą jako posłannika ważnej sprawy, wybranego przez los, by – podobnie jak wiele lat wcześniej autor *Wspomnień starobielskich* – poznać, a następnie wypowiedzieć tragiczną prawdę o losach swych rodaków¹⁹. W przypadku Grossa prawda dotyczy losów polskich Żydów i podobnie jak ta ujawniona przez Czapskiego, ma moc zarówno leczniczą (jako wypowiedzenie tego, co powszechnie skrywane), jak i kojącą – w symbolicznym

¹⁹ Warto zauważyć, że przekonanie o swego rodzaju posłannictwie Grossa można także odnaleźć w opiniach bliskich mu osób, których relacje zawiera omawiana publikacja.

(a może i całkiem dosłownym) sensie zapewniającą spokój ofiarom: „(...) w każdej kulturze obowiązują taki dość prosty imperatyw – że umarłych należy przyzwoicie pochować. I od książki o Jedwabnem mam uczucie, że na mnie padło, aby tego pilnować, jeśli chodzi o Żydów wymordowanych w czasie okupacji” (211). Refleksji towarzyszy co prawda zastrzeżenie: „nie tylko na mnie oczywiście [padło]” (211), nie unieważnia ono jednak jej – rzecz chyba trzeba – mesjanistycznego sensu.

Mesjanizm ten, tu i gdzie indziej, naznaczony jest subtelną, lecz widoczną dawką ironii. Podmiot opowieści Grossa deklaruje się jako zwolennik „dystansu, dobrego żartu, a już najbardziej autoironii” (84), w ten sposób określi także swoją autonomiczność wobec Czap-skiego. Jego ironia zwrócona jest zarówno w stronę świata (przede wszystkim polskiej mitologii narodowej), jak i siebie samego – ról, jakie przyszło mu odgrywać, zdarzeń, jakich stał się uczestnikiem lub świadkiem, wzorców, jakie aktualizuje w swej narracji. Uzyskany w ten sposób dystans do siebie i świata nie oznacza tu jednak podania w wątpliwość prawomocności wyznawanego kodeksu moralnego, pomaga natomiast w jego prezentowaniu i, jak się wydaje, sprzyja także swoistej krańcowości zachowań bohatera, brawurze czy też – często podkreślanej nawet przez stronników – „bezcelności”, każącej mu odrzucić wszelką strategię i półśrodki, formułować wnioski podważające podstawy polskiego habitusu w imię wartości uniwersalnych. Obiektem ironii – przeważnie ciepłej i życzliwej – są również „stratedzy” obliczający siły na zamiary, nie dość zdeterminowani, by mierzyć się z ciężarem mitów czy zwykłych nieprawd²⁰.

Gdzie bije źródło tej determinacji bohatera? Trudno nie odnieść wrażenia, że za jego gotowością do przekraczania strefy kulturowego tabu nie skrywa się pamięć traumy, sfera emocji niewyartykułowanych, niemieszczących się już w wizerunku zdystansowanego badacza zainteresowanego wyłącznie odkrywaniem prawdy. Trudno nie zauważyć, że sfera broni-onych konsekwentnie wartości ogólnoludzkich stała się dla narratora orężem niezbędnym do rozprawy ze światem, który go odrzucił. Odczytywane w tym kontekście jego antyromantyczne gesty i deklaracje (obrona moralnego prawa do wyjazdu z kraju, podnoszenie zalet

²⁰ Wydaje się zresztą, że ów radykalizm Grossa wyrażał się w przeważającej mierze w stosowanej retoryce, mniej w stawianych tezach. Widać to zwłaszcza w świetle tekstów pośrednio lub bezpośrednio odwołujących się do prac autora *Strachu* [por. Romana Kolarzowa, „Antysemityzm jako element konstytutywny polskiego habitusu”, *Teksty Drugie* 3 (2018): 227–240; Elżbieta Janicka, „Mord rytualny z aryjskiego paragrafu. O książce Jana Tomasza Grossa *Strach. Antysemityzm w Polsce tuż po wojnie. Historia moralnej zapaści*”, *Kultura i Społeczeństwo* 2 (2008): 229–252]. Janicka wprost polemizuje z dążeniem Grossa do tłumaczenia powojennego antysemityzmu okolicznościami, a więc racjonalizowaniem zjawiska. Przytacza słowa Marii Janion: „(...) postawa społeczeństwa polskiego wobec Żydów niewiele zmieniła się podczas wojny i okupacji. (...) wyobraźnia w Polsce była już dość zdemoralizowana przed wojną”, wzmacniając w ten sposób wniosek, zgodnie z którym „zapaści moralnej, o której tyle pisze Jan Tomasz Gross, nie było” (Janicka, „Mord”, 232).

emigracji, określenie jej wręcz mianem „przygody” [89] itd.) stają się wyrazem niezgody na system wartości, w którym o tym, kto jest obcym, a kto nie, kto jest bohaterem, a kto nie, decyduje zbiorowość, a jednostka zobowiązana jest podporządkować swe prawa i aspiracje jej dobru. Podkreślanie faktu, że opuszczenie kraju było w istocie suwerenną decyzją, staje się w tej perspektywie symbolicznym uchYLENIEM statusu wygnańca, w istocie – zanegowaniem faktu bycia wykluczonym.

4

Z opowieści Jana Tomasza Grossa o swoim życiu wyłania się biografia wolna od semantycznych przerw, momentów nieposiadających znaczenia w odniesieniu do całości losów. Biografia ta ma czytelnie wydzielone etapy, przedzielone punktami zwrotnymi. Czynnikiem spajającym je wszystkie, elementem podkreślającym ciągłość biografii, jest dążenie do realizacji – rzecz można – życia zgodnego z prawdą, przy czym cel ten jest różnie rozumiany na poszczególnych etapach życia. W okresie młodzieńczym ma sens przede wszystkim poznawczy (odkryć, zrozumieć) i społeczny (zaangażować się), w okresie dojrzałości życiowej i naukowej – jest to imperatyw odkrycia, zrozumienia, przede wszystkim zaś wypowiedzenia prawdy o Innym. Jego rolę odgrywa przede wszystkim społeczność żydowska. Innym jest także sam bohater.

Wymienione elementy charakteryzujące autobiograficzną narrację Jana Tomasza Grossa niewątpliwie wpisują ją w kontekst biografii symbolicznej – choć oczywiście nie wszystkie ze wskazanych wcześniej jej komponentów reprezentowane są tu w tym samym stopniu, w niektórych wypadkach wręcz trudno mówić o ich obecności (warunek „życiowej zamkniętości”), kiedy indziej zaś – choćby z braku dostatecznej wiedzy – należałoby uznać tę obecność za co najmniej problematyczną (warunek „wsparcia autolegendotwórczego”, warunek „siły fatalnej”).

Wydaje się, że czynnikiem, który sprzyja zobaczeniu w omawianej tu biografii porządku oraz celowości – a więc czynnikiem *de facto* sprzyjającym jej usymbolicznieniu – jest obecność w niej komponentów typowych odsyłających do modelu biografii romantycznej. Fakt, że działalność bohatera odczytywać można zarazem jako niezwykle radykalny gest podważenia zasadności żywionych przez polskie społeczeństwo autostereotypów i uznawanych wartości, w większości przecież wywodzących się z romantycznego imaginarium, jest paradoksem jedynie pozornym i, jak się zdaje, mieści się w ramach aporii tworzących ten paradygmat kulturowy²¹.

²¹ Na „antyromantyczny” potencjał działalności Grossa zwrócił uwagę Aleksander Smolar, podkreślając, że „podważała ona istotne elementy polskiej samowiedzy, dominujących stereotypów na temat narodowej

Nie należy tu jednak mówić o zgodności, a jedynie o podobieństwie do typowej biografii romantycznej²². Wydaje się, że decyduje o niej obecność motywów: emigracji, samotności, cierpienia, walki z „despotyzmem”, przynależności do grupy konspiracyjnej (środowisko zbuntowanej młodzieży warszawskiej), wreszcie traktowania swego życia jako służby sprawie, którą w tym wypadku jest szeroko rozumiane dobro rodzimej zbiorowości. Nadrzędną rolę w stosunku do wymienionych motywów odgrywa tu – powtórzmy – obecność losu jako czynnika nadającego biografii celowość i każącego odczytywać ją w kategoriach misji czy też zadania. Zadanie to wyznaczyła bohaterowi nieokreślona instancja, zdolna ingerować w bieg rzeczy, by umożliwić mu w ten sposób realizację życiowego powołania. O słuszności obranej drogi informuje bohatera Nemezis słowami Józefa Czapskiego.

Centralnym elementem biograficznej narracji Grossa jest dotknięcie tematu Zagłady. W jego relacji oglądana jest ona z dwu perspektyw – ogólnoludzkiej (jako zbrodnia ludobójstwa) i polskiej (jako zbiorowa trauma nierozwiązana w warstwach psychologicznej i moralnej). Perspektywy te w pewnym stopniu pokrywają się, nie tracąc jednak autonomii oraz – co tak bezkompromisowo ukazują prace historyczne autora poświęcone temu tematowi – pozostają w relacji antagonistycznej, czego zewnętrznym wyrazem jest między innymi stabuizowanie tej kwestii przez znaczną część polskiego społeczeństwa. Można rzec, że mamy do czynienia z podwójnym zaburzeniem homeostazy – podwójnym wejściem w sferę pozostającą poza „tym, co możliwe do nazwania”²³. Pierwsza wiąże się z pragnieniem wypowiedzenia zbrodni dokonanej na Żydach, zbrodni (w odniesieniu do nieżydowskiej części polskiego społeczeństwa) „odkrytej”, a więc jeszcze nieopowiedzianej. Wyzwanie, przed jakim bohatera postawiło życie, polegało zatem na konieczności konfrontacji z przeżyciem w jego niezłagodzonej symbolicznie postaci. Druga sfera doświadczeń bohatera wiąże się

tożsamości uformowanej na mitach romantycznych, na mesjanistycznej i martyrologicznej wizji losu narodowego” (245).

²² Por. Mirosław Strzyżewski, „Model «biografii typowej» romantyka”, w: *Biografie romantycznych poetów*, red. Zofia Trojanowiczowa, Jerzy Borowczyk (Poznań: Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 2007), 113.

²³ W swych uwagach sformułowanych na marginesie lektury Conradowskiego *Jądra ciemności* Tomasz Kunz zauważył trafnie: „Pierwotna aktywność narracyjna, zorientowana na nadanie sensu naszemu wewnętrznemu światu oraz otaczającej nas rzeczywistości, okazuje się istotna zwłaszcza w momentach kryzysowych, w sytuacji zetknięcia się z doświadczeniami, które – poprzez swą radykalną odmiennosć – uchylają się symbolizacji, nie dają się zasymilować i wpisać w ustandaryzowane formy wyrażania [M.K.]”. Wydaje się, że charakterystyka ta dobrze opisuje doświadczenie (i jego skutki), jakim stało się dla Grossa poznawanie tragedii narodu żydowskiego na terenach polskich [Tomasz Kunz, „Granice przedstawialności doświadczenia. Narracja jako terapia (na przykładzie „Jądra ciemności” Josepha Conrada)”, w: *Polonistyka bez granic: IV Kongres Polonistyki Zagranicznej, Uniwersytet Jagielloński, 9–11 października 2008 r.*, red. Ryszard Nycz, Władysław Miodunka, Tomasz Kunz (Kraków: Universitas, 2011), 498].

z jego rolą społeczną – tego, kto wkracza w obszar wyparty, narusza granice ustanowione i strzeżone pilnie przez zbiorowość, wypowiada to, co niewypowiedziane – i ponosi konsekwencje tej transgresji²⁴. Rodzi się pokusa, by autokreacyjne działania odczytać jako pracę podporządkowaną wzmocnieniu podmiotowości, która dopiero wyposażona w cechy będące nośnikami intersubiektywnych wartości („polski los” – typowość, posłannictwo – wyjątkowość) zdolna jest w symboliczny sposób ugruntować swój autorytet, osłabić ciężące na niej piętno „renegata” i ostatecznie unieść konfrontację ze skutkami swych działań. W tym sensie opowieść autobiograficzna Grossa okazuje się dopełnieniem jego dwóch przełomowych esejów o historii Zagłady.

Głównym tematem książki *...bardzo dawno temu...* jest wykluczenie. Bohater doświadczył go w wielu wymiarach i na różne sposoby – jako polski Żyd, polityczny dysydent, „zdrajca” formacji pokoleniowej, „polakożerca”. Osobista trauma, jaką spowodowało, ujawnia się tu często, choć nigdy w bezpośrednich deklaracjach. Śladem jej istnienia są przede wszystkim jego życiowe decyzje, wybór zainteresowań naukowych, wrażliwość na pewne wymiary świata, na doświadczenia innych. Odczytywana tu książka jest jednocześnie miejscem, w którym dokonuje się „przerabianie” traumy, osobista walka z upiorami.

Czy skuteczna? Czy literatura pokazała raz jeszcze swoją moc terapeutyczną, umożliwiając konfrontację z tym, co najbardziej chyba obce jej naturze – ze sferą niewyraźnego? Odpowiedź na te pytania zna jedynie autor.

Bibliografia

- Balcerzan, Edward. „Biografia jako język”. W: *Biografia – geografia – kultura literacka*, red. Jerzy Ziomek, Janusz Sławiński, 25–38. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich–Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1975.
- Balcerzan, Edward. *Kręgi wtajemniczenia. Czytelnik, badacz, tłumacz, pisarz*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1982.
- Burek, Tomasz. *Jaka historia literatury jest nam dzisiaj potrzebna?*. Warszawa: NOW-a, 1979.
- Dobrosielski, Paweł. *Spory o Grossa. Polskie problemy z pamięcią o Żydach*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2017.

²⁴ O sile negatywnych reakcji na twierdzenia Grossa pojęcie daje lektura syntez poświęconych dyskusjom, jakie wywołały jego publikacje [zob. m.in. Paweł Dobrosielski, *Spory o Grossa. Polskie problemy z pamięcią o Żydach* (Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2017); Magdalena Nowicka-Franczak, *Niechciana debata. Spór o książki Jana Tomasza Grossa* (Warszawa: Wydawnictwo Akademickie SEDNO, 2017)].

- Główczewski, Aleksander. *Poetyka i pragmatyka „rozmów z...”*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2005.
- Gosk, Hanna. *Bohater swoich czasów. Postać literacka w powojennej prozie polskiej o tematyce współczesnej*. Izabelin: Świat Literacki, 2002.
- Gross, Jan Tomasz. *...bardzo dawno temu, mniej więcej w zeszły piątek...* (rozmowę przeprowadziła Aleksandra Pawlicka). Warszawa: W.A.B., 2018.
- Gusdorf, Georges. „Warunki i ograniczenia autobiografii”. Tłum. Janusz Barczyński. W: *Autobiografia*, red. Maria Czermińska, 19–46. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2009.
- Janicka, Elżbieta. „Mord rytualny z aryjskiego paragrafu. O książce Jana Tomasza Grossa *Strach. Antysemityzm w Polsce tuż po wojnie. Historia moralnej zapaści*”. *Kultura i Społeczeństwo* 2 (2008): 229–252.
- Jay, Martin. *Pieśni doświadczenia. Nowoczesne amerykańskie i europejskie wariacje na uniwersalny temat*. Tłum. Agnieszka Rejniak-Majewska (Kraków: Universitas, 2008).
- Kolarzowa, Romana. „Antysemityzm jako element konstytutywny polskiego habitusu”. *Teksty Drugie* 3 (2018): 227–240.
- „Książka mówiona”. W: Paulina Potrykus-Woźniak, *Słownik nowych gatunków i zjawiska literackich*, 91–94. Warszawa–Bielsko-Biała: Wydawnictwo Szkolne PWN–Park Edukacja, 2010.
- Kunz, Tomasz. „Granice przedstawialności doświadczenia. Narracja jako terapia (na przykładzie „Jądra ciemności” Josepha Conrada)”. W: *Polonistyka bez granic: IV Kongres Polonistyki Zagranicznej, Uniwersytet Jagielloński, 9–11 października 2008 r.*, red. Ryszard Nycz, Władysław Miodunka, Tomasz Kunz, 495–516. Kraków: Universitas, 2011.
- Lejeune, Philippe. *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*. Tłum. Wincenty Grajewski, red. Regina Lubas-Bartoszyńska. Kraków: Universitas, 2001.
- Lubas-Bartoszyńska, Regina. *Między autobiografią a literaturą*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1993.
- Łebkowska, Anna. „Kariera «książki mówionej»”. *Dekada Literacka* 6 (1993): 1, 4.
- Łebkowska, Anna. „Rozmowa z pisarzem – analiza gatunku”. W: *Kryzys czy przełom. Studia z teorii i historii literatury*, red. Magdalena Lubelska, Anna Łebkowska, 175–185. Kraków: Universitas, 1994.
- Łebkowska, Anna. „Rozmowy z pisarką/pisarzem – nowa odsłona”. *Teksty Drugie* 1 (2019): 368–383.
- Maciąg, Kazimierz. *W kręgu problematyki „pamiętników mówionych”*. Rzeszów: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, 2001.
- Makowiecki, Andrzej Z. *Trzy legendy literackie. Przybyszewski, Witkacy, Gałczyński*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1980.
- Maroszczyk, Grażyna. *Świadectwa – rozmowy – kreacje. W kręgu wielkich tekstów interlokucyjnych*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2012.

- Nowicka-Franczak, Magdalena. *Niechciana debata. Spór o książki Jana Tomasza Grossa*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie SEDNO, 2017.
- Ong, Walter. „Przekształcanie się środków przekazu: książka mówiona”. Tłum. Maria Bożenna Fedewicz. *Pamiętnik Literacki* 1 (1990): 319–327.
- Ricoeur, Paul. *O sobie samym jako innym*. Tłum. Bogdan Chelstowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003.
- Stabro, Stanisław. „Andrzej Bobkowski. Biografia symboliczna”. *Ruch Literacki* 4 (1993): 375–389.
- Strzyżewski, Mirosław. „Model «biografii typowej»” romantyka. W: *Biografie romantycznych poetów*, red. Zofia Trojanowiczowa, Jerzy Borowczyk, 103–115. Poznań: Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 2007.
- Tippner, Anja. „Ghostwriting i historia mówiona: teksty kolaboratywne jako przypadek graniczny pisarstwa autobiograficznego”. W: *Autobiografie (po)graniczne*, red. Inga Iwasiów, Tatiana Czerska, 209–220. Kraków: Universitas, 2016.
- Witosz, Bożena. „Stylistyka «prozy interlokucyjnej» – uwagi wprowadzające”. W: *Interakcyjny wymiar dyskursu artystycznego*, red. Bożena Witosz, 107–116. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2017.
- Zaleski, Marek. *Formy pamięci*. Warszawa: Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk, 1996.
- Zieniewicz, Andrzej. *Pakty i fikcje. Autobiografizm po końcu wielkich narracji (szkice)*. Warszawa: Elipsa, 2011.
- Zimand, Roman. „Rozmowa z... – dokument czy literatura”. W: Roman Zimand, *Czas normalizacji. Szkice czwarte*, 7–21. Londyn: Aneks, 1989.

Jan Tomasz Gross – “Symbolic Biography”. (Notes by the Way a ...Long, Long Time Ago, More or Less Last Friday...)

Summary

The article focuses on the self-creation dimension of the autobiographic narrative by Jan Tomasz Gross contained in his book *...Long, Long Time Ago, More or Less Last Friday...* (an example of talk literature). In his analysis, Kopczyk brings out the biographic models into which the author-protagonist inscribes his life, paying attention to their relation with the Polish patriotic tradition, and romantic tradition in particular. In the fate of the protagonist, he perceives elements of “a typical romantic biography,” including the motif of mission and pilgrimage (for one’s homeland). The conclusion of the article suggests a relationship between Gross’s self-creation project and his work as a historian revealing the truth about the fates of Polish Jews during World War 2 and afterwards. Inscribing his own biography into “good models” alleviates what Gross perceives as



personal consequences of disturbing the social taboo related to Polish people's participation in the extermination of the Jewish minority.

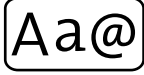
Keywords

Jan Tomasz Gross, talk literature, autobiography, self-creation

Translated by Sławomir Konkol

PROSIMY O CYTOWANIE TEGO ARTYKUŁU JAKO:

Michał Kopczyk, „Jan Tomasz Gross – biografia symboliczna. (Uwagi na marginesie ...*bardzo dawno temu, mniej więcej w zeszły piątek...*)”, *Autobiografia: Literatura. Kultura. Media 1* (2020), 14: 169–184. DOI: 10.18276/au.2020.1.14-09



Autobiografia nr 1 (14) 2020 s. 185–215
ISSN 2353-8694, e-ISSN 2717-4361
DOI: 10.18276/au.2020.1.14-10

PRAKTYKI
AUTOBIOGRAFICZNE

PIOTR LASKOWSKI*
Uniwersytet Warszawski

Bunt i melancholia. Obraz życia anarchisty w *Memuarn fun Lejbn*

Streszczenie

Artykuł poświęcony jest jedynej w swoim rodzaju narracji autobiograficznej – spisanej i opublikowanej w międzywojennej Polsce przez żydowskiego anarchistę. Niewielka książeczka *Memuarn oder szpliters fun a lebn fun Lejbn* (znana również jako *Memuarn fun Lejbn*) została wydana w 1933 roku w Łodzi, w 2017 roku ukazał się jej polski przekład pod tytułem *Memuary albo okrucy z życia Lejba*. W pierwszej części artykułu zidentyfikowano i przedstawiono postać autora, Lejba Berkenwalda, zwanego „Lejbem Anarchistą”, jego środowisko społeczne i usytuowanie na mapie międzywojennego anarchizmu. W części drugiej autobiograficzna narracja Lejba czytana jest w perspektywie mikrohistorii afektów; akcent położony został na wyłaniającą się z tekstu alternatywną formę męskiej podmiotowości – wykraczającą poza dominujący, heteronormatywny model męskości i przynależącą – tak w swych nadziejach, jak i rozczarowaniach – do niedającej się urzeczywistnić mesjańskiej wspólnoty.

Słowa kluczowe

Lejb Berkenwald, „Lejb Anarchista”, anarchizm żydowski, anarchoindywidualizm, historia afektów, queerstoria

* Kontakt z autorem: ptrlaskowski@gmail.com; ORCID: 0000-0001-9106-5499.

Od początku XXI wieku historia żydowskiego anarchizmu na ziemiach polskich budzi rosnące zainteresowanie badaczy i badaczek. Przełomowe znaczenie miał niewątpliwie referat Daniela Grinberga, ojca polskich badań nad anarchizmem, wygłoszony na konferencji w Wenecji w maju 2000 roku i opublikowany w pokonferencyjnym tomie *L'anarchico e l'ebreo. Storia di un incontro*¹. Sama kategoria „żydowskiego anarchizmu” rodzi dobrze znane wątpliwości, na które składają się z jednej strony szeroko rozumiana problematyka nowoczesnych przekształceń żydowskiej tożsamości, z drugiej zaś specyficzne trudności, jakie wiążą się z przykładaniem identyfikacji narodowej (lub religijnej) do ruchu ze swej istoty internacjonalistycznego i świeckiego. Kategorią mniej kłopotliwą, węższą, lecz dla potrzeb tego artykułu wystarczającą, jest „anarchizm jidyszowy”, wskazuje się tu bowiem na język używany przez określoną grupę anarchistek i anarchistów. Ów język określał zarazem społeczny kontekst ich działania, a także uniwersum kulturowe, stanowiące dla nich podstawowy punkt odniesienia. Nie oznacza to oczywiście, że jidyszowi anarchiści nie posługiwali się innymi językami (wielojęzyczność anarchistów to zresztą temat wart osobnego badania) i nie czytali innej niż jidyszowa literatury. Nie oznacza to również, że nie można mówić o żydowskim anarchizmie poza kręgiem osób mówiących w jidysz (choć pojawia się tu pytanie, co miałyby stanowić o specyfice owego anarchizmu. Czy wyróżniać miałyby go świadome odniesienia do tradycji judaistycznej, jak u Gustava Landauera, czy może samo tylko zakwalifikowanie pewnych działaczy jako Żydów? I dalej, czy podstawą takiej kwalifikacji musi być autoidentyfikacja, czy też mogą jej dokonywać – i wedle jakiego kryterium – badacze i badaczki? Wreszcie, czy nie należałoby mówić raczej o udziale Żydów w ruchu anarchistycznym? Czy fakt, że niektórzy anarchiści byli Żydami, miał jakiegokolwiek znaczenie dla sposobu przeżywania przez nich idei anarchistycznej, jeśli – inaczej niż Landauer – nie czuli się oni związani z kulturą żydowską ani też nie działali „na żydowskiej ulicy”? Czy wolno podejrzewać, że nadawali oni myśleniu anarchistycznemu specyficzny kształt, już to za sprawą tradycji, którą wynieśli z domu rodzinnego, oddziałującej nawet gdy w sposób świadomy z nią później zerwali, już to za sprawą doświadczenia mniejszościowego?). Żeby rzecz skomplikować jeszcze bardziej, należy przypomnieć, że jeden z najważniejszych przedstawicieli anarchizmu jidyszowego,

¹ Serdecznie dziękuję recenzent(k)om za krytyczne uwagi i niezwykle cenne tropy interpretacyjne i bibliograficzne, które uchroniły mnie przed wieloma błędami i pozwoliły znacznie wzbogacić ten artykuł. Błędy, których nie udało się wychwycić, obciążają oczywiście wyłącznie mnie samego. Daniel Grinberg, „Il radicalismo ebraico in Polonia”, w: *L'anarchico e l'ebreo. Storia di un incontro*, red. Amedeo Bertolo (Milano: Elèuthera, 2001), 165–178; korzystam z przekładu francuskiego: tenże, „Formes de la militance juive radicale en Pologne”, w: *Juifs et anarchistes. Histoire d'une rencontre*, red. Amedeo Bertolo, tłum. Patricia Farazzi, Marianne Enckell, Jean-Manuel Traimond (Paris–Tel Aviv: Éditions de l'Éclat, 2008), 159–171; przekład polski: tenże, *Radyzalizm żydowski na ziemiach polskich: wyzwania i odpowiedzi*, tłum. Łukasz Wilamowski (Mielec: Wydawnictwo Inny Świat: 2017).

Rudolf Rocker, jeśli opisywać go w kategoriach narodowych, był Niemcem. Jakkolwiek ważne i szeroko dyskutowane, zagadnienia te nie mają kluczowego znaczenia dla tego artykułu. Będę tu bowiem zajmować się anarchistami mówiącymi i piszącymi w języku jidysz, zanurzonymi w żydowskim uniwersum kulturowym i żydowskim życiu społecznym.

W historii Polski jest to grupa wciąż mało znana. Znacznie więcej wiemy o anarchizmie jidyszowym w Rosji, Anglii czy w Stanach Zjednoczonych², ale też na ziemiach polskich idee anarchistyczne nie zyskały nigdy choćby zbliżonej popularności. Pewne zakorzenienie społeczne zdobyły chyba tylko w zajmującym Grinberga okresie rewolucji 1905 roku właśnie wśród mówiących w jidysz młodych Żydów – między 15. a 20. rokiem życia – pochodzących ze środowisk rzemieślniczych i robotniczych³.

W porównaniu z rokiem 1905 ruch anarchistyczny w Polsce w interesującym nas tu dwudziestoleciu międzywojennym był zdecydowanie mniej liczny. Publikacje anarchistyczne ukazywały się wówczas przede wszystkim w języku polskim⁴. O ile więc w przypadku rewolucji 1905 roku możemy mówić o anarchizmie jidyszowym, o tyle w latach dwudziestych i trzydziestych anarchiści piszący w tym języku stanowili jedynie część, i to mniej widoczną, niewielkiego skądinąd ruchu.

Kontekstem przedstawionej tu analizy będzie działalność osób należących do specyficznego środowiska anarchistycznego. Ukształtowało się ono na początku lat dwudziestych

² Zob. np. Paul Avrich, *The Russian Anarchists* (Princeton: Princeton University Press, 1967); Mosze Gonczarok, *Piepiel naszich kostrow. Oczerki istorii jewriejskowo anarchistskowo dwizenija (idisz-anarchizm)* (Jerusalem: Izdatielstwo „Problemen”, 2002); Kenyon Zimmer, *Immigrants against the State. Yiddish and Italian Anarchism in America* (Urbana–Chicago–Springfield: University of Illinois Press, 2015) z doskonałą bibliografią; zob. też: John Patten, red., *Yiddish Anarchist Bibliography* (London–Cambridge: Kate Sharpley Library–Anarchist Archives Project, 1998). Najnowsze wyniki badań nad historią jidyszowego anarchizmu, przede wszystkim w Stanach Zjednoczonych i Rosji, przedstawiono na konferencji „Yiddish Anarchism: New Scholarship on a Forgotten Tradition” w YIVO w styczniu 2019 r. (program konferencji, dostęp sierpień 2020, https://yivo.org/cimages/2019_anarchismconference_program.pdf); udział w niej wzięli m.in. Kenyon Zimmer, a także Anna Elena Torres, której książka *Any Minute Now The World Streams Over Its Border!: Anarchism and Yiddish Literature* wkrótce ukaże się nakładem Yale University Press.

³ Grinberg, „Formes”, 169. Zob. też: Herman Rappaport, *Anarchizm i anarchiści na ziemiach polskich do 1914 roku* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1981).

⁴ O działalności anarchistów w pierwszych latach II RP, przed powołaniem w 1926 r. Anarchistycznej Federacji Polski, zob. Dariusz Wierchoś, Michał Przyborowski, „Anarchizm polski w latach 1918–1926. Na drodze do utworzenia Anarchistycznej Federacji Polski”, *Scripta Historica* 22 (2016): 191–210. Zob. też: tychże, *Machno w Polsce* (Poznań: Oficyna Wydawnicza Bractwa Trojka, 2012). O ideologii i działalności AFP zob. Adrian Zandberg, „Anarchistyczna Federacja Polski. Polscy anarchiści w dwudziestoleciu międzywojennym”, *Przegląd Historyczny* 93 (2002), 1: 31–52. O AFP w kontekście polskiego syndykalizmu zob. Rafał Chwedonuk, *Ruchy i myśl polityczna syndykalizmu w Polsce* (Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa, 2011), 249–270; Grzegorz Zackiewicz, *Syndykalizm w polskiej refleksji i rzeczywistości politycznej I połowy XX wieku* (Kraków: Avalon, 2013), 213–216.

wokół Arona Grossa, uczestnika ruchu anarchistycznego w dobie rewolucji 1905 roku, a po I wojnie światowej wykładowcy nauk judaistycznych w Gimnazjum Filologicznym Męskim Towarzystwa „Chinuch”. (Nauczanie w tej szkole prowadzono w językach polskim i hebrajskim; jej dyrektorem był w owym czasie Adam Cygielstrejch, wcześniej asystent w Instytucie Psychologicznym u Edwarda Abramowskiego, postaci ikonicznej dla polskiej myśli anarchistycznej⁵). Uczniami Grossa byli między innymi Jerzy Borejsza, Salomon Filmus (później jeden z sekretarzy Anarchistycznej Federacji Polski, a po wojnie tłumacz dzieł młodego Marksa⁶) oraz Eliezer Hirszaug, autor wspomnień kluczowych dla niniejszego artykułu. Do kręgu towarzyskiego Grossa należał również Hersz Menes, w początkach XX wieku aktywny w kręgach żydowskich anarchistów na londyńskim East Endzie, potem zaś w anarchistycznych komunach w Niemczech, a także Mojżesz Kaufman, działacz Żydowskiej Organizacji PPS w czasie rewolucji 1905 roku, w latach 1918–1928 związany z ruchem komunistycznym, który porzucił, by związać się z anarchistami.

Podstawowymi źródłami do badań nad żydowskim anarchizmem na ziemiach polskich są dokumenty policyjne, krótkie zazwyczaj wzmianki prasowe oraz niezbyt liczne gazety, odezwy i ulotki wydawane przez ruch. Relacji osobistych mamy bardzo niewiele. Jeśli chodzi o okres międzywojenny, szczególne znaczenie mają dwa teksty: wspomnienia Pawła Lwa Marka (dotyczące w zasadzie II wojny światowej, ale dostarczające wiedzy o postaciach, jak sam autor, kluczowych w ruchu przedwojennym)⁷ oraz opublikowana oryginalnie w jidysz w 1964 roku praca Eliezera Hirszaugego – bezcenna skarbnica informacji o jidyszowym anarchizmie w Polsce międzywojennej⁸. Jak zauważał sam Hirszaug, po Zagładzie nie ocalały niemal żadne ślady życia i działalności zamordowanych żydowskich anarchistów⁹.

Przedmiotem niniejszego opracowania jest bardzo szczegółowy tekst – zbeletryzowana autobiografia niemal zupełnie zapomnianego żydowskiego anarchisty z Łodzi, wyjątkowa choćby

⁵ Zob. Adam Cygielstrejch, „Twórczość psychologiczna Edwarda Abramowskiego”, *Przegląd Filozoficzny* 22 (1919): 1–12.

⁶ Karol Marks, Fryderyk Engels, „Święta rodzina, czyli krytyka krytycznej krytyki. Przeciwno Brunonowi Bauerowi i spółce”, tłum. Salomon Filmus, Tadeusz Kroński, w: tychże, *Dzieła*, t. 2 (Warszawa: Książka i Wiedza, 1961), 3–262; ciż, „Ideologia niemiecka”, tłum. Salomon Filmus, Kazimierz Błeszyński, w: tychże, *Dzieła*, t. 3 (Warszawa: Książka i Wiedza, 1961), 9–619.

⁷ Paweł Lew Marek, *Na krawędzi życia. Wspomnienia anarchisty 1943–44* (Kraków: Wydawnictwo „Dąb”, 2006). Wielką wartość ma dołączony do wspomnień suplement zawierający biogramy działaczy i działaczek anarchistycznych (295–308).

⁸ Eliezer Hirszaug, *Trojm in farwirklechung* (Tel Awiw: nakładem Diny Hirszaug, 1964); wydanie polskie: tenże, *Spełniające się marzenie. Wspomnienia o ruchu anarchistycznym w Polsce 1928–1946*, tłum. Magdalena Siek (Poznań: Oficyna Wydawnicza Bractwa Trojka, 2019).

⁹ Hirszaug, *Spełniające*, 16.

dlatego, że została wydana jeszcze w okresie międzywojennym. Mowa o krótkiej, liczącej w oryginale 30 stron książeczce *Memuarn oder szplitters fun a lebn fun Lejbn*, znanej również jako *Memuarn fun Lejbn*, opublikowanej w 1933 roku. Przekład polski ukazał się w 2017 roku pod tytułem *Memuary albo okruchy z życia Lejba*¹⁰. Redaktorom polskiego wydania nie udało się zidentyfikować ani autora (uznali oni imię Lejb za pseudonim literacki nieznaney osoby), ani związków łączących ten tekst z anarchizmem.

Lejb

Autor autobiografii nie jest jednak postacią zupełnie nieznaną. W latach trzydziestych zyskał wręcz pewien rozgłos. Mówiono o nim po prostu „Lejb Anarchista” i pod tym imieniem pojawia się w kilku wspomnieniach. Istnieje nawet jego portret namalowany przez pochodzącego z Łodzi Jacoba Markiela (1911–2008), malarza od 1933 roku tworzącego w Paryżu¹¹.

Nazywał się zapewne Lejb Berkenwald i za sprawą swojego pamiętnika doczekał się nawet krótkiego hasła w *Leksikon fun der najer jidiszer literatur* [Leksykonie współczesnej literatury żydowskiej]. Autorem hasła był Chaim Lejb Fuks (Chaim Leib Fox), który poświęcił też Lejbowi niewielki i bardzo podobny do opisu w *Leksikonie* fragment swoich łódzkich wspomnień¹². W obu tekstach pojawiają się nazwisko (niepoświadczony w innych źródłach) oraz daty życia Lejba: 1898–1944.

Według Fuksa Lejb urodził się w Łodzi¹³ w rodzinie chasydzkiej. Imał się wielu niskopłatnych prac fizycznych, a przez zaangażowanie w ruch anarchistyczny miał kilkakrotnie trafić do łódzkiego więzienia¹⁴. We wspomnieniach o Łodzi Fuks pisze o Lejbie jako o słynnym oryginale, porównywalnym z „łódzkim Sokratesem” Chaimem Wodnikiem¹⁵. W 1939 roku Lejb przedostał się do Białegostoku. Informacji o jego pobycie w tym mieście dostarcza anonimowa

¹⁰ „Memuary albo okruchy z życia Lejba”, tłum. Anna Jakimszyn-Gadocha, w: *Sztetl, szund, bunt i Palestyna. Antologia twórczości literackiej Żydów w Łodzi (1905–1939)*, red. Krystyna Radziszewska, Dariusz Dekiert, Ewa Wiatr (Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2017), 240–265.

¹¹ Portret był wystawiany w Paryżu w 1948 r. Zob. Icchak Goldkorn, *Łódźer portretn: umgekumene jidisze szrajber un tipn* (Tel Awiw: Ha-Menora, 1963), 213–214. Reprodukcję opublikowano w wydawanym w jidysz paryskim piśmie „Almanach” (1955): 44.

¹² Chaim Leib Fuks, *Łódź szel majle* (Tel Awiw: I.L. Perec Farlag, 1972), 153–154.

¹³ Goldkorn podaje, że Lejb urodził się w sztetlu Lutomiersk pod Łodzią (*Łódźer*, 207); sam Lejb w pamiętnikach wskazuje Kalisz („Memuary”, 241).

¹⁴ Informację o pobycie w więzieniu potwierdza sam Lejb, choć nie wiąże tego faktu z działalnością polityczną, mówi o celach, „do których przypadkiem trafiał” („Memuary”, 256).

¹⁵ O Chaimie Wodniku zob. Jechiel Jeszaja Trunk, *Pojln. Obrazy i wspomnienia z Łodzi*, tłum. Anna Clarke (Łódź: Wydawnictwo Tygiel Kultury, 1997), 111–113; Mosze Puławer, *Ararat* (Tel Awiw: I.L. Perec Farlag, 1972), 145–147, bezpośrednio przed wspomnieniem o Lejbie.

relacja uchodźcy z Łodzi, zachowana w Archiwum Ringelbluma. „Lejb Anarchista” sportretowany jest tu bez sympatii jako „włóczęga, zawsze oberwany i brudny”. Autor zapamiętał go z Łodzi, z jadłodajni przy ulicy Południowej 20, gdzie otoczony znajomymi Lejb toczył spory i wygłaszał swe mądrości „nad zupą”. Istotnym wątkiem w tej relacji, pojawiającym się we wszystkich wspomnieniach o Lejbie, jest jego zamiłowanie do śpiewu. Przywołano tu nawet konkretne piosenki, które miał śpiewać już w Białymstoku, *Córkę Weissenberga* i *Berjozkele Rejzena*. O ile jednak w innych relacjach o pieśniach Lejba mówi się ze wzruszeniem, o tyle tu słyszymy, że budziły raczej szydery śmiech. Co ciekawe, wedle tej relacji Lejb miał być analfabetą. „Josef Okrutny napisał mu książkę, tzn. Lejb mówił, a Okrutny to spisał, później pomógł mu tę bezwartościową książkę wydać i sprzedawać. Ludzie śmiali się i płacili za książkę od 1 zł”¹⁶. Wystarczyło to jednak, by w Białymstoku Lejb uzyskał wstęp do Klubu Pisarzy Żydowskich. Zarabiał tam, oddając przysługi innym pisarzom.

Wiele elementów tej relacji – oprócz śpiewu także spotkania w restauracji przy Południowej 20, pasja retoryczna, brak troski o wygląd zewnętrzny – znajdzie potwierdzenie w innych wspomnieniach. Nigdzie natomiast nie powtarza się informacja o analfabetyzmie Lejba (przeciwnie, zwykle mówi się o nim jako o człowieku czytany) i udziale Josefa Okrutnego, skądinąd znanego pisarza¹⁷, w tworzeniu pamiętników.

W haśle w *Leksikonie* Fuks podaje, że Lejb zmarł w obozie w okolicach miasta Syktywkar w Republice Komi w ZSRR¹⁸. W łódzkich wspomnieniach dodaje szczegóły: „W chwilach uniesienia [Lejb] rzucał strażnikom z NKWD słowa, jakich nigdy wcześniej nie słyszeli. Stalina nie tytułował inaczej, jak «gruzińskim chamem». Zapłacił za to własnym życiem”¹⁹.

Dłuższe, bardzo ciepłe wspomnienie o „Lejbie Anarchiście” pojawia się w książce Mosze Puławera poświęconej żydowskiemu teatrowi „Ararat” w Łodzi²⁰. Autor kreśli sylwetkę niewysokiego, wychudzonego człowieka o częściowo sparaliżowanej twarzy i długich potarganych

¹⁶ *Archiwum Ringelbluma. Konspiracyjne Archiwum Getta Warszawy*, t. 3: *Relacje z Kresów*, oprac. Andrzej Żbikowski (Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny IN-B, 2000), 83, tłumaczenie zmienione (por. tłum. ang.: *The Ringelblum Archive. Underground Archive of the Warsaw Ghetto*, vol. 2: *Accounts from the Borderlands, 1939–1941* [Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny, 2018], 116–117).

¹⁷ Josef Okrutny (1906–1991) – pseudonim Josefa Turki, ur. w Kutnie, pisarz i publicysta, w okresie międzywojennym mieszkał w Łodzi, wojnę przeżył w ZSRR, w latach 1946–1949 przygotowywał audycje radiowe w języku żydowskim dla Centralnego Komitetu Żydów w Polsce. W 1949 r. wyjechał z Polski, od 1951 r. mieszkał w Argentynie.

¹⁸ O pobycie Lejba w Białymstoku pisze również Icchak Goldkorn, autor wspomnienia, którym zajmujemy się niżej. Podaje, że Lejb, dla którego nawet życie w normalnych warunkach stanowiło źródło cierpienia, nie potrafił poradzić sobie w nowej sytuacji: „Jak słyszałem, zmarł z głodu i wycieńczenia w roku 1940” (Goldkorn, *Lodźer*, 213).

¹⁹ Fuks, *Lodź*, 154.

²⁰ Puławer, *Ararat*, 147–149.

włosach, stale niedojadającego, niedosypiającego, krążącego po ulicach Łodzi. „Wszyscy go lubili, nie zważając, że nigdy nie był dobrze ubrany, ani czysty (...). Nikt nie wiedział, gdzie mieszka, gdzie żyje, gdzie pracuje. Lejb więcej dyskutował niż pracował. Ale każdy miał do niego sentyment”²¹.

Lejb miał przesiadywać w kawiarni „Pod szklanką” przy ulicy Południowej 7. Kawiarnia, słynąca ze znakomitych naleśników, była miejscem spotkań „elementów postępowych i artystowskich”. Spotykali się tu artyści mało znani – ci bowiem, którzy odnieśli pewien sukces, wybierali „Astorię”²². Puławer zaznacza, że Lejb omijał ją jako zbyt elegancką. Ukuł nawet złośliwe określenie *astoria-mencz*, człowiek z „Astorii”, na określenie bogatych snobów. W „Pod szklanką” miał się trzymać ze studentami, którzy chętnie zapraszali go do stolika. Wdawał się z nimi w dyskusje, a gdy już zmęczeni się sporami, śpiewał.

Lejb jawi się w tym wspomnieniu jako człowiek bez reszty oddany muzyce. Miał znać na pamięć wszystkie możliwe pieśni robotnicze i ludowe. Śpiewał je z zaangażowaniem (*mit harc un neszome*²³). Tworzył też własne pieśni, a także wykonywał całe fragmenty „klasyków” z repertuaru „Araratu”. Chodził tam często i podczas przedstawień „zatracał się w melodiach”²⁴. Swoje wspomnienie Puławer kończy nutą melancholii: „Zawsze widziano go z plikiem pieśni pod pachą. Nosił je ze sobą i myślał o lepszym jutrze, które musi nadejść”²⁵.

„Można powiedzieć, że Lejb żywił się chlebem z melodiami”, napisał Icchak Goldkorn, który w swoich wspomnieniach zachował słowa dwóch śpiewanych przez niego pieśni (drugą określił mianem „anarchistycznej”):

Jeszcze dziś dźwięczy mi w uszach serdeczny, melancholijny ton podróżnej pieśni śpiewanej przez Lejba:

Rozglądasz się wokół:
żadnego przyjaciela...

A ona, a ona,
A ona odeszła²⁶. (...)

²¹ Tamże, 148.

²² Krystyna Radziszewska, „Kultura i literatura łódzkich Żydów w okresie międzywojennym”, w: *Sztetl*, XXVIII.

²³ Puławer, *Ararat*, 147.

²⁴ Tamże, 148.

²⁵ Tamże, 149.

²⁶ Goldkorn, *Lodżer*, 210.

W naszym świecie
dość już, dość:
całe rzeki pełne łez,
wzgórza pełne płaczu.
Za łzy, które są naszą zapłatą,
czas nas uwieńczy koroną²⁷.

Goldkorn podaje więcej szczegółów dotyczących kręgu znajomych Lejba, szczegółów istotnych, jak zobaczymy, w kontekście pamiętników. Mieli się oni spotykać całą kompanią przy alkoholu – zimą w piwiarniach, latem w lasach, na łonie natury. Lejb funkcjonował jako stały „oficer łącznikowy” zbierający razem towarzyszy – przede wszystkim młodych pisarzy, artystów, pracowników umysłowych. Ta anarchizująca żydowska bohema słuchała „gorących debat i monologów o... wolnej miłości, literaturze, filozofii, rewolucji społecznej, anarchokomunizmie i anarchosyndykalizmie – naszpikowanych niezliczonymi cytatami z anarchistycznych «poskim»²⁸ – Bakunina, Stirnera, Godwina, Proudhona i innych”. Mimo żywych sporów, zauważa Goldkorn, „osobiste i ideologiczne dysonanse zanikały w harmonijnych akordach pieśni Lejba”²⁹.

Anarchista

Z tymi ciepłymi wzmiankami wyraziście kontrastuje ton wspomnienia Hirszaugego³⁰, którego przecież, zdawałoby się, łączył z Lejbem anarchistyczny światopogląd. Hirszauge nazywa go „Lejbem Anarchistą”, ale zaznacza, że to sam Lejb określał się tym mianem.

Hirszauge mieszkał w Łodzi w latach 1931–1932 i widywał Lejba w lokalach przy ulicy Południowej – nie w „Pod szklanką” jednak, lecz w „Robotniczym kącie” przy Południowej 20, w lokalu Bundu³¹. W *Spełniającym się marzeniu* Lejb przedstawiony jest jako człowiek odczytany w literaturze anarchistycznej, rzadko dopuszczający kogokolwiek do głosu, chętnie wygłaszający „uduchowione monologi”, które zazwyczaj wprawiały robotników w zakłopotanie. Hirszauge ocenia go surowo, choć nie bez współczucia:

²⁷ Tamże, 211.

²⁸ *Pojsek* (jid., l. mn. *poskim*) – autorytet rabiniczny rozstrzygający kontrowersje w kwestiach Halachy; osoba podejmująca decyzje.

²⁹ Goldkorn, *Lodźer*, 211.

³⁰ Hirszauge, *Spełniające*, 57–59.

³¹ Znajduje to potwierdzenie w pamiętnikach Lejba („Memuary”, 248, 252–253) oraz, jak widzieliśmy, we wspomnieniu zachowanym w Archiwum Ringelbluma.

Można było podejrzewać, że jego tragiczna przeszłość, która pozostawiła wyraźne ślady na jego ciele (powykręcane od paraliżu ręka i noga) i przekształciła go w biednego, niezdolnego do pracy człowieka, wyostrzyła w nim nienawiść do wszystkich i wszystkiego. W anarchizmie, który wygląda na to, że dobrze studiował, i który czasami był treścią jego życia i aktywnie go propagował, zapętlił się na wzór pająka, tak że nie widział już horyzontu społecznego³².

Drażniony poczuciem niezrozumienia, Lejba miał znajdować sympatyków wśród „nihilistycznie nastrojonych młodych ludzi”, kloszardów, „poetyckich dusz” – niekiedy niepozbowionych talentu – a także „przesyconych eksploatacją bogaczy, którzy jego i jego towarzystwo zapraszali na «wzniosłe» wieczory”³³. Jak zauważa z goryczą Hirszauga, „ci «lejbiści» byli tak popularni jako «oryginały», że wystarczyło w towarzystwie bardzo przypadkowych łódzkich znajomych wypowiedzieć przypominającą anarchistyczną myśl, aby od razu pytano, czy jest się z ludzi «Lejba Anarchisty»”³⁴.

Hirszauga zapoznał się z manuskryptem pamiętników Lejba jeszcze przed ich publikacją. Jak wspomina, nosiły one wówczas tytuł *Memuarn fun Lejb anarchist* [Pamiętniki Lejba Anarchisty].

Przy tej okazji w bardzo delikatny sposób dałem mu do zrozumienia, że jego interpretacja anarchizmu i zachowanie jego grupy przynosi szkodę propagandzie z wysiłkiem prowadzonej przez pionierskich towarzyszy naszego ruchu. Doradzałem mu usunąć z jego dzieła słowo „anarchista”, bo jego rozważania mają więcej związku z Lejbem niż z anarchizmem. W odpowiedzi spuścił głowę, schował ją w wychudzonych dłoniach. Kiedy odkrył twarz, dwie błyszczące łzy ześlizgnęły się po jego zachmurzonych policzkach. Wstając z impetem, jakby chciał uciec od samego siebie, przy pożegnaniu powiedział do mnie: „Každy człowiek błądzi, a ja zblądziłem na anarchistyczne drogi”. Chciałem odpowiedzieć: „Błędząc, nie należy innym pokazywać wątpliwych celów”, ale zniknął jak cień, zanim zdołałem otworzyć usta. Jak powiedzieli mi towarzysze z Łodzi, *Pamiętniki Lejba Anarchisty* ukazały się później drukiem. Zawierucha zagładę zmyła ślady Lejba razem z jego pamiętnikami³⁵.

³² Hirszauga, *Spełniające*, 57.

³³ Tamże, 58.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, 58–59.

Jest rzeczą godną uwagi, że pamiętniki ukazały się pod tytułem niezawierającym słowa „anarchista”. Podobnie w ich treści nie pojawiają się żadne bezpośrednie odniesienia do anarchizmu, co musi zastanawiać, skoro w wielu wspomnieniach Lejb jawi się jako człowiek chętnie o nim rozprawiający. Czy Lejb zmienił tekst i tytuł na skutek rozmowy z Hirszaugem – nie wiemy.

W opublikowanym tekście Lejb raz tylko przedstawia się jako „socjalista”, a czyni to w sposób bardzo charakterystyczny:

Ja, niepraktyczny wagabunda, wiecznie błędzący i szukający życiowych mądrości, chorowity i sentymentalny, ciężko myślący marzyciel i fantasta, martwy już za życia – oto ja, to, co we mnie siedzi, produkt odrażającej litości, socjalista o burzliwej woli i zakrwawionych pięściach, kocham naturę, muzykę i każde żywe stworzenie (s. 241)³⁶.

Nieco dalej zaś dodaje:

Czy ja sam przynoszę korzyści komuś ze swoimi do gruntu radykalnymi i filozoficznymi przemyśleniami i ideami? Czyż nie wymaga ode mnie czas (...) czegoś rewolucyjnego, to znaczy: stworzenia dzisiejszego męczennika rewolucji... Lecz ja jestem zapewne tylko bojaźliwym tchórzem z chorą duszą, chorą fantazją i chorym duchem, a efektem tego jest mój słaby, liryczny charakter (s. 254).

O kwestiach politycznych Lejb mówi jeszcze dwukrotnie, za każdym razem są to uwagi enigmatyczne i odnoszące się do dalekiej już przeszłości. Opisując swoje życie w Łodzi w roku 1917, wspomina: „Zostałem wciągnięty w życie społeczne, obracałem się w kręgach robotniczych, często bywałem w związkach, zaglądałem do literatury z zakresu ekonomii i historii oraz z zapałem czytałem o ruchach wolnościowych czy rewolucjach” (s. 245). Druga wzmianka dotyczy roku 1920: „stałem się częstym gościem stowarzyszeń, w których pełen młodzieńczego zapału i naiwności brałem udział w dyskusjach na tematy polityczne” (s. 246).

Co ciekawe, między rokiem 1918 a 1920 Lejb brał udział w wojnie polsko-bolszewickiej. Ale i ten temat potraktował w pamiętnikach skrótowo: „W 1918 roku zaciągnąłem się do szeregów, które w większości tworzyli siedemnasto- i osiemnastoletni chłopcy. Ale to jest historia, na którą nie ma tu miejsca” (s. 245).

³⁶ Tu i dalej cytuję „Memuary” Lejba za: *Sztetl*, podając numer strony bezpośrednio po cytacie.

Choć w pamiętnikach Lejba nie znajdujemy bezpośrednich odwołań do anarchizmu, ich treść oraz informacje ze wspomnień o Lejbie pozwalają chyba wyjaśnić zdystansowanie czy nawet niechęć Hirszaugego.

Hirszauge należał do działaczy silnie sympatyzujących z syndykalizmem. Nurt ten jawił się wielu anarchistom pierwszych dekad XX wieku jako urzeczywistnienie anarchistycznych marzeń. Większość anarchistów zgadzała się, że należy się włączyć w działania syndykatów. Różnili się jedynie co do tego, czy anarchizm bez reszty spełnia się w syndykalizmie, czy też jest czymś więcej. Do kluczowej debaty na ten temat doszło na kongresie anarchistycznym w Amsterdamie w 1907 roku. Młody, dwudziestopięcioletni Pierre Monatte ogłosił tam, że anarchiści, o ile nie chcą „strzec popiołów anarchizmu, lecz jego płomienia”, winni bez reszty poświęcić się działalności syndykalistycznej, którą anarchizm wraz z innymi nurtami socjalizmu przygotował i za sprawą której przestał być jedynie słowem, „filozoficzną spekulacją w wieży z kości słoniowej”. Monatte wzywał zatem: *L'anarchie est morte! Vive l'anarchie!*³⁷.

Polemikę z Monattem podjął nestor anarchizmu, dawny towarzysz Bakunina, Errico Malatesta. Nie kwestionował zasadności działania w syndykatach, zwracał jednak uwagę, że praktyka syndykalistyczna jest jedynie środkiem, anarchia zaś celem.

Anarchistyczna rewolucja, jakiej chcemy, znacznie przekracza interesy klasowe: przedstawia całkowite wyzwolenie tkwiącej dzisiaj w poddaństwie ludzkości, ujmowane z trzech punktów widzenia: ekonomicznego, politycznego i moralnego. Zachowujmy więc ostrożność wobec wszelkich środków działania jednorodnego i uproszczonego. Syndykalizm, doskonały środek działania wiążący nas z klasą robotniczą, nie może być naszym jedynym środkiem. A tym bardziej nie może sprawiać, byśmy stracili z oczu jedyny cel warty zabiegów: anarchię³⁸.

To samo napięcie, o podobnym wymiarze pokoleniowym, dostrzegamy wśród międzywojennych żydowskich anarchistów w Polsce. Hirszauge wspominał:

Ruch anarcho-syndykalistyczny (...) często postrzegany jest przez inne nurty anarchistyczne (...) jako nasz ruch „młodzieżowy” właśnie ze względu na jego dynamizm. Tak zwani „starzy” uważają za swoją powinność iść z prądem młodości, trwając przy zadaniu podnoszenia *anarchistycznego* ducha w syndykalistycznych szeregach. Mimo ideologicznych

³⁷ Zob. Jean Maitron, *Le mouvement anarchiste en France*, t. 1: *Des origines à 1914* (Paris: Gallimard, 1975), 326–327.

³⁸ Errico Malatesta, „*Lo sciopero armato*”. *Il lungo esilio londinese 1900–1913* (Milano: Zero in Condotta, 2015), 184.

różnic panuje we wszystkich krajach harmonijna współpraca między tymi dwoma głównymi kierunkami. Zapał grup syndykalistycznych, ich starania organizacyjne na obszarze zawodowym wywołują najwyższe uznanie również u tych, którzy chcą widzieć w anarchizmie, nawet w jego fazie walki, ponadklasową ramę³⁹.

Do „starych” Hirszauga zaliczał Hersza Menesa i Mojżesza Kaufmana, którym poświęcił osobne rozdziały swych wspomnień. Obaj, jak zobaczymy, wypowiadać się będą niekiedy w tonie lub formach bliskich pisarstwu Lejba, jakkolwiek ideowo zdecydowanie bliżej było im do Hirszauego.

I „starzy”, i „młodzi” co do zasady sympatyzowali z syndykalizmem. Równolegle jednak z jego powstaniem ukształtowała się w łonie anarchizmu doktryna czy postawa bezwzględnie wobec niego krytyczna – anarchoindywidualizm. Indywidualiści odrzucali perspektywę społeczną. „Konsekwentny anarchizm mógł być – ich zdaniem – zbudowany wyłącznie na indywidualistycznych podstawach, albowiem społeczeństwo, w nie mniejszym stopniu niż aparat państwowy, traktowali jako źródło zniewolenia jednostek”⁴⁰.

Zdaje się, iż anarchizm Lejba był silnie naznaczony tą perspektywą – sam Hirszauga zauważa, że Lejb „nie widział już horyzontu społecznego”. Jest rzeczą uderzającą, że Lejb rozpoczyna swoje pamiętniki od rozważań stanowiących, jak się wydaje, medytację nad nieprzywołanymi wprost słowami Goethego, którymi Max Stirner, uznawany przez anarchoindywidualistów za ideowego ojca i mistrza, otwiera i zamyka swe główne dzieło zatytułowane *Jedyny i jego własność*: „Swoją sprawę oparłem na nicości”.

Lejb zaczyna:

Kim jestem? Sam tego nie wiem (...). Ja, małość i wielkie zero, pustka jedynie, tak potężna, że wysysająca szpik z kości (...). Od kiedy pamiętam, widzę siebie jako dwunożną istotę, zawsze w opozycji do wszystkiego, co mnie otacza, do tego, co rzekomo tak mnie zajmuje (...). Więc dalej pytacie, kim jestem? Pewne jest, iż nie jestem żadną ważną personą, lecz szarym człowiekiem, nieprzynależącym do żadnej grupy społecznej – albowiem społeczeństwo dzieli się na kupców, rzemieślników, fabrykantów, maklerów, urzędników, złodziei, inteligentów, „tych powyżej dziesięciu tysięcy” i milionową rzeszę proletariuszy. No tak, jest jeszcze jedna grupa – obdartusów, albo... Nie mam możliwości wkupić się do żadnej z tych grup. Jestem – co wy mówicie: jestem? (s. 240–241)

³⁹ Hirszauga, *Spełniające*, 20; podkr. oryg.

⁴⁰ Daniel Grinberg, *Ruch anarchistyczny w Europie Zachodniej 1870–1914* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994), 146.

Rozpoznanie nicości wiedzie do zerwania więzów ze społeczeństwem – także z „milionową rzeszą proletariuszy” czy lumpenproletariackimi „obdartusami”. Nieprzynależenie pozbawia wszelkich cech czy własności – zawsze jest się tylko „dwunożną istotą”, człowiekiem „szarym”.

To jednak, co dla anarchoindywidualistów jest punktem wyjścia do jednostkowej egzystencji wyzwolonej z pęt społecznych norm i humanistycznych ideałów, dla Lejba stanowi źródło cierpienia. Dobry wykład światopoglądu anarchoindywidualistycznego znajdujemy w do pewnego stopnia autobiograficznej powieści Johna Henry’ego Mackaya *Die Anarchisten: Kulturgemälde aus dem Ende des XIX Jahrhunderts* (1891). Autor, szkocko-niemiecki poeta i myśliciel, wydobył z zapomnienia myśl Stirnera i był jednym z najbardziej wpływowych anarchoindywidualistów. W *Die Anarchisten* jeden z bohaterów, Carrard Auban, jak się wydaje *porte-parole* autora, odrzuca anarchistyczny ideał społecznej harmonii (reprezentowany przez Ottona Truppa), nie wierzy bowiem w jakikolwiek powszechny model szczęścia. Każdy taki model z konieczności sprowadza się do narzucenia wszystkim przekutego w ideał pragnienia, które z natury rzeczy zawsze jest jednostkowe. Drogą wyzwolenia od straszliwej nędzy będącej skutkiem działania rządów może więc być jedynie indywidualna odmowa uczestnictwa w odgórnie zorganizowanym społeczeństwie. Na pierwszy rzut oka koresponduje to z postawą Lejba, który nie chce, nie potrafi stać się „dzisiejszym męczennikiem rewolucji”. Ale u Mackaya wycofanie się jest przejawem siły, u Lejba – skutkiem słabości: „Mój duch jest słaby, jestem odpadkiem, kaleką, nieudacznikiem, który marnuje tylko bez sensu chleb na tej ziemi” (s. 255).

Anarchiści, którzy przyjmowali perspektywę społeczną, nawet jeśli zachowywali dystans do syndykalizmu, nie znajdowali z anarchoindywidualizmem punktów wspólnych. Ich poglądy najdobitniej wyraził Jean Grave, centralna postać francuskiego anarchizmu przełomu wieków. Twierdził, że przeciwstawienie jednostki społeczeństwu oznacza absolutyzację konfliktu między indywidualnym a wspólnotowym, tymczasem konflikt ten jest pochodną obecnego sposobu zorganizowania społeczeństwa przez władzę. W społeczeństwie wyzwolonym wspólnota stanie się środowiskiem, nie przeszkodą w rozwoju jednostki:

Zwalczyliśmy państwo, całość społeczną, odzyskiwaliśmy wolność rozwoju dla jednostki, lecz natychmiast niektórzy zaczęli wywyższać całość-jednostkę, głosząc najpełniejszą autonomię bytu ludzkiego, rozumując tak, jakby ów byt, owa jednostka istniała sama we wszechświecie (...). Taki sposób ujmowania jednostki jako całości odsyła – jeśli doprowadzimy to rozumowanie do logicznych konkluzji – do antagonizmu społecznego, który zamierzaliśmy zniszczyć wraz ze zniszczeniem obecnej organizacji społecznej. Oto błąd

jednostek w rodzaju (...) Mackaya. Ponadto taki sposób ujmowania tej kwestii jest jedynie przekształceniem ducha arystokratycznego...⁴¹

W wypadku Mackaya chodzi jednak nie tyle o antagonizm, ile o oddzielenie, zapewne naznaczone pogardą. Jednostka nie walczy tu ze społeczeństwem, a tylko mu się nie narzuca, żądając wzajemności. U Lejba, u którego nicość i pustka stanowią o nieprzynależeniu do jakiegokolwiek społecznej całości, relacja ze społeczeństwem jest bardziej złożona. Składają się na nią i głęboka niechęć, którą Hirszauga rozpoznał jako „nienawiść do wszystkich i wszystkiego”, i samotnicza twórczość literacka, i – wreszcie – tęsknota za wielką, rewolucyjną zmianą: „być może pod kupą gnoju mej kruchości i rozpadu tli się jeszcze iskra tego, co tworzy pisarza, rewolucjonistę lub mordercę!” (s. 254). Nie jest bez znaczenia, że w swoim pokoiku Lejb powiesił portrety Kropotkina i Marksa.

Anarchoindywidualiści nie odrzucali zresztą myśli o życiu wspólnotowym. Lecz wspólnoty, które tworzyli, miały specyficzny charakter. Victor Serge pisał: „Nie czekać na rewolucję. Prorocy rewolucji są takimi błaznami, jak wszyscy inni. Robić samemu swoją rewolucję. Być człowiekiem wolnym, żyć w koleżeństwie (*en camaraderie*)”⁴².

Zamiast rewolucji społecznej – rewolucja indywidualnego życia. Ta idea koleżeństwa ludzi wolnych, oddzielonych od istniejącego społeczeństwa, miała w sobie rzeczywiście pierwiastek arystokratyczny, trafnie rozpoznany przez Grave’a. Nic więc dziwnego, że apelowała do wyobraźni artystowskiej bohemy, zwłaszcza twórców nieznajdujących uznania wśród mieszczańskiej publiczności. Artyści tacy, łączący pogardę dla „filiistrów” z przekonaniem o własnej wyjątkowości, epatowali *bourgeois*, zadając się z kloszardami i przesiadując w tanich barach. W takim właśnie środowisku Lejb próbował, jako „oficer łącznikowy”, urzeczywistniać anarchoindywidualistyczną *camaraderie*. Kluczowe fragmenty pamiętników poświęcone są klęsce tych starań.

Cierpienie

Narrator pamiętników Lejba jest człowiekiem głęboko nieszczęśliwym, a rytm jego opowieści wyznaczają kolejne spadające na niego ciosy. „Jeśli jest się przeznaczonym do udręki, bólu i cierpienia nigdy nie zabraknie (...). Moje cierpienie zaczęło się od bolesnych narodzin i trwa po dziś dzień” (s. 253). W pierwszej części Lejb skupia się na brutalności panującego

⁴¹ Jean Grave, *L'individu et la société* (Paris: P.-V. Stock, 1897), 87–88.

⁴² Victor Serge, „Meditation sur l’anarchie”, *Esprit* 55 (1937); cyt za: Maitron, *Le mouvement*, 423.

porządku ekonomicznego i koszmarze nędzy, w drugiej – na niepowodzeniach w tworzeniu artystowskiej *camaraderie* i pogłębiającym się poczuciu osamotnienia.

Oto więc rosyjski rewirowy prześladowuje nauczającego nielegalnie ojca Lejba. Sam Lejb jako dziecko zapada na kolejne choroby, które trwale go okaleczają. Niezdolny do pracy fizycznej, terminuje bez powodzenia u garbarza, krawca, piekarza. W czasie I wojny światowej zmuszony jest zatrudnić się przy karczunku lasu i kopaniu rowów. „Zupełnie osłabłem, a goje wyśmiewali się ze mnie” (s. 245). Potem jest pomocnikiem malarskim, pracuje w fabryce cukru. Wreszcie znajduje przystań w należącem do rodziny Futermanów sklepie firmy „Jutalen” przy Piotrkowskiej 60 (s. 248, 251)⁴³.

Lejb poznaje Futermanów jeszcze jako chłopiec. Z polecenia ojca, który jest u nich mełamedem, opiekuje się ich cierpiącym na suchoty synem: „Jako pobożne i szlachetne dziecko pozostawiono mnie z chorym chłopcem, któremu miałem usługiwać. Dzięki temu mogłem stołować się i spać w domu bogacza” (s. 244). Po wielu latach zatrudnia się w ich sklepie. Praca jest ciężka, nużąca i nisko płatna, Lejb nie dojada, nie ma gdzie mieszkać, nocuje zamknięty w sklepie, ale właściciele od czasu do czasu okazują mu litość naznaczoną paternalistyczną wyższością: „Tak, dzieci tego bogacza F. uwielbiają być dobroczyńcami. Starsi biorą mnie często do swojej izby, podejmują posiłkami; częstują śniadaniem, obiadem i herbatą. W każdy piątek noszę panu Ch.M.F. obiad do sklepu. Z tego powodu pani F.F. też podaje mi obiad” (s. 250).

Wkrótce „Jutalen” przechodzi w nowe ręce, a nowy szef okazuje się

duszą pozbawioną sumienia, krwio pijcą, który nie ma serca dla pracującego dlań człowieka, pozwalając mu chodzić głodnym, wpędzając go w gruźlicę, nie płacąc mu za pracę, upokarzając na każdym kroku. U niego byłem nie tylko bez chleba, lecz także nigdy się nie goliłem, nie strzygłem, nie miałem pieniędzy na kąpiel, miałem dziurawe buty i podarte spodnie (s. 252).

Tu kończy się część pierwsza. Przenosimy się teraz do mieszkania Lejba. „Całe moje wędrowne życie poświęciłem zdobyciu dachu nad głową” (s. 256). To ciemna komórka przy ulicy, którą Lejb nazywa „Kłoczna”, miejscu „najczarniejszej biedy i upadku”. Widzimy „niski, czarny i podziurawiony sufit, ściany pełne śladów pluskiew i mokre «ślimaki» zacieków. Para posklejanych desek na dwóch skrzynkach po pomarańczach to moje łóżko” (s. 256).

⁴³ Sklep o takiej nazwie rzeczywiście od 1923 r. znajdował się pod tym adresem i należał do rodziny o tym nazwisku. Zob. *Podręczny rejestr handlowy 1926* (Łódź: Nakładem Wydawnictwa Księgi Prawomocnych Podpisów Przemysłu, Handlu i Finansów, 1926), 28.

W tym właśnie miejscu tworzą się załączki specyficznej wspólnoty. Icchak Goldkorn określa ją słowem *chewre* – bractwo, towarzystwo, kompania, innymi słowy: *camaraderie* – i wspomina, że pamiętniki Lejba zrodziły się z „rozczarowania i rozgoryczenia” towarzyszami, którzy szybko zmienili się w „przeciwników”⁴⁴. Lejb z gorzką ironią, która pozwala widzieć ostro, kreśli kolejne portrety. Jest tu pozujący na Raskolnikowa cynik „Garewicz, młodzieniec w czarnej pelerynie (...), chodził po ulicach i starał się wyglądać jak bohaterowie literatury, którą się zaczytywał” (s. 257). Jest Josel W., który „pił wszystko, kokietując przy tym i głosząc alkoholizm. Usprawiedliwiał się, powołując na Baudelaire’a, który w końcu też pił. Sam co prawda Baudelaire’a nie czytał (...), lecz nie przeszkadzało mu to mówić «przyjacielsko», intymnie: «Charles, mój Charles»”. Kolejna postać to Szajele K.: „Prowadzi się ze swatkami na jemu znane zabawy i wesela, na które go proszą jako wesołka i wodzireja. On tam śpiewa, deklamuje, monologuje i wygłupia się”. Dalej jest Hilel Rawer, co „biega po ulicy, by sobie zapewnić powodzenie i kolekcjonuje coraz to nowe dziewczęta” (s. 258). I jeszcze:

Szalom z wielką poetycką burzą włosów (...) prowadził analizy psychiatryczne nas wszystkich, twierdząc, że jest psychologiem i znawcą ludzi. Cygan kręci się z pretensjami do całego świata, z brzuchem pełnym najgłębszego bólu istnienia, lecz chyba nie wie, czego chce i obdarza wszystkich cynicznym, śmiesznym i monotonnym ziewnięciem. Czarnej dziewczynie zaś, co się do niego kleiła, głosi nihilizm. Diamant ceni jednostkę, pluje na świat i pisze gigantyczną powieść – romans i poemat zarazem, która wstrząśnie światem; słowem – nieujawniony geniusz (s. 259).

Lejb stara się podtrzymać tę wspólnotę wyrzutków: „Dzieliłem się z nimi chlebem, ustępowałem posłania, moje serce ćwiartowałem i rozdawałem między ludzi, którzy byli mi bliscy z uwagi na ich prawdziwe lub udawane podobieństwo do mnie i do mojego położenia” (s. 256–257). Dokłada starań, przypomnijmy wspomnienie Goldkorna, by „dysonanse zanikały w harmonijnych akordach” jego pieśni. Ale oczywiście ta przedziwna koleżeńska komuna, *chewra*, musi się rozpaść. Jedni odchodzą sami, „dezerterują”, z innymi dochodzi do nieuchronnych konfliktów: „Josel W. i Hercke byli na mnie źli, że nie pozwoliłem przekształcić mojej skromnej izby w karczmę z pijaństwem i awanturami (...). Lolek z Gerszonem byli na mnie źli, ponieważ nie pozwoliłem dłużej robić z mojej izby burdelu” (s. 257).

Rozpacz związana z niemożnością zaistnienia anarchistycznej wspólnoty dotyka także „starych” – anarchistów przyjmujących perspektywę społeczną. O jednym z nich, Herszu Menesie, pisze Hirszauga: „Uczestniczył w eksperymentalnych koloniach anarchistycznych w Niemczech, o których napisał obszerniejszą pracę w formie powieści. Opisywał w niej

⁴⁴ Goldkorn, *Lodźer*, 213.

przede wszystkim psychologiczne trudności, jakie ujawniały się we wspólnym życiu tego wzorcowego kolektywu⁴⁵. Powieść Menesa niestety się nie zachowała, znamy natomiast jego listy, które w 1936 roku wysyłał do Hiszpanii, pragnąc dołączyć do anarchistycznej rewolucji:

Jestem samotnym człowiekiem po czterdziestce, nadal gotowym i chcącym pracować ciężko na życie, pracować fizycznie w przemyśle skórzanym. Ale też dalej chcę pracować dla wspólnej sprawy i wiecie, że będę potrafił to robić. Nie oczekuję kwiatów ani łatwego życia. Oczekuję użytecznej pracy dla naszego ideału. Ocalcie mnie od nieszczęścia! Ocalcie mnie od samotności i beczynności! Pozwólcie mi schronić się pośród was⁴⁶.

Anarchistyczne marzenie o wspólnocie, wciąż na nowo ożywiane przez ideał, nieustannie konfrontowane jest z osamotnieniem i goryczą wywołaną niepowodzeniami w jej urzeczywistnianiu.

Religijność

Marzenie o wspólnocie, które odnajdujemy u jidyszowych anarchistów, ma w sobie element mesjański. Mojżesz Kaufman, kolejny obok Menesa „stary”, któremu Hirszaugę poświęcił rozdział swych wspomnień, malarz pokojowy, a u kresu życia, w latach trzydziestych, dziejopis Żydowskiej Organizacji PPS, w jednym ze swoich opracowań historycznych pomieścił relację pewnego towarzysza ze zorganizowanej przed wielu, wielu laty, w 1895 roku, wspólnej polsko-żydowskiej demonstracji w Tisza be-Aw – w dniu postu i żałoby upamiętniającym zburzenie pierwszej i drugiej Świątyni Jerozolimskiej:

Kiedy się przyglądałem temu, jak chrześcijańscy i żydowscy robotnicy jedzą i piją razem, nazywają się wzajemnie towarzyszami, spoglądają sobie przyjaźnie w oczy, jak żydowscy młodzieńcy w długich kapotach tańczyli z chrześcijańskimi dziewczętami, to zapomniałem o rzeczywistym życiu. Zdawało mi się, że już nadszedł (...) dzień Mesjasza, „kiedy zgoda panować będzie na całym świecie i lew będzie się paść razem z owieczką”⁴⁷.

Wspólnota opisywana przez Kaufmana łączy robotników w politycznej walce, która unieważnia i znosi bariery religijne i narodowe. Co ciekawe, przywołana przezeń demonstracja została zorganizowana przez PPS; wydaje się, że Kaufman, który porzucił szeregi PPS,

⁴⁵ Hirszaugę, *Spełniające*, 31–32.

⁴⁶ International Institute of Social History w Amsterdamie, Federación Anarquista Ibérica Archives, Archivo de la oficina de propaganda exterior CNT/FAI, Augustin Souchy, sygn. 41D, List w języku angielskim.

⁴⁷ Mojżesz Kaufman, „Początki roboty żydowskiej PPS”, *Niepodległość* 7 (1933): 340.

przeszedł do komunistów, a w latach trzydziestych zwrócił się ku anarchizmowi, kierował się stale pragnieniem urzeczywistnienia takiej właśnie wspólnoty. Nie ulega wątpliwości, że różni się ona fundamentalnie od anarchoindywidualistycznych *camaraderies*, fakt ujęcia jej w kategoriach mesjańskich jest jednak o tyle interesujący, że również Lejb do opisania swojej wspólnoty używa języka religijnego. Tym, co ją spaja, nie jest, rzecz jasna, przynależność klasowa, lecz miłość. Zauważmy wszakże, że także w słowach cytowanych przez Kaufmana więcej jest miłości niż proletariackiej walki. Lejb definiuje miłość zarazem jako słabość, prowadzi ona bowiem do cierpienia, i jako siłę zdolną przekształcić świat:

Czy na pewno sentymenty, uczucie, serce, dusza, miłość, cierpienie, a nawet ludzka „płaczliwość” są słabością? Czyż to właśnie cierpienie nie powoduje, że drży wszystkie siedem niebios wraz z aniołami? Czyż Chrystus nie jest idealnym wzorcem cierpienia i miłości? A chasydyzm rebego Nachmana z Braclawia – czyż nie jest pełen miłości do Boga? Czy Zaratustra nie jest pełny miłości? (...) Czy miłość nie jest muzyką? (s. 261)

Lejb wierzący – jak wiemy – w siłę muzyki, szuka harmonii, w której złączą się anarchizująca etyka Jezusa⁴⁸, chasydzki mistycyzm i filozofia Nietzschego. Harmonię tę ustanowić może jedynie miłość, która uzyskuje tu wymiar uniwersalny i mesjański.

Daniel Grinberg postawił pytanie, czy istnieje związek między żydowską tradycją religijną a zaangażowaniem anarchistycznym czy szerzej – politycznym radykalizmem. Nie zajmując zdecydowanego stanowiska, przywołał przy tej okazji tezę Michaela Löwy’ego o „powinowactwach z wyboru” łączących myśl wolnościową (zarówno anarchizm, jak i wolnościowy komunizm) z żydowskim mesjanizmem. Co jednak istotne, Löwy z całą mocą zaprzecza istnieniu tych powinowactw na poziomie wschodnioeuropejskich aktywistów działających na „żydowskiej ulicy” i odnosi je wyłącznie do myśli takich filozofów, jak Martin Buber, Gershom Scholem, Walter Benjamin, Ernst Bloch czy – to francuski wyjątek – Bernard Lazare.

W Europie Wschodniej (...) sytuacja była zupełnie inna. Udział Żydów w ruchach rewolucyjnych był daleko większy niż w Europie Środkowej i, inaczej niż w Niemczech, nie ograniczony do intelektualistów (...). Wszyscy żydowscy rewolucyjni ideologowie, aktywiści i przywódcy, o różnych, nawet zwalczających się orientacjach politycznych (...) zgadzali się co do jednego: odrzucenia żydowskiej religii. Ich światopogląd był zawsze racjonalistyczny,

⁴⁸ Nie wydaje się, mimo konsekwentnego używania terminu „Chrystus”, by Lejb traktował Jezusa jako postać boską. W kręgach anarchistycznych często zwracano uwagę na anarchizujący wymiar nauczania Jezusa, przeciwstawiającego miłość prawu. O reinterpretacji figury Jezusa w kulturze żydowskiej XIX i XX stulecia zob. Matthew Hoffman, *From Rebel to Rabbi. Reclaiming Jesus and the Making of Modern Jewish Culture* (Stanford: Stanford University Press, 2007).

ateistyczny, świecki, oświeceniowy i materialistyczny. Żydowska tradycja religijna, mistycyzm kabały, chasydyzm i mesjanizm zupełnie ich nie interesowały⁴⁹.

Choć zapewne jest to prawda w odniesieniu do rewolucyjnych przywódców w rodzaju Róży Luksemburg czy Lwa Trockiego, Grinberg zdaje się słusznie sugerować, że w wypadku żydowskich anarchistów na ziemiach polskich idea anarchistyczna mogła się jawić jako urzeczywistnienie mesjańskiej obietnicy. Wspominając Lejba, Icchak Goldkorn pisze, że przywodził on na myśl „ukrytego sprawiedliwego z żydowskich opowiadań ludowych”, pod którego szorstką powierzchownością bije „cudowne światło”⁵⁰.

Hirszaue, Kaufman czy sam Lejb – wszyscy trzech pochodzili z rodzin chasydzkich i dla każdego z nich anarchizm wiązał się z porzuceniem religijności, ale niekoniecznie mesjańskiej perspektywy, którą raczej swoiście przekształcali⁵¹. W wypadku Lejba sytuacja jest zresztą jeszcze bardziej złożona. We wstępnych akapitach pamiętników opisuje on swoją edukację pod kierunkiem ojca prowadzącego nielegalny cheder⁵², potem studia w „małomiasteczkowych jesziwach”⁵³. Podkreśla intensywność młodzieńczych przeżyć religijnych: „Byłem pochłonięty nauką chasydyzmu i pobożności (...). Przypominam sobie, że nie wychyliłem nosa poza «cztery łokcie halachy». Poza Torą⁵⁴ i nabożeństwem nic mnie nie interesowało” (s. 243). To właśnie w kontekście nauki religii rodzi się jego miłość do muzyki i do śpiewu: „najszczęśliwszy byłem dzięki moim słodkim zmiros”⁵⁵ (s. 243).

Będąc człowiekiem dojrzałym, deklaruje się jako „zeświecczony” (s. 250), choć we wspomnieniach nie poświęca najmniejszej uwagi procesowi utraty wiary. Silnie kontrastuje to z opowieścią Kaufmana, gdzie w sposób typowy dla oświeceniowych żydowskich narracji

⁴⁹ Michael Löwy, *Redemption and Utopia. Jewish Libertarian Thought in Central Europe. A Study in Elective Affinity*, tłum. Hope Heaney (Stanford: Stanford University Press, 1992), 41–42.

⁵⁰ Goldkorn, *Lodźer*, 213. Zapewne mowa tu o lamedwowniku, jednym z 36 sprawiedliwych, którzy w każdym pokoleniu utrzymują świat w istnieniu, żyjąc w ukryciu pośród ludzi.

⁵¹ Na marginesie warto zauważyć, że podczas gdy wielu żydowskich anarchistów na ziemiach polskich pochodziło z ubogich chasydzkich rodzin i odebrało wykształcenie religijne, żydowskie anarchistki wywodziły się raczej ze środowisk zamożniejszych i zeświecczonych. Odmienna, jak się wydaje, dynamika zaangażowania kobiet i mężczyzn w ruch anarchistyczny zasługuje na szersze badanie w kontekście historii społecznej Żydówek i wzorców ich emancypacji.

⁵² Cheder – szkoła religijna, w której prowadzono nauczanie religijne na poziomie elementarnym; nierzadko, jak w wypadku ojca Lejba, nauka prowadzona była w mieszkaniu nauczyciela.

⁵³ Jesziwa (jeszybot) – szkoła religijna dla młodych (przeważnie nastoletnich) nieżonatych mężczyzn, którzy ukończyli cheder.

⁵⁴ Tora (hebr. Nauczanie, Pouczenie) – w węższym sensie Pięcioksiąg Mojżeszowy, pierwszych pięć ksiąg Biblii Hebrajskiej, w szerszym – całość Prawa religijnego (halachy).

⁵⁵ Zmires (zmirot) – pieśni śpiewane przy szabasowym stole.

autobiograficznych⁵⁶ opisane zostały duchowe zmagania towarzyszące konfrontacji z nowoczesną, świecką kulturą europejską, której promienie „zdołały nawet przebić grube mury jeshibotu”. Wplatając wątek autobiograficzny w dzieje Żydowskiej Organizacji PPS, Kaufman pisze: „Młode me serce zadrzało: powstała tęsknota do oświaty. W duszy mojej zaczęła się walka między dwoma światami – starym a nowym. Po dwuletniej walce wewnętrznej udało mi się wyrwać ze świata fanatyzmu”⁵⁷. Z jeszcze większą intensywnością, z której w tekście adresowanym do polskiego czytelnika Kaufman zrezygnował, ów proces przedstawiony jest w zachowanym w Archiwum Ringelbluma rękopisie tego fragmentu w języku jidysz:

Młode serce zadrzało: zapragnęło oświaty. Zaczęła się ciężka i gorzka walka między starym i nowym światem. Gdy pozycję w moim sercu zdobywał nowy świat, odrzucałem Talmud. W owym czasie zacząłem czytać szeroko wówczas znane haskaloowe [oświeceniowe – P.L.] książki Smolenskina⁵⁸. Stary świat nie składał bronii, walczył wszystkimi możliwymi siłami, aby odzyskać swoją pozycję. Kiedy przeganiał z mojego serca nowy świat, wtedy ze łzami prosiłem Talmud o wybaczenie i po tysiącuroc obiecywałem mu, że go nigdy nie opuszczę. Przez dwa długie i bolesne lata te dwa światy walczyły ze sobą w moim sercu⁵⁹.

Kaufman zaangażował się w działalność socjalistyczną w bardzo młodym wieku, a na jego lektury składały się, jak się wydaje, przede wszystkim dystrybuowane w tym środowisku teksty polityczne. W przypadku Lejba, którego biografia czytelnicza nie jest zresztą w żadnej mierze niezwykła, mamy do czynienia z wyborem popularnych dzieł literackich. Obok odniesień do tekstów biblijnych: psalmów, Księgi Koheleta czy Lamentacji Jeremiasza (można zresztą przypuszczać, że pamiętniki są do pewnego stopnia stylizowane na Lamentacje) znajdujemy liczne odwołania do szeroko czytanych dzieł literatury świeckiej – zarówno pisarzy języka jidysz, Mordechaja Spektora czy Mojsze Nadira (którego teksty były w repertuarze „Araratu”⁶⁰), jak i autorów polskich (Stanisław Przybyszewski) i europejskich (Oskar Wilde, Fiodor Dostojewski i przede wszystkim Leonid Andrejew, z którego melancholią współodczuwa tak silnie, że nazywa sam siebie jego „żywym ucieleśnieniem” [s. 241]). Nic nie wskazuje,

⁵⁶ Por. Marcus Moseley, *Being For Myself Alone: Origins Of Jewish Autobiography* (Stanford: Stanford University Press, 2006).

⁵⁷ Mojżesz Kaufman, „Przyczynki do historii Żydowskiej Organizacji PPS”, *Niepodległość* 12 (1935): 26.

⁵⁸ Perec Smolenskin (1842–1885) – powieściopisarz i publicysta, redaktor wydawanego w Wiedniu pisma „Ha-Szachar” (Świt), jeden z twórców nowoczesnej żydowskiej idei narodowej, prekursor syjonizmu, przeciwnik z jednej strony chasydyzmu i religijnej ortodoksji, z drugiej zaś oświeceniowego asymilacjonizmu.

⁵⁹ Archiwum ŻIH, sygn. ARG I 1412 [bez paginacji] (s. 21 w skanie); tekst niepublikowany, tłum. Magdalena Siek na potrzeby niniejszego artykułu, za co serdecznie jej dziękuję.

⁶⁰ Radziszewska, „Kultura”, XXII.

by Lejb, tak jak Kaufman, zmagął się z konfliktem „dwóch światów” i by to zderzenie kultur zdecydowało o porzuceniu przez niego religii. Wydaje się, że większe znaczenie miała tu konfrontacja z trudami życia. Lejb czyni bowiem taką uwagę: „To, czego się można nauczyć w codziennej biedzie, jest czymś więcej niż Tora, uniwersytet i jesziwa razem wzięte” (s. 254). Koresponduje to z autobiograficzną narracją rok od Lejba młodszej Etli Bomszytk, dziewczyny z Lipska nad Wisłą, od 14. roku życia pracującej w Warszawie jako służąca, aktywistki komunistycznej i organizatorki związków zawodowych służących żydowskich:

Tak płynęło moje życie w udręce, cierpieniach, bez słońca i radości, w wyniku czego przestałam wierzyć w boga, zaniechałam modlitwy, gdy przekonałam się, że w życiu moim nie ma poprawy, a zło nie ma końca, że muszę sama walczyć o swój byt. Wielkie było moje rozczarowanie w to⁶¹, co czytałam w modlitewniku, i w to, co opowiadała mama⁶².

Zarazem jednak, mimo deklarowanego zeświecczenia, stosunek Lejba do religii nie jest jednoznaczny. Cytaty z tekstów biblijnych, nawet afektacja, z jaką odnosi się do postaci Jezusa, w którym, przypomnijmy, widział prawdopodobnie anarchizującego moralistę („Uwielbiam prawdziwą, czystą miłość Chrystusa” [s. 241]), wpisują się w typowe narracje autobiograficzne tego okresu i nie muszą same w sobie świadczyć o zainteresowaniu wymiarem religijnym. W mieszkaniu Lejba przy ulicy „Kłocznej” na ścianach wiszą portrety „Marksa, Kropotkina, Dostojewskiego, Woltera i dwie fotografie byłych dziewczyn” (s. 256). A jednak w chwili miłego kryzysu Lejb nakłada tefilin i modli się (s. 261), przy drzwiach zaś przybija mezuzę, której jego rozrywkowi goście „nie mogli znieść (...), dwukrotnie ją zdejmowali, hańbili i ciskali o ziemię, a ja ją ponownie przybijając, a oni bezczelnie nie mogli mi tego wybaczyć” (s. 257).

Miłość

Jak widzieliśmy, Lejb uznaje miłość za siłę łączącą, zdolną ustanowić mesjańską wspólnotę. W tej perspektywie warto zatem rozpatrzyć jego pamiętniki jako opowieść o nieszczęśliwej miłości.

Jest tych miłości wiele. Pierwsza to Hendel, córka dozorczy domu, w którym mieszka jako chłopiec, druga i największa – Zelda, której dedykowany jest tekst pamiętników, potem

⁶¹ Tak w oryginale.

⁶² Piotr Laskowski, „Zaczęłam filozofować, rozmyślać, szukać odpowiedzi na dręczące mnie kwestie». Wspomnienia Edwardy (Etli) Bomszytk: biografia, emancypacja, polityka”, *Praktyka Teoretyczna* 1 (2017): 117.

Riwkele, Fela, Masza... „W ogóle to u dziewcząt miałem powodzenie”, pisze Lejb⁶³, lecz to powodzenie, iskra sympatii, trwa krótko, ledwie dwa spotkania:

Kiedy przychodziłem do nich po raz pierwszy, były w stosunku do mnie zimne, obojętne; za drugim razem posyłały mi już uśmiechy; za trzecim razem robiły mi tę przyjemność i szły ze mną na spacer na jakąś odległą, cichą ulicę. Za czwartym razem, który był jednocześnie ostatnim, kazały mi przerzucić gnój (s. 247).

Rodzi się podejrzenie, że mamy tu do czynienia z pewną figurą, że owa trajektoria nadziei i rozczarowania nie tyle odnosi się do konkretnych relacji powtarzających ten sam schemat, ile wyraża samotność i ból egzystencji. Widać to wyraźnie w śpiewanej przez Lejba pieśni „podróźnej”, której tekst zapisał w swym wspomnieniu Goldkorn. Warto zauważyć, że temat nieszczęśliwej miłości powraca też nieustannie w pieśniach ludowych jako wyraz egzystencjalnego cierpienia. Pieśni te mają jednak również wymiar polityczny – przeciwstawiane hymnom promowanym przez partie polityczne, same są głosem protestu i tęsknoty za innym światem, głosem niewpisującym się wszakże w formułę nowoczesnego aktywizmu. Przenikliwie dostrzegł to Icchak Meir Weissenberg (którego *Córkę*, jak widzieliśmy, śpiewał Lejb), gdy w swym najsłynniejszym opowiadaniu *A Shtetl* skontrastował „przywieziona” z Warszawy pieśń (*lid*) *par excellence* polityczną *Di szwue* [Przysięga]⁶⁴ z piosenką (*lidl*) o nieodwzajemnionej miłości, podjętą na powrót przez miejscowych robotników, gdy tylko świadoma politycznie młodzież opuściła miasteczko⁶⁵.

Uderzająca jest zbieżność między miłosnymi lamentami Lejba a zachowanym w Archiwum Ringelbluma obszernym zbiorze wierszy „starego” anarchisty Mojżesza Kaufmana⁶⁶. Wiersze te, pisane w jidysz, banalne i schematyczne, o niskiej wartości literackiej, krążą nieustannie wokół tematu nieszczęśliwej miłości i samotności czyniącej życie nieznośnym.

⁶³ Icchak Goldkorn zapisał w swym wspomnieniu, że z „dionizyjskiej triady: wino, kobiety, śpiew” Lejb cieszył się pierwszym i ostatnim, ponieważ jego powierzchność, położenie społeczne i ogólna słabość fizyczna nie czyniły go atrakcyjnym (Goldkorn, *Lodźer*, 212).

⁶⁴ O historii powstania i politycznym znaczeniu „Di szwue” zob. Józef Kozłowski, *Śpiewy proletariatu polskiego* (Warszawa: Polskie Wydawnictwo Muzyczne, 1977), 92–96.

⁶⁵ I.M. Weissenberg, „A Shtetl”, w: *A Shtetl and Other Yiddish Novellas*, tłum. Ruth R. Wisse (Detroit: Wayne State University Press, 1986), 35–36.

⁶⁶ W Archiwum Ringelbluma zachowały się również dwa numery radomskiego pisma literackiego „Literarisze grupe” z września 1930 i marca 1931 r. (sygn. ARG I 1391) oraz wydana przez to samo środowisko w 1928 r. jednodniówka „Dos literarisze Radom” (sygn. ARG I 1392). We wszystkich trzech opublikowano wiersze Kaufmana, podpisane używanym przez niego często pseudonimem Mosze Mezriczer (Kaufman urodził się w Międzyrzeczu Podlaskim). Eleonora Bergman, której serdecznie dziękuję za zwrócenie mi uwagi na te dokumenty, zauważyła, że należały one zapewne do włączonej do Archiwum spuścizny Kaufmana.

Wystarczy kilka przykładów: o zdradzie i porzuceniu przez ukochaną mówią m.in. *Gekumen un awek* [Przyszła i odeszła], *Zol di erd cufalen* [Niech ziemia się zapadnie], *Bejde bagegenen mir* [Dwa spotkania], *Hostu fargesen* [Zapomniałaś]. O rozczarowaniu życiem i ludźmi: *Biter iz der wajn* [Gorzkie jest wino], *Majn lebn* [Moje życie] czy *Majne baglejter* [Moi towarzysze], gdzie jedynymi towarzyszami życia poety są ciemna noc i zimne dni. W krótkim wierszu bez tytułu („Ich zing niszt mer...”) napisanym, jak wskazuje zanotowana przy nim data, w styczniu 1924 roku, a zatem – co istotne – w więzieniu, do którego trafił za działalność polityczną⁶⁷, Kaufman powiada:

Nie śpiewam już miłosnych modlitw.
Kiedy przychodzą ciche wieczory,
Otulam się w czarny welon
I grzebię umarły dzień głęboko w sercu⁶⁸.

Niska artystyczna wartość tych wierszy, ich wtórność, schematyczność, nawet nieporadność, nie zmieniają faktu, że mogły one stanowić formę, w której wyrażało się silnie przeżywane marzenie politycznego więźnia i aktywisty o nieosiągalnej wspólnotcie. Wolno przypuszczać, że również konwencjonalne obrazowanie religijne, należące do zestawu najbardziej zużytych klisz literackich, przepełnione jest autentyczną tęsknotą, ożywiająca frazy pozbawione, zdawałoby się, religijnego znaczenia i nadająca im wymiar polityczny – obecny być może nawet w arcybanalnym wierszu *Majn mizbejeh* [Mój ołtarz], opublikowanym w jednodniówce „Dos literarisze Radom”:

Twa pierś – to ołtarz miłości,
Moje złamane serce jest zniszczone,
Ty jesteś zwycięzcą,
A ja twoją ofiarą (...).

Otwórz mi więc swój ołtarz,
Zabarwię go krwią,

⁶⁷ Zob. Piotr Laskowski, „O materiałach Mojżesza Kaufmana w Archiwum Ringelbluma”, w: *Archiwum Ringelbluma. Konspiracyjne Archiwum Getta Warszawy*, t. 36: *Uzupełnienia*, oprac. Eleonora Bergman, Tadeusz Epsztejn (Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny, 2020), 364–374.

⁶⁸ Archiwum ŻIH, sygn. ARG I 1415, k. 4; tłum. Magdalena Siek. Wszystkie przywołane wyżej wiersze pochodzą również z tej jednostki.

I z cichą modlitwą miłosną,
Chcę umrzeć na twojej piersi⁶⁹.

W pamiętnikach Lejba miłość ujmowana jest równie szablonowo. Nawet temat Zeldy, miłości najprawdziwszej, najważniejszej, powracający niczym *leitmotiv* od dedykacji do niemal ostatnich stron, podlega konwencjonalnej estetyzacji i wyrażony zostaje za pomocą cytatów z Mojsze Nadira i Stanisława Przybyszewskiego (s. 247). W tym kontekście uderzające jest zestawienie dwóch fragmentów, którym Lejb nadał formę listów. Narrator zwraca się tu w drugiej osobie do wybranych, szczególnie ważnych dlań postaci. Pierwszy list, krótki i schematyczny, adresowany jest właśnie do Zeldy (s. 255). Zaraz po nim następuje list do niejakiego Josła, w dalszej części tekstu pojawiającego się pod imieniem Mojsze Josl S. Ów list ma charakter szczególny, bardzo osobisty, wskazujący być może, że mamy tu do czynienia z afektami innego rodzaju niż te, o których mówiliśmy wyżej. Lejb mówi o Joslu: „towarzysz mego posłania i powiernik mych radości” (s. 257) i oskarża go o „dezercję” ze wspólnoty przy ulicy „Kloacznej”. Warto zacytować dłuższy fragment tego listu, zwracając uwagę na kontrastujący z przywołaniami Zeldy niezwykle silny ładunek emocjonalny i zastanawiający dobór odniesień literackich:

Joslu, teraz kieruję moje słowa do Ciebie (...). Wiesz, że moje przeżycia równe są cierpieniom Wertera i borykam się z nimi po dziś dzień. Moje wnętrze, które porównać można do wnętrza Doriana Graya, dostrzegło w Tobie jedynego mentora. Ty, który tak dobrze mnie rozumiałeś i świetnie wyczuwałeś każdy mój lęk (...). A potem zupełnie mnie porzucić! Wspólna nić, którą byliśmy związani w nieodległej przeszłości, wciąż we mnie trwa, tli się w moim sercu niczym niegasnący ogienek. Nawet gdy Cię wyzwałem od najgorszych, nie było to z nienawiści do Ciebie! (...) Chciałbym się z Tobą spotkać, nie gniewać się na Ciebie, ponieważ doprawdy nie mam nikogo poza Tobą (...). Jeśli masz pustkę w sercu i nic już do mnie nie czujesz, nie wspominasz mnie – postrzegasz tylko wokół siebie i wokół mnie nudę, zapewne nie będziesz mógł i nie zechcesz się ze mną spotkać (s. 255–256).

Do tego wymarzonego spotkania dojdzie i nie dojdzie zarazem. Stanowi ono pointę pamiętników. Lejb podaje nawet jego datę dzienną: 19 czerwca 1932 roku.

M.I.S. [Mojsze Josl S. – P.L.] spacerował dzisiaj po ulicy w eleganckim ubraniu z czerwoną różą w ręku. Biegł na plac Wolności, czy dlatego, że był bardzo zajęty, czy też dlatego, że

⁶⁹ Archiwum ŻIH, sygn. ARG I 1392, „Dos literarisze Radom. Ojsgabe far literatur un teater”, wrzesień 1928, s. 6.

musiał być punktualnie na rendez-vous, tego nie wiem. W każdym razie nie miał czasu, by się przy mnie zatrzymać (s. 265).

Zauważmy, że domknięte w ten sposób pamiętniki otwiera motto zaczerpnięte z *De profundis* Oscara Wilde'a, tekstu pisanego w więzieniu po procesie, który wstrząsnął wieloma anarchistami: „Poza wesołością i śmiechem może kryć się temperament brutalny, oschły i nieczuły. Pod cierpieniem kryje się zawsze cierpienie tylko i nic więcej. Ból – w przeciwieństwie do rozkoszy – nie znosi maski”⁷⁰.

David Halperin próbował ująć teoretycznie możliwość wpisania męskich przyjaźni (miłości) w historię męskiej homoseksualności⁷¹. W pisaniu takiej historii mierzyć się musimy i z barierami terminologicznymi (historycznymi uwarunkowaniami określającymi znaczenie terminów „homoseksualizm” czy „homoseksualność”, adekwatnością tych kategorii), i grą milczenia i sygnalizowania podejmowaną przez twórców naszych źródeł. Niezwykle rzadko spotykamy jasne, otwarte autodeklaracje, zazwyczaj mamy do czynienia z tropami, których odczytanie wymaga tego, co Carlo Ginzburg nazwał „niższą intuicją” (*intuizione bassa*). Owa intuicja, będąca sama w sobie „niebezpiecznym terminem”, należy do paradygmatu poznawczego, który zdecydowanie wykracza poza rygory pozytywistycznej naukowości i zarazem pozwala dostrzec przestrzeń wyciszenia, jakie pozytywistyczna metodologia ustanawia i podtrzymuje⁷².

Wiemy dobrze, że anarchoindywidualizm przyciągał wiele osób nieheteronormatywnych. Najważniejsi aktywiści tego nurtu, John Henry Mackay czy Émile Armand, odważnie i otwarcie podejmowali kwestię homoseksualności. Armand w broszurze *L'homosexualité, l'onanisme et les individualistes* pisał: „Człowiek zdolny do refleksji nie zadowolą się słowami «sprzeczne z dobrymi obyczajami», «niegodne» – chce wiedzieć, co zbrodniczego jest w akcie, który nie wiąże się ani z bólem, ani z przemocą”⁷³. Również postulat „wolnej miłości” zajmował w refleksji anarchoindywidualistycznej miejsce wyróżnione, dzięki wspomnieniu Icchaka Goldkorna wiemy zaś, że był to temat poruszany w kręgu „Lejba Anarchisty”.

⁷⁰ Oscar Wilde, *De Profundis. Listy i impresje więzienne*, tłum. Róża Centnerszwerowa (Warszawa: Vita Nuova, 1922), 28.

⁷¹ David Halperin, „Jak uprawiać historię męskiego homoseksualizmu?”, tłum. Joanna Bednarek, w: *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. Agnieszka Gajewska (Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2012), 605–662, na ten temat 612–613 i 626–631.

⁷² Carlo Ginzburg, „Tropy. Korzenie paradygmatu poszlakowego”, tłum. Tadeusz Sierotowicz, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 39 (2006): 8–65. Metodologicznych inspiracji dostarczyć może też Leo Strauss, „Prześladowanie i sztuka pisania”, w: tegoż, *Sokratejskie pytania*, tłum. Paweł Maciejko (Warszawa: Fundacja „Aletheia”, 1998).

⁷³ Émile Armand, *L'homosexualité, l'onanisme et les individualistes* (Paris: Édition de l'En dehors, 1931), 4.

Niezależnie od tego, czy chcielibyśmy uznać Lejba za osobę homo- lub biseksualną, nie ulega wątpliwości, że wyłaniająca się z jego pamiętników konstrukcja męskiej podmiotowości obejmuje cechy dokładnie przeciwne tym, na których opiera się męska płęć kulturowa zdefiniowana przez zachodnią nowoczesność. Cechy te – delikatność, emocjonalność (nawet emocjonalne rozedrganie), fizyczna słabość, bierność – przypisywane były religijnym Żydom z Europy Wschodniej, a także homoseksualnym mężczyznom⁷⁴. I jedni, i drudzy znajdowali się po tej samej – „kobiecej”, „orientalnej” – stronie równania. Podczas gdy nowoczesne żydowskie ruchy polityczne powiązały emancypację z dominującym modelem męskości – czy będzie to syjonizm podejmujący koncepcję *Muskeljudentum* Maxa Nordaua, czy heroizujący robotnika socjalizm i komunizm – anarchizm Lejba, a przecież także anarchizm Kaufmana czy Hersza Menesa, pozostawia miejsce na słabość i melancholię. Być może z tej perspektywy należy również patrzeć na specyficzne związki Lejba z chasydzką religijnością, która dawała przestrzeń dla realizowania wzoru słabej męskości, jak też otwierała przestrzeń dla artykulacji, jakkolwiek zapośredniczonej, pragnienia homoseksualnego⁷⁵.

Zakończenie

Choć do anarchoindywidualizmu Lejba większość międzywojennych żydowskich anarchistów odnosiła się z dystansem, jeśli nie niechęcią, możemy dostrzec, że i w wypadku Lejba, i „starych” ich sposób bycia w świecie uderzająco różni się od wzorca, który znajdujemy w autobiograficznych wypowiedziach działaczy komunistycznych i socjalistycznych. W narracjach tworzonych wewnątrz rewolucyjnych partii zaangażowanie polityczne daje siłę, pozwala przezwyciężyć poczucie niemocy, rozpoznać się w kolektywnym działaniu⁷⁶. Sprawa, socjalistyczny czy komunistyczny ideał, wydobywa jednostkę z upodlenia codziennego życia i powołuje ją do bohaterskiego, aktywnego, „męskiego” tworzenia historii (historii, której

⁷⁴ Zob. Daniel Boyarin, *Unheroic Conduct. The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man* (Berkeley: University of California Press, 1997), za którym tu podążam; ważne uwagi polemiczne, zob. Hillel J. Kieval, „Imagining ‘Masculinity’ in the Jewish Fin de Siècle”, *Studies in Contemporary Jewry* 16 (2000): 142–155.

⁷⁵ Zob. Ofri Ilany, „Homo-Semitism: Jewish Men, Greek Love and the Rise of Homosexual Identity”, w: *Internal Outsiders – Imagined Orientals? Antisemitism, Colonialism and Modern Constructions of Jewish Identity*, red. Ulrike Brunotte, Jürgen Mohn, Christina Späti (Würzburg: Ergon Verlag, 2017), 131–142. Niezwykłym przykładem takiej konceptualizacji chasydyzmu jest naznaczone doświadczeniami autobiograficznymi dzieło Jiříego (Georga) Mordechaja Langer, *Die Erotik der Kabbala* (Prag: Josef Flešch, 1923). O Langerze zob. Shaun Jacob Halper, „Coming Out of the Hasidic Closet. Jiří Mordechai Langer (1894–1943) and the Fashioning of Homosexual-Jewish Identity”, *Jewish Quarterly Review* 101 (2011), 2: 189–231.

⁷⁶ Wiktor Marzec, „The Birth of the Militant Self. Working-Class Memoirs of Late Russian Poland”, *East Central Europe* 46 (2019): 29–51; zob. też: tenże, *Rebelia i reakcja. Rewolucja 1905 roku i plebejskie doświadczenie polityczne* (Łódź–Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego Universitas, 2016), 194–222.

mechanizm i cel został rozpoznany). W przypadku anarchistów rzecz przedstawia się dokładnie odwrotnie – mamy tu do czynienia z akcentowaniem słabości, niemocy, wieczystego rozczarowania. Ideał pozostaje zawsze niespełniony, stając się źródłem cierpienia. Anarchista skazany jest na melancholię. Nie przypadkiem smutna pieśń, wiersz, są tak chętnie wybieraną formą wyrazu. Zachowaną we wspomnieniu Goldkorna anarchistyczną pieśń śpiewaną przez Lejba, pieśń, z którą koresponduje cały jego pamiętnik, zestawić można z wierszem Hersza Menesa. Menes umieścił go jako motto swej książki poświęconej filozofii Nietzschego (fascynacja Zaratustrą jest zresztą również wspólna Lejbowi i Menesowi). Eliezer Hirszaugę, który tę książkę wydał własnym sumptem⁷⁷, zacytował ów wiersz w poświęconym Menesowi rozdziale wspomnień, wskazując, że „w tych kilku wersach autor znakomicie, ostrymi kreskami, nakreślił swój portret”:

Poprzez życia ciężką drogę,
Utrudzony jam wędrowiec.
Nabrzmiały tęsknotą, myśli ciągłym ruchem,
Wygłodzony na ciele i duchu.

Piłem ja ci z tego źródła –
Lecz mi ciągle było mało.
Podziel, proszę, Czytelniku, mą tęsknotę, me pragnienie!
Może wspólnie będzie lepiej?⁷⁸

Ostatnią nadzieją pozostaje dla anarchisty osoba, która będzie czytać jego słowa⁷⁹ – to jedyna szansa na ulotną wspólnotę, harmonię słów i dźwięków wyrażających niespełnialną tęsknotę.

⁷⁷ Hersz Menes-Frajnd, *Niczes filozofie* (Warsze: nakładem El. Hirszaugę, 1939).

⁷⁸ Hirszaugę, *Spełniające*, 32–33.

⁷⁹ Por. uwagi Emmy Goldman: „Zdawało mi się, że za sprawą daru wymowy, zapału i żarliwości słowa (...) z taką siłą wrażały się w słuchające masy, że nigdy nie zatrą się w ludzkich umysłach i duszach (...). Nie wierzę już w cudowną siłę słowa mówionego (...). Związek między pisarzem a czytelnikiem jest bardziej zażyły (...). Nie jestem nastawiona aż tak optymistycznie, by liczyć na tylu czytelników, ilu miałam słuchaczy. Wolę jednak, żeby moje słowa trafiły do kilku osób naprawdę łaknących wiedzy, niż do wielu, które pragną być jedynie zabawiane”. Emma Goldman, *Anarchizm i inne eseje*, tłum. Jagoda Dolińska, Andrzej Grzybow-ski, Piotr Laskowski, Maciej Łagodziński, Gabriela Łazarkiewicz, Sebastian Matuszewski (Poznań: Oficyna Wydawnicza Bractwa Trojka, 2015), 43–44.

Bibliografia

Źródła niepublikowane:

International Institute of Social History w Amsterdamie. Federación Anarquista Ibérica Archives, Archivo de la oficina de propaganda exterior CNT/FAI, Augustin Souchy, sygn. 41D.

Archiwum Żydowskiego Instytutu Historycznego im. Emanuela Ringelbluma w Warszawie. Archiwum Ringelbluma, sygn. ARG I 1412, ARG I 1415, ARG I 1392.

Źródła publikowane, wspomnienia, opracowania:

Archiwum Ringelbluma. Konspiracyjne Archiwum Getta Warszawy. T. 3: Relacje z Kresów, oprac. Andrzej Żbikowski. Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny IN-B, 2000.

Armand, Émile. *L'homosexualité, l'onanisme et les individualistes*. Paris: Édition de l'En dehors, 1931.

Avrich, Paul. *The Russian Anarchists*. Princeton: Princeton University Press, 1967.

Boyarin, Daniel. *Unheroic Conduct. The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*. Berkeley: University of California Press, 1997.

Chwedoruk, Rafał. *Ruchy i myśl polityczna syndykalizmu w Polsce*. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa, 2011.

Cygielstrejch, Adam. „Twórczość psychologiczna Edwarda Abramowskiego”. *Przegląd Filozoficzny* 22 (1919): 1–12.

Fuks, Chaim Leib. *Lodź szel majle*. Tel Awiw: I.L. Perec Farlag, 1972.

Ginzburg, Carlo. „Tropy. Korzenie paradygmatu poszlakowego”. Tłum. Tadeusz Sierotowicz. *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce* 39 (2006): 8–65.

Goldkorn, Icchok. *Lodźer portretn: umgekumene jidisze szrajber un tipn*. Tel Awiw: Ha-Menora, 1963.

Goldman, Emma. *Anarchizm i inne eseje*. Tłum. Jagoda Dolińska, Andrzej Grzybowski, Piotr Laskowski, Maciej Łagodziński, Gabriela Łazarkiewicz, Sebastian Matuszewski. Poznań: Oficyna Wydawnicza Bractwa Trojka, 2015.

Gonczarok, Mosze. *Piepiel naszich kostrow. Oczerki istorii jewriejskowo anarchistkowo dwizenija (idisz-anarchizm)*. Jerusolim: Izdatielstwo „Problemen”, 2002.

Grave, Jean. *L'individu et la société*. Paris: P.-V. Stock, 1897.

Grinberg, Daniel. „Formes de la militance juive radicale en Pologne”. W: *Juifs et anarchistes. Histoire d'une rencontre*, red. Amedeo Bertolo, 159–171. Tłum. Patricia Farazzi, Marianne Enckell, Jean-Manuel Traimond. Paris–Tel Aviv: Éditions de l'Eclat, 2008.

Grinberg, Daniel. „Il radicalismo ebraico in Polonia”. W: *L'anarchico e l'ebreo. Storia di un incontro*, red. Amedeo Bertolo, 165–178. Milano: Elèuthera, 2001.

Grinberg, Daniel. *Ruch anarchistyczny w Europie Zachodniej 1870–1914*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.

Halper, Shaun Jacob. „Coming Out of the Hasidic Closet. Jiři Mordechai Langer (1894–1943) and the Fashioning of Homosexual-Jewish Identity”. *Jewish Quarterly Review* 101 (2011), 2: 189–231.

- Halperin, David. „Jak uprawiać historię męskiego homoseksualizmu?”. Tłum. Joanna Bednarek. W: *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. Agnieszka Gajewska, 605–662. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2012.
- Hirszaug, Eliezer. *Spełniające się marzenie. Wspomnienia o ruchu anarchistycznym w Polsce 1928–1946*. Tłum. Magdalena Siek. Poznań: Oficyna Wydawnicza Bractwa Trojka, 2019.
- Hoffman, Matthew. *From Rebel to Rabbi. Reclaiming Jesus and the Making of Modern Jewish Culture*. Stanford: Stanford University Press, 2007.
- Ilany, Ofri. „Homo-Semitism: Jewish Men, Greek Love and the Rise of Homosexual Identity”. W: *Internal Outsiders – Imagined Orientals? Antisemitism, Colonialism and Modern Constructions of Jewish Identity*, red. Ulrike Brunotte, Jürgen Mohn, Christina Späti, 131–142. Würzburg: Ergon Verlag, 2017.
- Kaufman, Mojżesz. „Początki roboty żydowskiej PPS”. *Niepodległość* 7 (1933): 335–350.
- Kaufman, Mojżesz. „Przyczynki do historii Żydowskiej Organizacji PPS”. *Niepodległość* 12 (1935): 22–52.
- Kieval, Hillel J. „Imagining ‘Masculinity’ in the Jewish Fin de Siècle”. *Studies in Contemporary Jewry* 16 (2000): 142–155.
- Kozłowski, Józef. *Śpiewy proletariatu polskiego*. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Muzyczne, 1977.
- Langer, Georg. *Die Erotik der Kabbala*. Prag: Josef Flesch, 1923.
- Laskowski, Piotr. „O materiałach Mojżesza Kaufmana w Archiwum Ringelbluma”, w: *Archiwum Ringelbluma. Konspiracyjne Archiwum Getta Warszawy*, t. 36: *Uzupełnienia*, oprac. Eleonora Bergman, Tadeusz Epsztein (Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny, 2020), 364–374.
- Laskowski, Piotr. „«Zaczęłam filozofować, rozmyślać, szukać odpowiedzi na dręczące mnie kwestie». Wspomnienia Edwardy (Etli) Bomsztyk: biografia, emancypacja, polityka”. *Praktyka Teoretyczna* 1 (2017): 84–129.
- Löwy, Michael. *Redemption and Utopia. Jewish Libertarian Thought in Central Europe. A Study in Elective Affinity*. Tłum. Hope Heaney. Stanford: Stanford University Press, 1992.
- Maitron, Jean. *Le mouvement anarchiste en France*. T. 1: *Des origines à 1914*. Paris: Gallimard, 1975.
- Malatesta, Errico. „*Lo sciopero armato*”. *Il lungo esilio londinese 1900–1913*. Milano: Zero in Condotta, 2015.
- Marek, Paweł Lew. *Na krawędzi życia. Wspomnienia anarchisty 1943–44*. Kraków: Wydawnictwo „Dąb”, 2006.
- Marks, Karol, Fryderyk Engels. „Ideologia niemiecka”. Tłum. Salomon Filmus, Kazimierz Błeszyński. W: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*. T. 3, 9–619. Warszawa: Książka i Wiedza, 1961.
- Marks, Karol, Fryderyk Engels. „Święta rodzina, czyli krytyka krytycznej krytyki. Przeciwno Brunonowi Bauerowi i spółce”. Tłum. Salomon Filmus, Tadeusz Kroński. W: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*. T. 2, 3–262. Warszawa: Książka i Wiedza, 1961.

- Marzec, Wiktor. *Rebelia i reakcja. Rewolucja 1905 roku i plebejskie doświadczenie polityczne*. Łódź–Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego Universitas, 2016.
- Marzec, Wiktor. „The Birth of the Militant Self. Working-Class Memoirs of Late Russian Poland”. *East Central Europe* 46 (2019): 29–51.
- „Memuary albo okrucy z życia Lejba”. Tłum. Anna Jakimszyn-Gadocha. W: *Sztetl, szund, bunt i Palestyna. Antologia twórczości literackiej Żydów w Łodzi (1905–1939)*, red. Krystyna Radziszewska, Dariusz Dekiert, Ewa Wiatr, 240–265. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2017.
- Menes-Frajnd, Hersz. *Niczes filozofie*, Warsze: nakładem El. Hirszauga, 1939.
- Moseley, Marcus. *Being For Myself Alone: Origins Of Jewish Autobiography*. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- Patten, John, red. *Yiddish Anarchist Bibliography*. London–Cambridge: Kate Sharpley Library, 1998.
- Podręczny rejestr handlowy 1926*. Łódź: Nakładem Wydawnictwa Księgi Prawomocnych Podpisów Przemysłu, Handlu i Finansów, 1926.
- Puławer, Mosze. *Ararat*. Tel Awiw: I.L. Perec Farlag, 1972.
- Radziszewska, Krystyna, Dariusz Dekiert, Ewa Wiatr, red. *Sztetl, szund, bunt i Palestyna. Antologia twórczości literackiej Żydów w Łodzi (1905–1939)*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2017.
- Rappaport, Herman. *Anarchizm i anarchiści na ziemiach polskich do 1914 roku*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1981.
- Strauss, Leo. „Prześladowanie i sztuka pisanie”. W: Leo Strauss, *Sokratejskie pytania*. Tłum. Paweł Maciejko, 107–121. Warszawa: Fundacja „Aletheia”, 1998.
- Trunk, Jechiel Jeszaja. *Pojln. Obrazy i wspomnienia z Łodzi*. Tłum. Anna Clarke. Łódź: Wydawnictwo Tygiel Kultury, 1997.
- Weissenberg, I.M. „A Shtetl”. W: *A Shtetl and Other Yiddish Novellas*. Tłum. Ruth R. Wisse. Detroit: Wayne State University Press, 1986.
- Wierchoś, Dariusz, Michał Przyborowski. „Anarchizm polski w latach 1918–1926. Na drodze do utworzenia Anarchistycznej Federacji Polski”. *Scripta Historica* 22 (2016): 191–210.
- Wierchoś, Dariusz, Michał Przyborowski. *Machno w Polsce*. Poznań: Oficyna Wydawnicza Bractwa Trojka, 2012.
- Wilde, Oscar. *De Profundis. Listy i impresje więzienne*. Tłum. Róża Centnerszwerowa. Warszawa: Vita Nuova, 1992.
- Zackiewicz, Grzegorz. *Syndykalizm w polskiej refleksji i rzeczywistości politycznej I połowy XX wieku*. Kraków: Avalon, 2013.
- Zandberg, Adrian. „Anarchistyczna Federacja Polski. Polscy anarchiści w dwudziestoleciu międzywojennym”. *Przegląd Historyczny* 93 (2002), 1: 31–52.
- Zimmer, Kenyon. *Immigrants against the State. Yiddish and Italian Anarchism in America*. Urbana–Chicago–Springfield: University of Illinois Press, 2015.

Rebellion and melancholy. An image of anarchist life in *Memuarn fun Leybn*

Summary

The subject of the paper is a unique autobiographical text written in interwar Poland by a Jewish anarchist. A small booklet in Yiddish, *Memuarn oder shplitters fun a lebn fun Leybn* (also known as *Memuarn fun Leybn*) was published in 1933 in Łódź; the Polish translation appeared in 2017 under the title *Memuary albo okruchy z życia Lejba*. In the first part of the paper the author of the text, Leyb Berkenvald, known as “Leyb the Anarchist,” is identified and described, with a focus on the social milieu to which he belonged, and his position on the map of interwar anarchism. In the second part, Leyb’s autobiography is analyzed from the perspective of the microhistory of affects to reveal an alternative form of male subjectivity emerging from the text, which countered the dominant, heteronormative model of masculinity. This specific form of subjectivity is interpreted – both in its hopes and disappointments – in the context of an unattainable messianic community which Leyb strove to conceive.

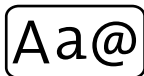
Keywords

Leyb Berkenvald, “Leyb the Anarchist,” Jewish anarchism, individualist anarchism, history of affects, queerstory

Translated by Piotr Laskowski

PROSIMY O CYTOWANIE TEGO ARTYKUŁU JAKO:

Piotr Laskowski, „Bunt i melancholia. Obraz życia anarchisty w *Memuarn fun Lejbn*”, *Autobiografia: Literatura. Kultura. Media* 1 (2020), 14: 185–215. DOI: 10.18276/au.2020.1.14-10



Autobiografia nr 1 (14) 2020 s. 217–233
ISSN 2353-8694, e-ISSN 2717-4361
DOI: 10.18276/au.2020.1.14-11

PRAKTYKI
AUTOBIOGRAFICZNE

KAROLINA KRASUSKA*
Uniwersytet Warszawski

Poradziecka prawnuczka: (auto)biograficzna narracja międzypokoleniowa w powieści graficznej *Soviet Daughter* Julii Alekseyewej

Streszczenie

Artykuł analizuje powieść graficzną *Soviet Daughter: A Graphic Revolution* (2017) Julii Alekseyewej jako międzypokoleniową narrację (auto)biograficzną prababci i prawnuczki – tekst literacki należący do dynamicznie rozwijającej się współcześnie w Stanach Zjednoczonych anglojęzycznej poradzieckiej literatury żydowskiej. Tytułowa „radziecka córka” wskazuje na rodowód polityczny i przede wszystkim odnosi się do prababci; jednak poprzez wspólne im trajektorie imigracji do USA, powinowactwo idei oraz konstrukcję tekstu może być również określeniem lewicowo zaangażowanej prawnuczki. Prócz poruszenia tematu ocalałych dzięki ewakuacji w głąb Rosji powieść – z uwagi na dystans genealogiczny czterech pokoleń – daje nam możliwość „świadkowania poprzez adopcję” Rosji Radzieckiej przed II wojną światową i zaangażowania prababci w komunizm. Dzięki temu tekst ten wprowadza istotne przesunięcie w literackie tworzenie pamięci o Zagładzie w USA, która tutaj przecina się z pamięcią (przedwojennego) komunizmu.

Słowa kluczowe

pamięć, pokolenie, powieść graficzna, Zagłada, Rosja Radziecka, komunizm

* Kontakt z autorką: karolinakrasuska@uw.edu.pl; ORCID: 0000-0003-1693-3377.

Soviet Daughter: A Graphic Revolution (2017) Julii Alekseyewej jest tekstem literackim przynależącym do anglojęzycznej „nowej fali” literatury tworzonej przez poradzieckich Żydów w Ameryce Północnej¹. Ich autorki i autorzy przybyli do USA i Kanady jako dzieci lub nastolatki niedługo przed upadkiem Związku Radzieckiego albo tuż po nim, we wczesnych latach dziewięćdziesiątych. To pokolenie jest głównym literackim głosem społeczności rosyjskojęzycznych Żydów żyjących na kontynencie północnoamerykańskim, stanowiącej 10–15% całej żydowskiej społeczności w Stanach Zjednoczonych, a wedle szacunków – nawet 25% na Wschodnim Wybrzeżu USA². Na tę nową falę składa się obecnie około czterdziestu powieści, zbiorów opowiadań i powieści graficznych. Część ich autorek i autorów, jak na przykład Gary Shteyngart, Sana Krasikov, Lara Vapnyar, David Bezmozgis, jest widoczna i rozpoznawalna w amerykańskim mainstreamie literackim dzięki prestiżowym nagrodom i publikacjom prasowym. Niektóre pozycje zostały również przetłumaczone na język polski³.

Większość tej literatury, w dużym stopniu ukształtowanej przez uwarunkowania historyczne i geopolityczne, jest autobiograficzna. W wielu wypadkach zasadniczymi elementami narracji są doświadczenie imigracji oraz pamięć i postpamięć komunizmu⁴. Narracja prowadzona jest najczęściej z punktu widzenia wnuczek i wnuczków, w których polu widzenia

¹ Artykuł ten powstał w wyniku realizacji projektu badawczego o nr. 2018/31/D/HS2/02124 finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki. Określenie twórczości żydowskich pisarek i pisarzy z byłego Związku Radzieckiego publikujących w języku angielskim jako „fali” zaproponowała Anna Katsnelson w: taż, „Introduction to The New Wave of Russian Jewish American Culture”, *East European Jewish Affairs* 46 (2016), 3: 241–244. Ze względu na złożone identyfikacje pisarki i pisarze ci omawiani są z różnych perspektyw, zarówno w ramach slawistyki [por. np. Karen Ryan, „Failures of Domesticity in Contemporary Russian-American Literature: Vapnyar, Krasikov, Ulinich, and Reyn”, *TransculturAl* 1 (2011), 4: 63–75; Adrian Wanner, „Moving beyond the Russian-American Ghetto: The Fiction of Keith Gessen and Michael Idov”, *The Russian Review* 73 (2014), 2: 281–296], jak i studiów żydowskich [por. np. Adam Rovner, „So Easily Assimilated: The New Immigrant Chic”, *AJS Review* 30 (2006), 2: 313–324; Sasha Senderovich, „Scenes of Encounter: The ‘Soviet Jew’ in Fiction by Russian Jewish Writers in America”, *Prooftexts* 35 (2016), 1: 98–132].

² Jonathan D. Sarna, Dov Maimon, Shmuel Rosner, *Toward a Comprehensive Policy Planning for Russian-Speaking Jews in North America* (Jerusalem: Barbara and Jack Kay Center for Communal Life at the JPPI, 2013), dostęp: 17.12.2020, http://ejewishphilanthropy.com/wordpress/wp-content/uploads/2013/08/Toward_a_Comprehensive_Policy_Planning_for_Russian-Speaking_Jews_in_North_America.pdf.

³ Por. np. Gary Shteyngart, *Podręcznik rosyjskiej debiutantki*, tłum. Jędrzej Polak (Poznań: Vesper, 2007); tenże, *Absurdystan*, tłum. Anna Kaniuka (Poznań: Vesper, 2007); Anya Ulinich, *Petropolis* tłum. Maria Olejniczak-Skarsgard (Kraków: Albatros, 2010); Sana Krasikov, *Patrioti*, tłum. Dorota Konowrocka-Sawa (Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2018).

⁴ Mówią o „postpamięci”, odnoszą się do prac Marianne Hirsch, w szczególności do *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture after the Holocaust* (New York: Columbia University Press, 2012). W ujęciu Hirsch postpamięć wychodzi poza strukturę rodziny biologicznej i jest zapośredniczona poprzez społecznie i kulturowo funkcjonujące teksty oraz przedstawienia medialne (por. taż, *The Generation*, 23).

znajdują się rodzice, dziadkowie, pradziadkowie, a także – w najnowszych tekstach – pokolenie ich dzieci⁵. Takie narracje pokoleniowe mogą być zachowawcze, ugruntowujące tradycyjne pojęcie rodziny – nieraz z milcząco zakładaną niższą pozycją kobiet, następującymi po sobie płynnie pokoleniami, odmierzającymi czas i historyczny „nieuchronny” postęp. Żydowskie narracje poradzieckie, wśród których wiele pisanych jest z perspektywy kobiet, licznie jednak pokazują, jak złudne może być takie automatyczne, by tak powiedzieć, myślenie genealogiczne. Wyidealizowana rodzina nuklearna, ciągłość pokoleń, stabilne wzorce płci, tradycja – z perspektywy komunizmu, a jeszcze wcześniej Zagłady i wielkiej wojny ojczyznianej w Związku Radzieckim poprzez imigrację do USA opowieść o pokoleniach układana jest w inne wzory, ukazuje inne wątki⁶.

Soviet Daughter opowiada o prababci i prawnuczce, które wraz z innymi członkami rodziny w 1992 roku wyemigrowały z byłego Związku Radzieckiego do Chicago. W ujęciu Alekseyewej w powinowactwie międzypokoleniowym na poziomie przekonań i wartości nie ma nic oczywistego: „To historia dwóch pokoleń, które dzieli 80 lat – ale w pewien sposób złączonych wbrew wszystkiemu”, słyszymy od narratorki na początku powieści⁷. Tytułowa „radziecka córka” wskazuje na rodowód polityczny i przede wszystkim odnosi się do prababci Khinji Ignatovskiej, zwanej Lolą: kobiety metaforycznie zrodzonej przez system, ukształtowanej przez niego, będącej niemal wcieleniem ideologii. Ale „radziecka córka” to także sama Julia, która na różne sposoby przegląda się w obrazie prababci i pisze własną biografię, interpretując ją poprzez specyficzną rozumianą radzieckość spreparowaną na podstawie pozostawionego przez prababcię pamiętnika, który – zgodnie z jej wolą – pozostał nieprzeczytany do jej śmierci, oraz na podstawie jej zdjęć⁸. Jest to zatem nie tyle genealogia rodzinna w prostym rozumieniu tego słowa, ile genealogia idei, pewnych cech, przekonań i wartości, które są dziedziczone, jak sugeruje Alekseyeva, nie z pokolenia na pokolenie, lecz raczej skokowo. Taka kobieca genealogia, która może i ma miejsce w ramach rodziny biologicznej, ale z pominięciem kilku pokoleń, ukazuje, jak na przekór upływowi czasu może się pojawiać bliskość, jak jest wybiórcza, a powinowactwa – anachroniczne⁹; z kolei powiązania rodzinne

⁵ Por. David Bezmozgis, *Immigrant City* (New York: HarperCollins, 2019).

⁶ Karolina Krasuska, „Narratives of Generationality in 21st-Century North American Jewish Literature: Krauss, Bezmozgis, Kalman”, *East European Jewish Affairs* 46 (2016), 3: 285–310.

⁷ Julia Alekseyeva, *Soviet Daughter: A Graphic Revolution* (Portland: Microcosm Press, 2017), 6.

⁸ Porównanie zdjęć i ilustracji z powieści graficznej dostępne jest w: NPR Staff, ‘*Soviet Daughter*’: How A Great-Grandmother’s Diary Became A Graphic Novel, dostęp 22.01.2017, <https://www.npr.org/2017/01/22/509158334/soviet-daughter-how-a-great-grandmothers-diary-became-a-graphic-novel?t=1582062699458>.

⁹ Por. ujęcie anachronizmu jako alternatywa dla biologicznie uwarunkowanego myślenia o kobiecej genealogii w: Valerie Rohy, *Anachronism and its Others: Sexuality, Race, Temporality* (Albany: Suny Press, 2009).

między kobietami, na pierwszy rzut oka odległe, nie wypływają z patriarchalnego myślenia o pokoleniowości i o rodzinie¹⁰.

W *Soviet Daughter* pamiętnik odziedziczony przez Julię po śmierci prababci staje się podstawą narracji biograficznej, o czym dowiadujemy się na początku powieści: „To historia zawarta w jej spisanych wspomnieniach o dorastaniu w ciągu XX wieku”. Narratorka tej części, Julia, w tym samym kadrze dodaje: „Pomiędzy rozdziałami o życiu Loli można znaleźć mały kawałek mojego własnego dorastania w XXI wieku”¹¹. W rezultacie powieść składa się z dwóch przeplatających się ze sobą treściowo linii narracyjnych, które scala także wspólny styl graficzny: pełne dynamiki, miękkie czarne linie z szarym cieniowaniem. „Interludes” [Interludia], poświęcone samej Julii, są retrospektywną opowieścią – głównie chronologiczną – zaczynającą się od jej imigracji z Rosji do USA w 1992 roku i trwającą do 2010 roku, kiedy jest doktorantką na Uniwersytecie Columbia w Nowym Jorku. Przeplatają się one z rozdziałami głównymi dotyczącymi prababci Julii. Te ostatnie przedstawiają życie Loli od jej dorastania w carskiej Rosji poprzez uczestnictwo w rewolucji rosyjskiej, doświadczenie II wojny światowej – w tym ewakuację do Azji Środkowej – po imigrację do USA oraz jej śmierć w 2010 roku.

Ich wspólna imigracja odgrywa w tej opowieści szczególną rolę. Ilustruje to jeden z początkowych kadrów, który przedstawia pięcioro członków rodziny, w tym Lolę i Julię, w momencie ich przybycia do USA¹². W tym okresie, jak czytamy, podczas gdy matka, babcia i dziadek Julii pracowali czy uczyli się angielskiego, prababcia na co dzień się nią opiekowała: „Dobrze, że była Lola, jedyne schronienie w krainie potworów”¹³, czytamy w kadrze, który przedstawia pierwszy w powieści wspólny portret Julii i Loli. Również później towarzystwo Loli jest schronieniem przed żydowskością rozumianą czy raczej odczuwaną przez małą Julię jako „okowy”¹⁴. Z jednej strony rodzice Julii – nadal funkcjonujący w USA w ramach zinstytucjonalizowanego antysemityzmu radzieckiego – starają się na różne sposoby ukrywać jej

Nieoczywiste powinowactwa ideowe między pisarkami w zbliżony sposób ujmuje również Zohar Weiman-Kelman w: *Queer Expectations: A Genealogy of Jewish Women's Poetry* (Albany: Suny Press, 2018).

¹⁰ Istnieje bogata literatura dotycząca autobiograficznego pisarstwa kobiet, której przegląd jest poza tematem niniejszego artykułu. Ogromne zasługi w upowszechnieniu badań nad pisarstwem autobiograficznym kobiet mają Sidonie Smith i Julia Watson, w tym tom pod ich redakcją zbierający najważniejsze teksty teoretyczne z tego obszaru badań [Sidonie Smith, Julia Watson, red., *Women, Autobiography, Theory: A Reader* (Madison: University of Wisconsin Press, 1998)] oraz ich kolejne wspólne publikacje. Szeroki przegląd podejść teoretycznych i analiz autobiograficznych tekstów kobiet znajduje się również w anglojęzycznym numerze specjalnym *Tekstów Drugich* „Convention and Revolution” (2020).

¹¹ Alekseyeva, *Soviet*, 6.

¹² Tamże, 20.

¹³ Tamże, 24.

¹⁴ Tamże, 37.

żydowskość, co narratorka wyjaśnia następująco: „Niektórzy uważają, że w Stanach nie ma w ogóle antysemityzmu... Ale te osoby nie dorastały w klasie pracującej, w szkole bez żadnego innego żydowskiego dziecka”¹⁵. Z drugiej zaś strony w amerykańskiej szkole żydowskość jest przede wszystkim „wytłumaczeniem na wszystko – dobre stopnie, mobbing, określone zainteresowania i hobby”¹⁶. Tylko przy prababci Julia nie czuje tego skrępowania. W porównaniu z innymi narracjami poradzieckiej literatury żydowskiej w Ameryce Północnej takie ujęcie dzieciństwa i młodości nie jest powszechne. Dla młodych bohaterów z Nowego Jorku – jak w *Little Failure* [Mała porażka] Gary’ego Shteyngarta – czy z Toronto – jak w tomie opowiadań *Natasha and Other Stories* [Natasha i inne opowiadania] Davida Bezmozgisa – dorastanie jest raczej próbą wpasowania się w amerykańską religijną żydowskość i jej szkolne instytucje¹⁷. Również w *Petropolis* Anyi Ulinich młoda bohaterka Sasha jest uczona, jak być religijną Żydówką – nauk tych udzielają jej zamożni Amerykanie, u których pracuje i którzy są zaangażowani w ruch na rzecz radzieckich Żydów, domagający się umożliwienia ich imigracji¹⁸.

W towarzystwie prababci Julia nie jest skrępowana żydowskością, co można wyczytać z głównych rozdziałów komiksu, w których żydowskość ta, choć jest obecna, to poza okresem pobytu w carskiej Rosji i w czasie II wojny światowej jest przezroczysta, niewidoczna, poddana uniwersalizacji na drodze do nowego socjalistycznego świata. Historia życia Loli rozciąga się na przestrzeni stu lat. Szczególnie dużo miejsca Alekseyeva poświęca czasom w przedrewolucyjnej Rosji, a następnie rewolucji rosyjskiej oraz II wojnie światowej i Zagładzie w Związku Radzieckim; powojenny ZSRR jest w tej narracji niemal nieobecny. Ten dystans genealogiczny czterech pokoleń daje nam możliwość „świadczenia poprzez adopcję” Rosji radzieckiej przed II wojną światową¹⁹. Jak wyjaśnia Anna Mach, „adopcja oznacza (...) rodzaj poszerzenia rodzinnych więzi, a dzięki temu włączenie do swojej własnej biografii tych wydarzeń,

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ David Bezmozgis, „An Animal to the Memory”, w: *Natasha and Other Stories* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2004), 65–78; Gary Shteyngart, *Little Failure: A Memoir* (New York: Random House, 2014).

¹⁸ O ruchu na rzecz radzieckich Żydów zob. Gal Beckerman, *When They Come for Us, We’ll Be Gone: The Epic Struggle to Save Soviet* (Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2010). Religijność jako narzędzie asymilacji oraz zwiększona religijność imigrantów po relokacji są również zauważane w badaniach nad religią i migracją, por. Zvi Gitelman, *The New Jewish Diaspora: Russian-Speaking Immigrants in the United States, Israel, and Germany* (New Brunswick: Rutgers University Press, 2016), 213.

¹⁹ „Adopted witness” czy „świadczenie poprzez adopcję” jest pojęciem Geoffreya Hartmana, por. tenże, *The Longest Shadow: In the Aftermath of the Holocaust* (Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press, 1996).

niekoniecznie jednak dosłownych członków własnej rodziny”²⁰. Wprowadzenie w obrót pamięci życia żydowskiego we wschodniej Europie i zaangażowanie w lewicowość przed Zagładą stanowią istotny zwrot w (auto)biografiach rodzinnych ostatnich lat. Powieść graficzna Alekseyewej wpisuje się w te tendencje, lecz z pewnymi przesunięciami. Książka Ivana Jablonki, wpływowa francuska pozycja z 2012 roku wykazująca te same cechy, jest osobistą narracją, ale narracją historyka o dziadkach²¹; w podobnych ramach plasują się wspomnienia Davida Sluckiego, historyka Bundu podążającego śladami dziadka i ojca, których życie było właśnie naznaczone działalnością w Bundzie²². Alekseyeva nie przynosi ze sobą bagażu historyczki, lecz żongluje mniej lub bardziej rozpoznawalnym inwentarzem historycznych obrazów, by pokazać, jak aktualne są przeżycia jej prababki dla jej własnej biografii i szerzej dla nas, czytelniczek i czytelników komiksu. Obok powieści *The Patriots [Patrioci]* Sany Krasikov *Soviet Daughter* jest jedyną książką poradzieckich żydowskich autorów i autorek amerykańskich, która – jakkolwiek z innej perspektywy niż Krasikov – dotyka czasów przedwojennych²³. Aby stworzyć tę przestrzeń identyfikacji dla prawnuczki, Alekseyeva idealizuje jednak w pewnych aspektach przeżycia prababki lub też nie dopowiada ich szerszego kontekstu.

Wczesne doświadczenia Loli w Związku Radzieckim przed II wojną światową, naznaczone porewolucyjną zmianą systemu politycznego, takie jak członkostwo w związkach zawodowych i Komunistycznym Związku Młodzieży, są osiami, wokół których prawnuczka utożsamia się z prababcią. Dla Loli praca w fabryce, a następnie członkostwo w związkach są sposobami na emancypację, którą Alekseyeva postrzega lewicowo i feministycznie. Jeśli „członkostwo w Komsomole miało pomóc uwolnić kobiety od «opresyjnych i niewolniczych» warunków, jakie musiały znosić w systemie kapitalistycznym”²⁴, przypadek Loli potwierdzał te nadzieje. Najpierw, dla kontrastu, Alekseyeva z pieczołowitością ilustruje dzieciństwo Loli w biednej wielodzietnej żydowskiej rodzinie rzemieślniczej w Kijowie: prócz codziennych zmagania widzimy pogrom, powódź i rabunek. Warunki życia w rodzinie są jednak szczególnie trudne dla Loli, najstarszej dziewczynki z siedmiorga rodzeństwa, kiedy staje się niespełna nastolatką. Alekseyeva buduje pełnostronicowy panel, który w górnej części ukazuje wycięcioną

²⁰ Anna Mach, *Świadkowie świadectw. Postpamięć zagłady w polskiej literaturze najnowszej* (Poznań: UMK, 2016), 107.

²¹ Ivan Jablonka, *A History of the Grandparents I Never Had*, tłum. Jane Kuntz (Stanford: Stanford University Press, 2016).

²² David Slucki, *Sing this at My Funeral. A Memoir of Fathers and Sons* (Detroit: Wayne University Press, 2019).

²³ Krasikov, *Patrioci*.

²⁴ Ralph Fisher, *Pattern for Soviet Youth: A Study of the Congresses of the Komsomol, 1918–1954* (New York: Columbia University Press, 1959), 67, cyt. za: Anne E. Gorsuch, „A Woman is Not a Man’: The Culture of Gender and Generation in Soviet Russia, 1921–1928”, *Slavic Review* 55 (1996), 3: 636.

prasującą Lolę; na dole zaś znajdują się ozdobne owalne portrety szóstki rodzeństwa, w tym jeszcze nienarodzonego brata. Lola podsumowuje: „matka była często chora i jako najstarsza dziewczynka stałam się głową rodziny”²⁵. Kilka stron dalej Alekseyeva przedstawia pracę Loli, używając wyjątkowo odmiennej konwencji reprezentacji: u góry strony widzimy cztery niewielkie portrety cieniowe Loli ukazujące ją w biegu w ciągu dnia. Podczas gdy portrety cieniowe – konwencja z początków oświecenia i rozwoju kapitalizmu – kojarzą się nam dziś z dystygowaną uwiecznioną pozą, portretem, który ma uchwycić istotę osoby, tutaj przedstawiają one urywki trudnej codzienności: szycie dla zarobku, sprzątanie, a w końcu moment wytchnienia – lekturę²⁶. To *realistyczne* portrety cieniowe z początku XX wieku, sugeruje Alekseyeva. Na tym tle praca maszynistki w fabryce produkującej stemple w 1926 roku, a następnie działalność w związkach jest pozytywnym przełomem²⁷. Praca w fabryce, nawet jeśli mniej płatna niż dla kolegów²⁸, wydaje się wyzwoleniem z narzuconych przez rodzinę obowiązków szwaczki i obsługi wielodzietnego gospodarstwa domowego. Takie optymistyczne przedstawienie prababci można odczytać jako nawiązanie do stosunku młodych radzieckich Żydów i Żydówek do zdobyci rewolucji bolszewickiej, krytycznego między innymi wobec ich tradycyjnego życia w sztetlach²⁹.

Wstąpienie w 1927 roku do Profsojuzu, czyli związku zawodowego, i przypadkowe trafienie do Klubu Metalurgów daje Loli możliwość rozwoju, uczestnictwa w różnych wydarzeniach kulturalnych: „jedne z najlepszych chwil mojego życia spędziłam w tym klubie”, wspomina Lola³⁰. Panel ilustrujący jej występ w operetce przypomina konwencje plakatów socrealistycznych³¹. Klub to również miejsce nowych związków towarzyskich, tam Lola poznaje swojego pierwszego męża. Po zmianie miejsca zatrudnienia zostaje przyjęta do Komsomołu, o czym marzyła od 15. roku życia³². Kolejne strony ukazują tego powody: Lola angażuje się na rzecz innych, jest przewodniczką niewidomych, a także ma większy dostęp do kultury. To namiastka edukacji, na której brak Lola narzekała wcześniej w powieści³³. Kulminacją rozdziału jest

²⁵ Alekseyeva, *Soviet*, 40.

²⁶ Tamże, 44.

²⁷ Tamże, 55.

²⁸ Tamże.

²⁹ Por. Zvi Gitelman, *A Century of Ambivalence: The Jews of Russia and the Soviet Union, 1881 to the Present* (Indianapolis: Indiana University Press, 2001), 93.

³⁰ Alekseyeva, *Soviet*, 56. O partyjnych inicjatywach prokobiących w latach dwudziestych zob. Olga Voronina, „Soviet Patriarchy: Past and Present”, *Hypatia* 8 (1993), 4: 97–112.

³¹ Alekseyeva, *Soviet*, 56.

³² Tamże, 60.

³³ Tamże, 44.

spotkanie z Władimirem Majakowskim: Alekseyeva zamyka cały rozdział datowany na lata 1926–1930 pełnostronicowym portretem poety na tle ręcznie napisanego fragmentu jego wiersza *Pełnym głosem*, z końca tego okresu³⁴. To deklaracja politycznych ideałów Majakowskiego, jak też w domyśle – prababci: „Do moich wierszy / rubel się nie tulił, / nie zwożono mi mebli / z różanego drzewa. / I prócz / świeżo upranej koszuli – szczerze wam mówię – nic mi nie potrzeba”³⁵.

Działalność Loli zostaje zestawiona z lewicowym zaangażowaniem Julii na początku XXI wieku, takim jak próby jej aktywności związkowej czy udział w ruchu „Occupy” – widzimy to chociażby w panelu kończącym powieść, umiejscowionym w czasie tuż po śmierci Loli, na którym przedstawiono Julię na spotkaniu związkowym. Julia zaznacza, że po śmierci Loli upodobniła się do niej³⁶. Słowa kończące powieść przywodzą na myśl zarówno cytowane powyżej dictum Majakowskiego, jak i inne wypowiedzi Loli, wierzącej głęboko w ideowy program komunizmu: „Co by nie mówić / rządy upadają, przemijają okresy historyczne, zmieniają się pokolenia. / Lecz nic, / żadne karabiny, gazy pieprzowe czy pałki policyjne na całym świecie, / nawet czas / nie zabije słusznych przekonań”³⁷.

„Słuszne przekonania” dotyczą również norm seksualnych: konieczności odczarowania „wiecznej miłości” i zakwestionowania pruderii. „Kochana! Żebyś ty wiedziała, jakie ja miałam przygody w twoim wieku”, mówi prababcia do Julii, dwudziestoparoletniej studentki³⁸. W „Interludes” oraz rozdziałach głównych – pisanych na podstawie pamiętnika, który rodzina przeczytała dopiero po śmierci Loli – równoległe dowiadujemy się o romantycznych związkach tak młodej Loli, jak i Julii. Opowieści Loli są pozbawione napuszonego, konwencjonalnego sentymentalizmu i ukazują szereg relacji z mężczyznami: od pragmatycznego małżeństwa zawartego w 1930 roku jedynie po to, by wyrwać się z domu, zakończonego rozwodem, poprzez przelotne romanse i w końcu drugie małżeństwo z „miłością [jej] życia”³⁹ w 1938 roku. Jesteśmy świadkami rewolucji stosunków płci w ZSRR w praktyce, wraz z „całkowicie utylitarnym”⁴⁰ podejściem do małżeństwa i możliwością rozwodu, którym towarzyszy jedynie minimalna biurokracja⁴¹. Jak pisze Sarah Ashwin: „W okresie bezpośrednio po rewolucji partia

³⁴ Tamże, 62.

³⁵ Włodzimierz Majakowski, *Poematy*, red. Mieczysław Jastrun, Seweryn Pollak, Anatol Stern, Adam Ważyk (Warszawa: Czytelnik, 1959), 441.

³⁶ Alekseyeva, *Soviet*, 189.

³⁷ Tamże, 191.

³⁸ Tamże, 67.

³⁹ Tamże, 117.

⁴⁰ Tamże, 70.

⁴¹ Tamże, 79.

komunistyczna starała się poddać zmianie tradycyjne wzorce relacji płci, by wzmocnić swoją władzę. Demontaż istniejącego systemu płci był zarówno mocnym symbolem triumfu nowej władzy, jak i sposobem na zakwestionowanie społecznych podstaw starego porządku⁴². Także dzięki tym uwarunkowaniom Julia odnajduje w historii Loli elementy, które wydają się wciąż aktualne. Opowieść prababki to również jej historia jako matki, która przez pewien czas, po rozwodzie z pierwszym mężem, samotnie wychowuje córkę, a następnie w czasie wojny i po śmierci drugiego męża na froncie – dwójkę dzieci. Alekseyeva dodaje feministycznego szlifów tej opowieści, ilustrując dość realistycznie pierwszy poród Loli⁴³. Odpowiednikiem, jakkolwiek symbolicznym, wolnego myślenia o seksualności Loli w czasoprzestrzeni Stanów Zjednoczonych XXI wieku jest okładka jednego z „Interludes” ukazująca Julię na paradzie równości⁴⁴.

Graficznie bliskość Loli i Julii, zarówno emocjonalną, jak i na poziomie powinowactw przekonań, sygnalizują ponadto ich wielokrotnie zamieszczane w powieści wspólne portrety, które szczególnie często pojawiają się na stronach tytułowych kolejnych „Interludes”. Na przykład w tym datowanym na lata 1993–2000 widzimy nastoletnią prawnuczkę i prababcię siedzące obok siebie, zatopione w lekturze⁴⁵. „Jako dziecko podzielałam jej zamiłowanie (albo raczej obsesję) do czytania”, wyjaśnia narratorka nieco dalej⁴⁶. Równoległość i zbieżność ich linii życia pokazuje też ilustracja do „Interlude: 2009”, na którą składa się kolaż dwóch obrazów: prababci leżącej w łóżku, schorowanej, niemal już stuletniej, oraz Julii z maską tlenową w czasie jej terapii nowotworowej – następstwa napromieniowania po katastrofie w Czarnobylu⁴⁷. Kulminacją celebrowania ich przyjaźni jest jedno z końcowych interludium poświęcone pojedynczemu wydarzeniu, setnym urodzinom prababci. Otwiera je przetworzony na rysunek fragment zdjęcia z urodzin, na którym widnieją obejmujące się Lola i Julia – dwie strony dalej zdjęcie widzimy ponownie wplecione w narrację⁴⁸.

Ale to okładka ukazuje ich wielopoziomowy związek uwarunkowany przez historię totalitaryzmów i żydowskość. Na jej środku widzimy owalny podwójny portret w kolorze przedstawiający na pierwszym planie młodą Lolę w mundurze, zza której spogląda na nas Julia, jakby jej równolatka. Patrzy ona wprost na nas, a wzrok Loli skierowany jest wzwyż, na coś

⁴² Sarah Ashwin, „Introduction: Gender, State and Society in Soviet and Post-Soviet Russia”, w: *Gender, State and Society in Soviet and Post-Soviet Russia*, red. Sarah Ashwin (New York: Routledge, 2000), 1.

⁴³ Alekseyeva, *Soviet*, 73.

⁴⁴ Tamże, 105.

⁴⁵ Tamże, 46.

⁴⁶ Tamże, 48.

⁴⁷ Tamże, 85.

⁴⁸ Tamże, 148, 150.

już poza kadrem. Podczas gdy znajdujące się obok tytułowego napisu sierp i młot wskazują na kontekst Związku Radzieckiego, obrazy na rdzawym tle pochodzą z klasycznego wizualnego repertuaru przedstawień Zagłady – przede wszystkim pociąg jadący przez most przywołuje na myśl deportacje do obozów śmierci⁴⁹. Podobnie jak w innych miejscach powieści, Alekseyeva odnawia znaczenia – by użyć terminu Marii Janion – związane z ustrojem socjalistycznym we wczesnym Związku Radzieckim. Właśnie na okładce, w powiązaniu z innymi fragmentami powieści, redefiniuje to obrazowanie, poszerzając jego konotacje dla anglojęzycznych czytelniczek i czytelników. Elementy graficzne tła okładki powtórzone są w kadrach samego komiksu. W ramach narracji stają się one kwintesencją tragicznych losów Loli i jej kijowskiej rodziny, ale również symbolem ocalenia Loli: pociąg z okładki pojawia się ponownie jako część kadru przedstawiającego ewakuację Loli, urzędniczki NKWD, oraz jej dwójki dzieci do Aktiubinska w Kazachstanie w 1941 roku⁵⁰. Drugim rozpoznawalnym elementem tła okładki jest płonąca stodoła, która w powieści sygnalizuje, że nie wszystkie scenariusze ewakuacji w głąb ZSRR kończyły się powodzeniem. Ten obraz pojawia się jako część narracji o śmierci rodziców Loli, którzy ewakuowali się na Wschód, a których we Władykaukazie zamordowali Czeczeni⁵¹.

Opowieścią o losach swojej prababci w Związku Radzieckim Alekseyeva wpisuje się w narrację o Zagładzie tworzone przez potomków i potomkinie ocalonych, przedstawicieli i przedstawicielki trzeciego pokolenia, w większości w średnim wieku. Mimo że tutaj dystans pokoleniowy jest większy, trzecie pokolenie jest jej najbliższe wiekowo i stworzyło dobrze opisane już w tej chwili wzorce reprezentacji literackiej i ikonograficznej⁵². W powieści Alekseyewej odnajdujemy ich charakterystyczne elementy, przede wszystkim znaczący gest wpisywania historii pokolenia dziadków bezpośrednio we własną historię życia⁵³. Sygnałem tej podkreślanej bliskości bywa drzewo genealogiczne, nawet zawarte w formie graficznej w wielu

⁴⁹ Por. Oren Baruch Stier, „Different Trains: Holocaust Artifacts and the Ideologies of Remembrance”, *Holocaust and Genocide Studies* 19 (2005), 1: 81–106.

⁵⁰ Alekseyeva, *Soviet*, 143.

⁵¹ Tamże, 155.

⁵² Por. np. Victoria Aarons, red., *Third-Generation Holocaust Narratives: Memory in Memoir and Fiction* (Lanham: Lexington Books, 2016); Victoria Aarons, Alan L. Berger, *Third-Generation Holocaust Representation: Trauma, History, and Memory* (Evanston: Northwestern University Press, 2017); Monica Osborne, „Representing the Holocaust in Third-Generation American Jewish Writers”, w: *The Edinburgh Companion to Modern Jewish Fiction*, red. David Brauner, Axel Stähler (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015), 149–160; Esther Jilovsky, Jordana Silverstein, David Slucki, red., *In the Shadows of Memory: The Holocaust and the Third Generation* (Portland: Vallentine Mitchell, 2015).

⁵³ Aarons, Berger, *Third-Generation*.

klasycznych powieściach tego nurtu⁵⁴. U Alekseyewej diagram genealogiczny, z zaznaczonymi zamordowanymi oraz poległymi w walce bliskimi, umiejscowiony jest w panelu na tle pochmurnego nieba, nad równymi rzędami grobów na polu⁵⁵. Ten obraz powojennej żałoby znajduje bezpośrednie przeniesienie na żałobę Julii po śmierci prababci, której odejście przedstawia kolejny panel, oddzielony od ilustracji cmentarza jedynie czarną stroną tytułową kolejnego „Interlude”. Alekseyeva w konstrukcji swojego tekstu nawiązuje również do ostatnio coraz częściej pojawiającego się elementu opowieści trzeciego pokolenia: genealogii matrylinearnej. W ramach gatunku powieści graficznych komiks ten można zestawić z narracją o trzech pokoleniach kobiet w *Flying Couch* Amy Kurzweil⁵⁶.

Jednocześnie w odniesieniu do innych anglojęzycznych narracji trzeciepokoleniowych opowieść Alekseyewej odbiega od nich z powodu wprowadzenia radzieckiego kontekstu Zagłady, co modyfikuje obszar zakreślony przez dominujące anglojęzyczne narracje holokaustowe, ukształtowane przez obozy śmierci, opowieści o ucieczce, ukrywaniu się, masowych egzekucjach i getcie. Pisząc o ewakuacji ludności Związku Radzieckiego na Wchód po napaści Trzeciej Rzeszy, Alekseyeva ukazuje „odmienną trajektorię” Zagłady w Związku Radzieckim, by użyć terminu Harriet Murav⁵⁷. Wedle szacunków akcja ta dotyczyła nawet 900 tys. Żydów⁵⁸. Ze względu na skalę ewakuacji Murav dowodzi, że konieczne jest „poszerzenie definicji tego, czym była reakcja Żydów na Zagładę”, i pokazanie milcząco przyjmowanych kulturowych założeń u podstaw znaczenia Zagłady ukształtowanych w kulturach amerykańskiej i izraelskiej⁵⁹. Uwzględnienie tej „odmiennej trajektorii” Zagłady prowadzi również do zmiany definicji ocalałych z niej, a także uwzględnienia osób, które przeżyły na Wschodzie, w głębi ZSRR⁶⁰.

Poprzez opowieść o Loli i jej rodzinie *Soviet Daughter* wpływa na kanon amerykańskiej postpamięci o Zagładzie jeszcze w inny sposób, dotykając tego, co Olga Gershenson określiła „alternatywną ścieżką” wyznaczoną przez radziecką pamięć Zagłady: walki Żydów radzieckich

⁵⁴ Por. np. Nicole Krauss, *The History of Love* (New York: W.W. Norton, 2005).

⁵⁵ Alekseyeva, *Soviet*, 163.

⁵⁶ Por. Amy Kurzweil, *Flying Couch: A Graphic Memoir* (New York: Black Balloon Publishing, 2016).

⁵⁷ Harriet Murav, *Music from a Speeding Train: Jewish Literature in Post-Revolution Russia* (Stanford: Stanford University Press, 2011), 151.

⁵⁸ Gitelman, *A Century*, 121.

⁵⁹ Murav, *Music*, 151.

⁶⁰ Por. John Goldlust, „A Different Silence: The Survival of More than 200,000 Polish Jews in the Soviet Union during World War II as a Case Study in Cultural Amnesia”, w: *Shelter from the Holocaust: Rethinking Jewish Survival in the Soviet Union*, red. Mark Edele, Sheila Fitzpatrick, Atina Grossmann (Detroit: Wayne State University Press, 2017), 31. Obecnie w literaturze przedmiotu funkcjonują dwa terminy określające ocalałych na Wschodzie – *flight survivors* (ocalali dzięki ucieczce) oraz *indirect survivors* (pośrednio ocalali).

w wojsku ZSRR i jej upamiętnienia⁶¹. Podczas gdy milczenie – jakkolwiek niepełne – na temat Zagłady Żydów na terytorium radzieckim miało miejsce z powodów politycznych i jej ofiary, jako obywatele ZSRR, były włączane do ogólnej liczby ofiar wojny Związku Radzieckiego⁶², żydowscy żołnierze w Armii Czerwonej byli po wojnie widoczni w pamięci kulturowej ZSRR. W *Soviet Daughter* wszyscy trzej bracia Loli oraz jej drugi mąż służą w wojsku. Panel poświęcony braciom-żołnierzom ukazuje ich ozdobnie oprawione fotografie leżące na obrusie w kratkę. Domowe otoczenie wprowadza pamięć o nich do codzienności, nie jest częścią oficjalnej historii, lecz pamięci rodzinnej, szczególnie, że w tym miejscu w tekście nie ma nic o ich przyszłym losie: „Myślałam o nich często (...), nie miałam pojęcia, gdzie byli, czy byli bezpieczni, czy nawet jeszcze żyli”⁶³. Kilkanaście stron dalej widzimy Lolę, która otrzymuje wiadomość o śmierci męża na froncie; następnie Alekseyeva ilustruje okoliczności śmierci dwóch braci Loli⁶⁴. Włączenie opowieści o służbie wojskowej w Armii Czerwonej stanowi spuściznę pamięci radzieckiej o wielkiej wojnie ojczyźnianej⁶⁵. Również w innych powieściach z anglojęzycznej „nowej fali” literatury rosyjskich Żydów czytamy o sędziwych weteranach wojennych – w *A Replacement Life* Borisa Fishmana chodzą oni po południowym Brooklynie, dzielnicy poradzieckich imigrantów, w pełnym rynsztunku, z medalami, a w *The Free World* Davida Bezmozgisa wiekowi byli żołnierze Armii Czerwonej z zapałem porównują swoje medale, stały punkt odniesienia na niepewnej drodze emigracji⁶⁶. Te narracje, w tym Alekseyewej, modyfikują to, jak postrzegamy Żydów w kontekście II wojny światowej oraz pamięć o ich losie.

⁶¹ „An Alternative Track”, czyli „alternatywna ścieżka”, to tytuł rozdziału w monografii Olgi Gershenson, *The Phantom Holocaust: Soviet Cinema and Jewish Catastrophe* (New Brunswick–London: Rutgers University Press, 2013). Na temat radzieckich żydowskich żołnierzy jako współtwórców pamięci Zagłady zob. Murav, *Music*; David Shneer, *Through Soviet Jewish Eyes: Photography, War, and the Holocaust* (New Brunswick: Rutgers University Press, 2011).

⁶² O pomijaniu etnicznej i religijnej tożsamości ofiar wojny w ZSRR, szacowanych na 18 mln, jako wyrazu „przyjaźni narodów (...) oraz proletariackiego internacjonalizmu” zob. Zvi Gitelman, „The Holocaust in the East: Participation and Presentation”, w: *The Holocaust in the East: Local Perpetrators and Soviet Responses*, red. Michael David-Fox, Peter Holquist, Alexander M. Martin (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2014), 190; szerzej o „niepełnym przemilczeniu” Zagłady w ZSRR zob. Tarik Amar, „A Disturbed Silence: Discourse on the Holocaust in the Soviet West as an Anti-Site of Memory”, w: *The Holocaust*, 166.

⁶³ Alekseyeva, *Soviet*, 144.

⁶⁴ Tamże, 160, 162.

⁶⁵ Na temat zmian w upamiętnieniu II wojny światowej, w tym pamięci o żydowskich żołnierzach w Armii Czerwonej, pod wpływem poradzieckiej imigracji w Niemczech zob. Joseph Cronin, *Russian-Speaking Jews in Germany's Jewish Communities, 1990–2005* (New York: Palgrave, 2019).

⁶⁶ Boris Fishman, *A Replacement Life: A Novel* (New York: Harper, 2014); David Bezmozgis, *The Free World: A Novel* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011).

„Rodzina jest rzeczą przedziwną. Nie sposób przewidzieć, kto stanie się nam najbliższy”, słyszymy od Julii na początku powieści⁶⁷. Autobiograficznie inspirowany komiks Alekseyevej bazuje na narracyjnym konstrukcie podkreślającym zbieżności i współzależności między prababcią Lolą, której młodość przypadła na czasy wczesnego Związku Radzieckiego, i jej prawnuczką Julią, urodzoną w Kijowie, lecz wychowaną i wykształconą w Stanach Zjednoczonych. Mimo dużego dystansu genealogicznego wspólne doświadczenie imigracji do USA oraz opieka Loli nad małą Julią, a później dorosłej Julii nad starzejącą się Lolą stwarzają okoliczności powstania bliskości między nimi, którą w przejmujący sposób ukazano narracyjnie i graficznie w „Interludes”. Bliskość ta opiera się również na opowieściach Loli. Przekazanie spuścizny historii o Zagładzie wpisuje się w anglojęzyczne postholokaustowe narracje trzeciego pokolenia, nawet jeśli z powodu kontekstu Związku Radzieckiego następują tutaj pewne przesunięcia, a znaczenia zmieniają swoje konfiguracje. Związek między prababcią i prawnuczką oraz ich współzależności w zasadniczej mierze opierają się jednak na ukazanych jako wspólne im przekonaniach politycznych i wartościach. Ponieważ przedstawienie wydarzeń we wczesnym Związku Radzieckim, postpamięć komunizmu, jest niemal całkowicie oparte na osobistej subiektywnej wspomnieniowej narracji prababci, pozbawione jest ono szerszego kontekstu politycznego i społecznego, na tle którego jej historia jest nadzwyczaj pozytywna. Nie widzimy na przykład „niejednoznacznego” miejsca żydowskości we wczesnym Związku Radzieckim, jak określa to Zvi Gitelman⁶⁸; kariera Loli w NKWD jest jedynie historią awansu społecznego. W swoim założeniu opowieść ta jednak ma być osobista, uprzywilejowująca konkretną perspektywę Loli, bez „profesorskich” ambicji i uogólnień, co widzimy w motcie z poematu Majakowskiego *Pełnym głosem*: „Zdejmij / okulary-rower, profesorze! / Sam ja o sobie / wszystko wyłożę”⁶⁹. Z punktu widzenia narracji taki obraz wczesnego Związku Radzieckiego pozwala na łatwiejsze zestawienie paralel między komunistyczną, emancypacyjną przeszłością prababci a lewicowymi, feministycznymi przekonaniem prawnuczki. Taki ogląd historii prowadzi do skonstruowania kobiecej politycznej genealogii od radzieckiej córki do amerykańskiej poradzieckiej prawnuczki z żydowskością w tle.

⁶⁷ Alekseyeva, *Soviet*, 5.

⁶⁸ Gitelman, *A Century*.

⁶⁹ Majakowski, *Poematy*, 439.

Bibliografia

- Aarons, Victoria, Alan L. Berger. *Third-Generation Holocaust Representation: Trauma, History, and Memory*. Evanston: Northwestern University Press, 2017.
- Aarons, Victoria, red. *Third-Generation Holocaust Narratives: Memory in Memoir and Fiction*. Lanham: Lexington Books, 2016.
- Alekseyeva, Julia. *Soviet Daughter: A Graphic Revolution*. Portland: Microcosm Publishing, 2017.
- Amar, Tarik. „A Disturbed Silence: Discourse on the Holocaust in the Soviet West as an Anti-Site of Memory”. W: *The Holocaust in the East: Local Perpetrators and Soviet Responses*, red. Michael David-Fox, Peter Holquist, Alexander M. Martin, 158–183. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2014.
- Ashwin, Sarah. „Introduction: Gender, State and Society in Soviet and Post-Soviet Russia”. W: *Gender, State and Society in Soviet and Post-Soviet Russia*, red. Sarah Ashwin, 1–27. New York: Routledge, 2000.
- Beckerman, Gal. *When They Come for Us, We'll Be Gone: The Epic Struggle to Save Soviet*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2010.
- Bezmozgis, David. „An Animal to the Memory”. W: *Natasha and Other Stories*, 65–78. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2004.
- Bezmozgis, David. *The Free World: A Novel*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011.
- Bezmozgis, David. *Immigrant City*. New York: HarperCollins, 2019.
- Cronin, Joseph. *Russian-Speaking Jews in Germany's Jewish Communities, 1990–2005*. New York: Palgrave, 2019.
- Fisher, Ralph. *Pattern for Soviet Youth: A Study of the Congresses of the Komsomol, 1918–1954*. New York: Columbia University Press, 1959.
- Fishman, Boris. *A Replacement Life: A Novel*. New York: Harper, 2014.
- Gershenson, Olga. *The Phantom Holocaust: Soviet Cinema and Jewish Catastrophe*. New Brunswick–London: Rutgers University Press, 2013.
- Gitelman, Zvi. *A Century of Ambivalence: The Jews of Russia and the Soviet Union, 1881 to the Present*. Indianapolis: Indiana University Press, 2001.
- Gitelman, Zvi. „The Holocaust in the East: Participation and Presentation”. W: *The Holocaust in the East: Local Perpetrators and Soviet Responses*, red. Michael David-Fox, Peter Holquist, Alexander M. Martin, 185–192. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2014.
- Gitelman, Zvi. *The New Jewish Diaspora: Russian-Speaking Immigrants in the United States, Israel, and Germany*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2016.

- Goldlust, John. „A Different Silence: The Survival of More than 200,000 Polish Jews in the Soviet Union during World War II as a Case Study in Cultural Amnesia”. W: *Shelter from the Holocaust: Rethinking Jewish Survival in the Soviet Union*, red. Mark Edele, Sheila Fitzpatrick, Atina Grossmann, 29–94. Detroit: Wayne State University Press, 2017.
- Gorsuch, Anne E. „‘A Woman is Not a Man’: The Culture of Gender and Generation in Soviet Russia, 1921–1928”. *Slavic Review* 55 (1996), 3: 636–660.
- Hartman, Geoffrey. *The Longest Shadow: In the Aftermath of the Holocaust*. Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press, 1996.
- Hirsch, Marianne. *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture after the Holocaust*. New York: Columbia University Press, 2012.
- Jablonka, Ivan. *A History of the Grandparents I Never Had*. Tłum. Jane Kuntz. Stanford: Stanford University Press, 2016.
- Jilovsky, Esther, Jordana Silverstein, David Slucki, red. *In the Shadows of Memory: The Holocaust and the Third Generation*. Portland: Vallentine Mitchell, 2015.
- Katsnelson, Anna. „Introduction to The New Wave of Russian Jewish American Culture”. *East European Jewish Affairs* 46 (2016), 3: 241–244.
- Krasikov, Sana. *Patrioci*. Tłum. Dorota Konowrocka-Sawa. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2018.
- Krasuska, Karolina. „Narratives of Generationality in 21st-Century North American Jewish Literature: Krauss, Bezmozgis, Kalman”. *East European Jewish Affairs* 46 (2016), 3: 285–310.
- Krauss, Nicole. *The History of Love*. New York: W.W. Norton, 2005.
- Kurzweil, Amy. *Flying Couch: A Graphic Memoir*. New York: Black Balloon Publishing, 2016.
- Mach, Anna. *Świadkowie świadectw. Postpamięć Zagłady w polskiej literaturze najnowszej*. Poznań: UMK, 2016.
- Majakowski, Włodzimierz. *Poematy*, red. Mieczysław Jastrun, Seweryn Pollak, Anatol Stern, Adam Ważyk. Warszawa: Czytelnik, 1959.
- Murav, Harriet. *Music from a Speeding Train: Jewish Literature in Post-Revolution Russia*. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- NPR Staff. ‘Soviet Daughter’: How A Great-Grandmother’s Diary Became A Graphic Novel. Dostęp 22.01.2017. <https://www.npr.org/2017/01/22/509158334/soviet-daughter-how-a-great-grandmothers-diary-became-a-graphic-novel?t=1582062699458>.
- Osborne, Monica. „Representing the Holocaust in Third-Generation American Jewish Writers”. W: *The Edinburgh Companion to Modern Jewish Fiction*, red. David Brauner, Axel Stähler, 149–160. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
- Rohy, Valerie. *Anachronism and its Others: Sexuality, Race, Temporality*. Albany: Suny Press, 2009.
- Rovner, Adam. „So Easily Assimilated: The New Immigrant Chic”. *AJS Review* 30 (2006), 2: 313–324.
- Ryan, Karen. „Failures of Domesticity in Contemporary Russian-American Literature: Vapnyar, Krasikov, Ulinich, and Reyn”. *TranscUltrAl* 1 (2011), 4: 63–75.

- Sarna, Jonathan D., Dov Maimon, Shmuel Rosner. *Toward a Comprehensive Policy Planning for Russian-Speaking Jews in North America*. Jerusalem: Barbara and Jack Kay Center for Communal Life at the JPPI, 2013. Dostęp: 17.12.2020. http://ejewishphilanthropy.com/wordpress/wp-content/uploads/2013/08/Toward_a_Comprehensive_Policy_Planning_for_Russian-Speaking_Jews_in_North_America.pdf.
- Senderovich, Sasha. „Scenes of Encounter: The ‘Soviet Jew’ in Fiction by Russian Jewish Writers in America”. *Prooftexts* 35 (2016), 1: 98–132.
- Shneer, David. *Through Soviet Jewish Eyes: Photography, War, and the Holocaust*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2011.
- Shteyngart, Gary. *Absurdistan*. Tłum. Anna Kaniuka. Poznań: Vesper, 2007.
- Shteyngart, Gary. *Little Failure: A Memoir*. New York: Random House, 2014.
- Shteyngart, Gary. *Podręcznik rosyjskiej debiutantki*. Tłum. Jędrzej Polak. Poznań: Vesper, 2007.
- Slucki, David. *Sing this at My Funeral. A Memoir of Fathers and Sons*. Detroit: Wayne University Press, 2019.
- Smith, Sidonie, Julia Watson, red. *Women, Autobiography, Theory: A Reader*. Madison: University of Wisconsin Press, 1998.
- Stier, Oren Baruch. „Different Trains: Holocaust Artifacts and the Ideologies of Remembrance”. *Holocaust and Genocide Studies* 19 (2005), 1: 81–106.
- Ulinich, Anya. *Petropolis*. Tłum. Maria Olejniczak-Skarsgard. Kraków: Albatros, 2010.
- Voronina, Olga. „Soviet Patriarchy: Past and Present”. *Hypatia* 8 (1993), 4: 97–112.
- Wanner, Adrian. „Moving beyond the Russian-American Ghetto: The Fiction of Keith Gessen and Michael Idov”. *The Russian Review* 73 (2014), 2: 281–296.
- Weiman-Kelman, Zohar. *Queer Expectations: A Genealogy of Jewish Women’s Poetry*. Albany: Suny Press, 2018.

Post-Soviet great-granddaughter: (auto)biographical intergenerational narrative in the graphic novel *Soviet Daughter* by Julia Alekseyeva

Summary

The article analyzes the graphic novel *Soviet Daughter: A Graphic Revolution* (2017), a literary text that belongs to a dynamically developing post-Soviet Jewish American writing, as a transgenerational (auto)biographical narrative of a great grandmother and a great granddaughter. The titular “Soviet daughter” refers primarily to the great grandmother and her political genealogy;

yet because of the shared migration trajectory, ideological affinities, and the construction of the text itself, it can be also read as describing the leftist great granddaughter. The novel focuses on the flight survivors who lived through the war in the Soviet hinterland; moreover, because of the genealogical distance of its protagonists, it allows us for “adoptive witnessing” of the Soviet Russia, as well as the great grandmother’s communist past. In this way, the text displaces American literary memory of the Holocaust that here intersects with the memory of the (pre-war) communism.

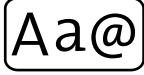
Keywords

memory, generation, graphic novel, Holocaust, Soviet Russia, communism

Translated by Karolina Krasuska

PROSIMY O CYTOWANIE TEGO ARTYKUŁU JAKO:

Karolina Krasuska, „Poradziecka prawnuczka: (auto)biograficzna narracja międzypokoleniowa w powieści graficznej *Soviet Daughter* Julii Alekseyevej”, *Autobiografia: Literatura. Kultura. Media* 1 (2020), 14: 217–233. DOI: 10.18276/au.2020.1.14-11



Autobiografia nr 1 (14) 2020 s. 235–249
ISSN 2353-8694, e-ISSN 2717-4361
DOI: 10.18276/au.2020.1.14-12

EMANCYPACJE

MAGDALENA KOZŁOWSKA*
Uniwersytet Warszawski

Matka-aktywistka: międzywojenna autobiografia Sofii Dubnow-Erlich¹

Streszczenie

Tematem artykułu jest studium przypadku – analiza fragmentów autobiografii Sofii Dubnow-Erlich dotyczących okresu międzywojennego. Bliższe spojrzenie na teksty autobiograficzne autorstwa związanej z Bundem aktywistki i literatki umożliwia prześledzenie jej podejścia do własnych planów życiowych, a także szerszy ogląd żydowskiej historii aktywizmu, działalności intelektualnej i politycznej w II Rzeczypospolitej. Lektura wspomnień pozwala również uchwycić perspektywę genderową i pokazać, czy i w jakim stopniu płeć kulturowa wpływała na podejmowane przez autorkę działania.

Słowa kluczowe

Sofia Dubnow-Erlich, Bund, dwudziestolecie międzywojenne, Żydzi, gender, autobiografia

* Kontakt z autorką: m.kozlowska41@uw.edu.pl; ORCID: 0000-0001-9557-5613.

¹ Autorka pragnie podziękować Katarzynie Kwiatkowskiej-Moskalewicz i Dafnie Dolinko za pomoc przy kwerendzie materiałów źródłowych.

„Teraz, przypominając sobie przeszłość, często myślę, że wszystkie spędzamy lata, ucząc się, jak być córkami, siostrami, towarzyszkami dla naszych bliskich, żonami, matkami. Staramy się, ale nigdy tak naprawdę się nie uczymy”².

Sofia Dubnow-Erich (1885–1986), poetka, eseistka, tłumaczka, działaczka społeczna i polityczna, wciąż zbyt często postrzegana jest przede wszystkim jako córka historyka Szymona Dubnowa lub żona przywódcy polskiego Bundu Henryka Erlicha. Niekiedy wspomina się ją jako edukatorkę seksualną żydowskiej młodzieży w dwudziestoleciu międzywojennym³, pamięta jej zasługi na rzecz dziejopisarstwa Bundu⁴ bądź przywołuje jako biografkę własnego ojca⁵. Jej fascynujące życie i bogaty dorobek niewątpliwie zasługują jednak na uwagę w szerszym kontekście⁶.

Dubnow-Erich zdawała się być świadomą wyjątkowości swoich losów i roli świadkini epok, gdyż w wieku 70 kilku lat zaczęła spisywać wspomnienia. Po blisko 10 latach powstała 792-stronicowa praca zatytułowana *Chlieb i maca* [Chleb i maca]⁷, która ukazała się drukiem dopiero w 1994 roku⁸. Angielskie tłumaczenie, na którym bazuje niniejszy artykuł, wydane zostało w 2005 roku przez niewielką amerykańską oficynę specjalizującą się w literaturze rosyjskiej. Carole B. Bailin, naukowczyni zajmująca się historią Żydów w ujęciu genderowym, sugeruje, że tekst, który pełen jest szczegółowych dat i nazwisk, musiał zostać spisany na

² Sophie Dubnova-Erich, *Bread and matzoth*, tłum. Alan Shaw (New Jersey: Hermitage Publishers, 2005), 19 (tłumaczenie własne).

³ Jack Jacobs, *Bundist Counterculture in Interwar Poland* (Syracuse: Syracuse University Press, 2009), 21–27. Por. Magdalena Kozłowska, „Briders un Shvester? Women in Tsukunft Youth Movement in Interwar Poland”, *Scripta Judaica Cracoviensia* 13 (2015): 113–119; też, „Did You Teach Us to Do Otherwise? Young Women in the Tsukunft Youth Movement in Interwar Poland and Their Role Models”, *Aspasia* 14 (2020): 57–77.

⁴ Zob. np. Joshua Zimmerman, *Poles, Jews, and the Politics of Nationality* (Madison: University of Wisconsin Press, 2004), 228.

⁵ Sophie Dubnow-Erich, *The Life and Work of S.M. Dubnow: Diaspora, Nationalism and Jewish History*, posłowie Victor Erlich, red. Jeffrey Shandler, tłum. Judith Vowles (Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press, 1991).

⁶ Wyjątek od tej reguły stanowi praca Carole B. Bailin, w której autorka poświęca cały rozdział osobie Dubnow-Erich, skupiając się jednak przede wszystkim na jej twórczości literackiej, a nie publicystycznej czy aktywności w przestrzeni społecznej i politycznej [zob. Carole B. Bailin, *To Reveal Our Hearts: Jewish Women Writers in Tsarist Russia* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 2000), 156–194].

⁷ Tamże, 152.

⁸ Sofia Dubnova-Erich, *Chlieb i maca. Wspominaniia*, St. Petersburg 1994.

podstawie dzienników lub wcześniejszych zapisków⁹. *Chlieb i maca* wpisuje się w definicję autobiografii zaproponowanej przez Philippe'a Lejeune'a, badacza ego-dokumentów, jest więc „retrospektywną opowieścią prozą, gdzie rzeczywista osoba przedstawia swoje życie, akcentując swoje jednostkowe losy, a zwłaszcza dzieje swej osobowości”¹⁰.

Jak zauważa teoretyczka literatury Małgorzata Czermińska, obrane przez autora lub autorkę autobiografii strategie świadectwa, wyznania i wyzwania tworzą obraz „autobiograficznego trójkąta”. Każdy zaś autobiograficzny zapis znajduje się gdzieś pomiędzy postawami: 1) świadka uczestniczącego w zdarzeniach, 2) przyglądającego się swoim odczuciom, 3) dialogującego z czytelnikiem¹¹. W przypadku autobiografii Dubnow-Erlich najwięcej w niej elementów świadectwa. Nie ma natomiast prób zwracania się do odbiorcy, wywołania dyskusji czy polemik, tak jakby tekst pisany był do szuflady, choć przecież są to świadomie, po latach zredegowane zapiski. Autorka skwapliwie wynotowała nazwiska, daty, miejsca i wydarzenia, które wydawały jej się istotne. Przeczytać można więc o ojcu, ale i jego gościach: rodzinie Dizengoffów, Szolemie Abramowiczu, o twórcach i twórczyniach „srebrnego wieku” literatury rosyjskiej, o działaczach i działaczkach politycznych (tak żydowskich, jak i nieżydowskich), pojawiają się opisy pogromu w Kiszyniowie, rewolucji lutowej itd. Dużą uwagę przyłożyła też do sportretowania ról społecznych i płciowych obowiązujących w danym czasie i miejscu. Te fragmenty, choć bardzo istotne, nie są tekstem samowystarczalnym dla analizy historycznej i wymagają jednocześnie użycia w intertekstualnym kontekście z innymi źródłami, aby sprawdzić ich prawdziwość¹². Inaczej sprawa ma się z elementami wyznania, które, choć silnie powiązane ze świadectwami, dokumentują emocje przeżywane przez autorkę i raz po raz wysuwają się u Dubnow-Erlich na pierwszy plan. Przy odpowiednim ich osadzeniu w realiach społeczno-politycznych epoki pozwalają one zrozumieć, jak ona sama widziała ewolucję swoich aspiracji, celów, dążeń i ideałów życiowych. To właśnie tym elementom autobiografii przyjrę się przede wszystkim w tym artykule, śledząc wciąż jeszcze nie do końca rozpoznane międzywojenne życie Sofii Dubnow-Erlich.

⁹ Balin, *To Reveal*, 158.

¹⁰ Philippe Lejeune, *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*, tłum. Wincenty Grajewski, Stanisław Jaworski, Aleksander Labuda, Regina Lubas-Bartoszyńska, red. Regina Lubas-Bartoszyńska (Kraków: Universitas, 2001), 22.

¹¹ Małgorzata Czermińska, *Autobiograficzny trójkąt* (Kraków: Universitas, 2000), 24–25.

¹² Jeremy D. Popkin, *History, Historians, and Autobiography* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 22.

Pomiędzy

Lektura autobiografii Dubnow-Erich wskazuje, że jednym z punktów granicznych w jej życiu była decyzja o emigracji z Rosji i wyjazd do odradzającej się Polski. Autorka ego-dokumentu, urodzona w 1885 roku w Mścisławiu, młodsze lata spędziła w Odessie, a studia odbyła w ramach Kursów Bestużewskich w Petersburgu, największej i najbardziej znanej instytucji szkolnictwa wyższego dla kobiet w Imperium Rosyjskim. W 1911 roku debiutowała jako poetka tomikiem *Osennjaja swirel* [Jesienna piszczalka], w tym samym roku wyszła za mąż za Henryka Erlicha, młodego żydowskiego socjalistę będącego u początków kariery politycznej. Sama także angażowała się w ruch rewolucyjny, a w czasie I wojny światowej dawała upust swoim socjalistycznym przekonaniom, publikując w redagowanym przez Maksyma Gorkiego antywojennym czasopiśmie „Letopis”. Wychowana więc była w rosyjskojęzycznym świecie, w którym się obracała i tworzyła, określając samą siebie „rosyjską Żydówką”¹³. W 1918 roku, mając 33 lata, wspólnie z mężem i dwojgiem synów, pięcioletnim Aleksandrem i trzyletnim Wiktozem, nagle zdecydowała się na opuszczenie kraju urodzenia. Początkowo zaproszenie wystosowane przez teścia, lokalnego przedsiębiorcę z Lublina zaniepokojonego wojną domową w Rosji, nie przechodziło jej przez myśl: „byliśmy częścią Rosji, spustoszonej wojną, ruiną, anarchią, zajmowała wszystkie nasze myśli i uczucia – czy naprawdę mogliśmy się od niej oderwać?”¹⁴ – pisała w liczbie mnogiej, choć była świadoma, że Rosja nie miała takiego samego znaczenia dla jej męża, jak dla niej¹⁵. Ostatecznie, nie zdając sobie do końca sprawy z wymiaru tej decyzji i mając na względzie przede wszystkim dobro dzieci i ich bezpieczeństwo, wyjechała¹⁶. Wspominając przekraczanie pociągiem wojennych jeszcze granic, zanotowała: „Milczałam, wstrząśnięta poczuciem, że w tej nudnej, nieznannej Orszy moje życie rozpadło się na dwie części. To uczucie miało zostać następnie wzmocnione”¹⁷.

Po kilku miesiącach spędzonych u teściów w Lublinie, którzy – jak się zdaje – irytowali ją nieco swoją mieszczańskością¹⁸, Dubnow-Erich osiedliła się z dziećmi w Warszawie. Wcześniej znalazł się już tam jej mąż, który mieszkując u siostry, rozwijał swoją działalność polityczną. „To zdeterminowało nie tylko jego przyszłość, ale także przyszłość jego rodziny

¹³ Dubnova-Erich, *Bread*, 143.

¹⁴ Tamże, 192.

¹⁵ Tamże, 194. Co ciekawe, w autobiografii autorka używa liczby mnogiej tylko wtedy, gdy decyzje, które podejmuje, są niejako poza nią i przychodzą na skutek okoliczności zewnętrznych, np. wojny czy choroby dziecka (por. tamże, 241, 245–247).

¹⁶ Tamże, 192.

¹⁷ Tamże, 194.

¹⁸ Tamże, 195. Jak na ironię Dubnow-Erich w swojej autobiografii poświęca wiele miejsca urządzaniu domu czy służbie (zob. np. tamże, 200, 215).

i musiałam zdać sobie sprawę, że mój los był pod kontrolą sił poza mną: chcąc nie chcąc stawałam się emigrantką” – pisała o karierze Henryka Erlicha w polskim Bundzie.

Adaptacja do życia w nowej rzeczywistości nie była łatwa. Choć Dubnow-Erlich znała polski i nieobca jej była polska literatura, to „ból separacji z Rosją nigdy nie osłabł”¹⁹. W autobiografii podkreśla nawet różnice polskich i rosyjskich krajobrazów, dystansując się od zachwyty nad Tatrami i zapytując samej siebie: „czy mogłabym pokochać te przeszywające chmury lodowate szyszki tak, jak kochałam pole dojrzewającego zboża”²⁰. Doskwierał jej też wszechobecny antysemityzm, którego doświadczała również osobiście w codziennych kontaktach z nieżydowskimi mieszkańcami Warszawy. Porównywała go z rosyjskim, twierdząc, że w Rosji „dla ogromnej większości inteligencji postawy antyżydowskie były obce”²¹. Nostalgia i apologetyka tęsknoty za Rosją są wszechobecne na kartach autobiografii. Wybrzmiewają nie tylko jako sentyment do kraju dojrzewania, swojskości, lecz także miejsca, gdzie Dubnow-Erlich była zaangażowana zawodowo i politycznie, a przede wszystkim jako tęsknota za centrum społecznych zmian i myśli intelektualnej. Polska jest w tym zestawieniu krajem peryferyjnym²².

Co ciekawe, przez większość czasu spędzonego w Warszawie rodzina mieszkała w miejscu symbolicznym z punktu widzenia przestrzeni miejskiej – przy ulicy Elektorальной, nieopodal placu Saskiego²³. Żyli więc, niczym sama Dubnow-Erlich, na pograniczu dwóch światów²⁴. Elektorальная i dalej Chłodna były w dwudziestolecu międzywojennym, jak pisze Jacek Leociak, pomiędzy „«bogatym» wschodem i południem warszawskiego Śródmieścia z «biednym» zachodem przemysłowej i robotniczej Woli”²⁵. Doświadczenie graniczności, także tej urbanistycznej, socjologicznej, etnicznej i religijnej, było więc na stałe wpisane w międzywojenne losy Dubnow-Erlich.

Wydaje się, że Warszawa nie była dla niej wymarzonym miejscem do życia, ciążył jej brak odpowiedniego fermentu intelektualnego, przeszkadzała prowincjonalność i szarość stolicy

¹⁹ Tamże, 196.

²⁰ Tamże, 198.

²¹ Tamże, 201.

²² Dubnow-Erlich pod koniec autobiografii przyznaje, że o stalinowskim terrorze dowiedziała się dopiero z referatu Chruszczowa i z *Archipelagu GULag* Sołżenicyna (zob. tamże, 240–243).

²³ W latach trzydziestych Dubnow-Erlich sprzedała mieszkanie i zamieniła je na inne, na ul. Nowowiejskiej, przy parku Łazienkowskim (zob. tamże, 230, 235). Przez pewien czas mieszkała także w Otwocku, gdzie leczył się jej młodszy syn.

²⁴ Tamże, 201.

²⁵ Jacek Leociak, *Biografie ulic. O żydowskich ulicach Warszawy: od narodzin po Zagładę* (Warszawa: Dom Spotkań z Historią, 2018), 147.

Polski²⁶. W 1925 roku z radością przyjęła więc zaproszenie, by spędzić parę miesięcy w Berlinie celem uporządkowania bundowskiego archiwum. „Zaproszenie do pracy w nowym miejscu pociągało mnie przede wszystkim dlatego, że otworzyło mi możliwość spędzenia kilku miesięcy w dużej europejskiej stolicy. W Warszawie czasami czułam, że brakuje mi powietrza (...)”²⁷ – pisała po kilkudziesięciu latach. Berlin lat dwudziestych w odróżnieniu do Warszawy przypadł jej do gustu. W 1933 roku, wspominając swój pobyt, zaznaczyła: „Polubiłam wtedy to miasto – miasto rozpędu i zacieklego uporu, najszerzszych w Europie ulic i najpracowitszych ludzi, miasto na naszym kontynencie może najbardziej nowoczesne”²⁸. W Berlinie, w przeciwieństwie do Warszawy, nie czuła się obco. Miała też szansę spotykać się z rodzicami, którzy wówczas tam mieszkali, deliberować z niegdysiejszymi rewolucyjnymi towarzyszami i brać udział w demonstracjach: „Znalazłszy się w weimarskich Niemczech, biednych, steranych wojną, ale niezwykle żywotnych, po raz pierwszy poczułam, że żyję w warunkach prawdziwej demokracji”²⁹. Warszawa po powrocie wydawała jej się jeszcze mniejsza i bardziej zakurzona³⁰. Nie zdecydowała się jednak jej opuścić i wyjechać ani na Wschód, ani na Zachód. Wraz z rodziną pozostała „pomiędzy” aż do wybuchu wojny w 1939 roku.

Matka

Choć dla postronnych Dubnow-Erlich często była przede wszystkim córką i żoną wybitnych postaci, to jednak kluczowym motorem jej działań w dwudziestoleciu międzywojennym wydawało się macierzyństwo. To przez jego pryzmat po latach definiowała siebie i swoje miejsce w społeczeństwie³¹. Wreszcie to macierzyństwo stanowi centralny temat autobiografii³².

Lektura jej publicystyki z lat 1918–1939 oraz napisanych wówczas wierszy³³ nie pozostawia wątpliwości, że rola matki nie była retrospektywnie nadanym sensem jej działań. W 1933 roku na łamach „Nowego Pisma”, bundowskiego polskojęzycznego tygodnika kulturalnego, pisała: „Wracam myślą do tematu, który często zaprzęta mój umysł. Jak będzie wyglądała rodzina przyszłości? I wydaje mi się, że widzę jej fundament: matka i dziecko. Rodzina monogamiczna

²⁶ O wizerunku Warszawy tamtych czasów świetnie pisze Błażej Brzostek w: *Paryż Innej Europy. Warszawa i Bukareszt, XIX i XX wiek* (Warszawa: W.A.B., 2015).

²⁷ Dubnova-Erlich, *Bread*, 217.

²⁸ Z. Mściławska, „Zdławiony Berlin”, *Nowe Pismo* 14 (1933): 2.

²⁹ Dubnova-Erlich, *Bread*, 218.

³⁰ Tamże, 221.

³¹ Bailin, *To Reveal*, 159.

³² Por. tamże, 191.

³³ Por. tamże, 188.

jako stała forma współżycia, okazała się zbyt kruchą, na prawdziwą szczerą monogamię stać niewiele. Czyż instynkt macierzyński nie jest o wiele trwalszy niż uczucie łączące mężczyznę i kobietę?”³⁴. Trudno powiedzieć, czy słowa o kruchości monogamicznego związku dotyczą jej własnej relacji, czytając autobiografię, nie sposób jednak nie zauważyć, że Henryk Erlich nie poświęcał rodzinie nadmiernie dużo uwagi. Wydaje się też, że podobne przemyślenia musiała prowadzić od pewnego czasu Sofia. W autobiografii odnotowuje, jak spotkała się z Ignacym Daszyńskim w trakcie wojny polsko-bolszewickiej, by interweniować w sprawie aresztowanego męża³⁵. Wedle jej relacji większość rozmowy poświęciła jednak na wstawianiu się za bezimienną matką, która została oddzielona od dziecka i zaprowadzona na komendę policji, gdzie zmuszono ją do wyjawienia śledczym, z kim spotykał się i konspirował jej mąż. „Nie mogłam odejść, nie wypowiedziałam słowa w imieniu moich bezimiennych sióstr”³⁶.

Z synami, z którymi rozmawiała do końca życia tylko po rosyjsku, łączyła ją szczególna więź: „było wiele rzeczy, do których musiałam się przyzwyczaić, ale szczególnie trudno było pogodzić się z koniecznością spędzania długich godzin z dala od moich dzieci”³⁷. Relacja z nimi stawała się dla niej stopniowo centralną, to wokół niej budowała swoje życie³⁸. W autobiografii wspomina, jak ostatnie uciulane grosze przeznaczyła na buty dla starszego z synów czy zakopiańską makatkę, która miała przypaść dzieciom do gustu³⁹. Zdradza też, że z bólem serca, z uwagi na rodzinę, odrzuciła kusząco brzmiącą wówczas propozycję wystosowaną w 1921 roku przez Lwa Kamieniewa, by powróciła do ZSRR i tam zaangażowała się w życie literackie i kulturalne⁴⁰.

Macierzyństwo pozwoliło jej też zrozumieć własną matkę, która wcześniej wydawała jej się zajęta tylko przyziemnymi sprawami: „Zrozumiałam, ile ciągnęła walka z niedostatkiem

³⁴ Z. Mściśławska, „List o dziecku”, *Nowe Pismo* 1 (1933): 2.

³⁵ Otwarty militarny spór między Polską a bolszewikami zmuszał Bund do zajęcia stanowiska. Oficjalna wypowiedź na temat konfliktu miała miejsce 8.07.1920 r. podczas posiedzenia rady miejskiej Warszawy, której członkiem był Henryk Erlich. Jak donosił „Kurier Warszawski”: „Radny Ehrlich w imieniu «Bundu» oświadczył, iż sytuacja obecna, ciężka i groźna, wywołana jest przez żywioły reakcyjne, które ujęły rządy w swoje ręce. Radny Ehrlich domaga się jak najszybszego podjęcia rokowań pokojowych”, cyt. za: *Z rady miejskiej*, „Kurier Warszawski” (wydanie wieczorne), 9.07.1920, 6. Przyjętą przez radę miejską Warszawy odezwę wzywającą warszawiaków do pomocy walczącym i wykazania się „przykładem zapału, karności i męstwa” bundowcy jako jedyni mieli wysłuchać, ostentacyjnie siedząc. Taka postawa została jednoznacznie negatywnie odczytana przez administrację polską i była tylko wodą na młyn dla tych, którzy w Żydach dopatrywali się zdrajców Polski. Utrudniano prowadzenie działalności zarówno Bundu, jak i jego agend.

³⁶ Dubnova-Erlich, *Bread*, 205.

³⁷ Tamże, 206.

³⁸ Tamże, 168.

³⁹ Tamże, 215.

⁴⁰ Tamże, 209.

kosztowała moją matkę. Mama sprytnie ukrywała przed otaczającymi ją resztki goryczy, które nieuchronnie gromadziła głęboko w sobie⁴¹. Bycie matką traktowała jako posłannictwo i sprawę nadrzędną, co spotykało się z krytyką środowisk, w których się obracała. Znajomi mieli sugerować, że „w nadmiarze matczynego uczucia” skazuje się na dobrowolne wyrzeczenia dotyczące kariery czy miejsca zamieszkania⁴².

W pewnym sensie poszła też drogą własnego ojca – zapewniając młodszemu synowi kształcenie domowe i sama ucząc swoje dziecko, jak niegdyś Szymon Dubnow uczył ją. W przypadku Sofii Dubnow-Erlich o podjęciu takiej decyzji miały przesądzić problemy zdrowotne młodszego syna, którego nie posłała do szkoły. Potem zresztą z uwagi na stan zdrowia Wiktorera Erlicha za namową lekarki Anny Braude-Heller zdecydowała się przenieść na dwa lata do Otwocka, gdzie w sosnowych podwarszawskich lasach i w zachwalanym mikroklimacie syn miał dojść do siebie⁴³.

Publicystka zaangażowana

Mimo że w okresie międzywojennym Dubnow-Erlich skupiała się na dzieciach, to wciąż angażowała się politycznie. Pracowała jako stała felietonistka, krytyczka literacka i teatralna oraz recenzentka dla bundowskiej gazety codziennej „Fołkscajtung” [jid. Gazeta ludowa]⁴⁴. Regularnie przedkładała redakcji teksty po rosyjsku, które następnie tłumaczono na jidysz. (W autobiografii wspomina, że doskwierało jej to, gdyż nie pozwalało do końca panować nad formą artykułu⁴⁵). Artykuły jej autorstwa ukazywały się także w organie młodzieżówki partii „Jugnt Weker” [jid. Pobudka młodzieży]⁴⁶. Dziennikarstwo było dla niej swoistego rodzaju misją: „Musiałam opanować nowy gatunek literacki, być w dialogu z niewyszukanym czytelnikiem, którego chciałam zarazić własnym entuzjazmem”⁴⁷. Pisała z myślą, że jest dla swoich odbiorców być może jedynym źródłem informacji o świecie, dlatego jej felietony często dotyczyły kwestii społecznych. Swoją profesję, jak przyznawała, traktowała więc jako służbę⁴⁸.

⁴¹ Tamże, 199.

⁴² Tamże, 227.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Więcej o „Fołkscajtung” zob. Magdalena Kozłowska, „«Fołkscajtung» (1921–1939)” w: *Studia z dziejów trójjęzycznej prasy żydowskiej na ziemiach polskich (XIX–XX w.)*, red. Joanna Nalewajko-Kulikow, Grzegorz P. Bąbiak, Agnieszka J. Cieślakowa (Warszawa: Neriton, 2012), 90–99.

⁴⁵ Dubnova-Erlich, *Bread*, 209, 210.

⁴⁶ Więcej o samym cyklu i tematach tam poruszanych: Kozłowska, „Brider”.

⁴⁷ Dubnova-Erlich, *Bread*, 212.

⁴⁸ Tamże, 221.

Na początku lat trzydziestych zaczęła także współpracować z „Nowym Pismem”, którego redaktorem naczelnym był drugi obok jej męża przywódca partii, Wiktor Alter. Jak relacjonowała w autobiografii, mogła wreszcie od początku do końca pracować nad tekstami, które nie musiały być tłumaczone, co dawało jej wiele satysfakcji⁴⁹. Na łamach „Nowego Pisma” wyraźnie określała się jako autorka politycznie zaangażowana, postrzegająca rolę intelektualistki jako zobowiązanie wobec społeczeństwa:

Jestem wychowana na kulturze rosyjskiej: w Rosji istniał najściślejszy kontakt między literatami a społeczeństwem; im bardziej ceniono pisarza, tem więcej od niego wymagano. Potężny ryk zranionego Lwa z Jasnej Polany⁵⁰ w epoce sądów doraźnych (słynne „Nie mogę milczeć!”⁵¹) kondensował w sobie oburzenie społeczeństwa. (...) Neutralność w sprawach społecznych jest mimowolnym stawianiem po stronie tych, którzy sprawują władzę⁵².

Jak przyznawała w autobiografii, oprócz zagadnień związanych z literaturą (tak polską, jak i rosyjską) z racji swojego społeczno-politycznego zaangażowania na łamach prasy podejmowała tematy związane z nowymi sposobami życia, relacjami rodzinnymi i edukacją. Z zainteresowaniem przyglądała się polskiemu środowiskom postępowym, z Tadeuszem Boyem-Żeleńskim i Ireną Krzywicką na czele. Podobnie jak Krzywicka, propagowała idee świadomego macierzyństwa⁵³. „Czas wielki, by i u nas działacze społeczni wyzbyli się przesady, że rozstrząsanie spraw seksualnych wyolbrzymia rolę płci w życiu człowieka; rzecz się ma odwrotnie – właśnie uporczywe przemilczanie tych spraw wypacza perspektywę”⁵⁴ – nawoływała w 1932 roku w „Nowym Piśmie”. Środowiska związane z „Wiadomościami Literackimi”, a także polscy socjaliści byli jej zdaniem zbyt mało progresywni. To w ich mieszczańskości i zaściankowości dopatrywała się problemu. Jak pisała w tym samym felietonie:

A jednak – pokutują jeszcze w mózgach postępowych skądinąd ludzi dzikie przesady, niewytłumaczone obawy i antypatie. Niedawno na przykład, gdy zjawił się w „Wiad[omościach]

⁴⁹ Tamże, 222.

⁵⁰ Chodzi tu o Lwa Tołstoja.

⁵¹ Zob. Lew Tołstoj, *Nie mogę milczeć (o karze śmierci)* (Paryż: Drukarnia Polska A. Reiffa-Heymann, 1908).

⁵² Z. Mściśławska, „Neutralności nie ma”, *Nowe Pismo* 68 (1933): 5.

⁵³ Dubnova-Erlich, *Bread*, 222. Więcej o kontroli urodzeń wśród Żydów w międzywojennej Polsce zob. Sylwia Kuźma-Markowska, „«Zbudź się, Żydówko!» Genderowe ujęcie tematu kontroli urodzeń wśród Żydów w międzywojennej Polsce, w: *Nieme dusze? Kobiety w kulturze jidysz*, red. Joanna Lisek (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2010), 445–480.

⁵⁴ Z. Mściśławska, „O zaniedbanym odcinku walki”, *Nowe Pismo* 42 (1932): 5.

Lit[erackich]” rzeczowy artykuł I. Krzywickiej o „wstydlivej” sprawie periodycznych niedomagań kobiecych, chór czytelników i – co dziwniejsza – czytelniczek, zawył histerycznie: jakie to niesmaczne!⁵⁵

Nie tylko kwestie związane z menstruacją, ale ogólnie cielesnością, były wedle Dubnow-Erich niedostatecznie eksponowane przez polskich aktywistów. Jak dowodziła dalej:

Oczywiście współzycie dwojga ludzi jest przede wszystkim ich osobistą sprawą: jednakże jaka masa zagadnień ogólnych piętrzy się dokoła tej sprawy czysto intymnej! Świadome macierzyństwo, ochrona pracującej kobiety w okresach ciąży, karmienia, menstruacji, uświadamianie seksualne dzieci i młodzieży, zasady eugeniki nowoczesnej, równouprawnienie erotyczne kobiety – oto garść zagadnień, do roztrząsania których najbardziej powołani są ludzie walczący o nowy ład społeczny. Dotychczasowa niechęć socjalistów polskich do rozstrzygania tych zagadnień tłumaczy się nie obawą przed klerem, jak sądzi Boy, a zwykłą inercją myśli⁵⁶.

Zdaniem Dubnow-Erich „nowa obyczajowość” była nierozzerwalnie związana z „nowym ładem społecznym”, a zatem wcieleniem w życie idei socjalistycznych⁵⁷. Taką wizję propagowała także na łamach młodzieżowego czasopisma „Jugnt Weker”, gdzie za wzór „nowej kobiety” przyszłości stawiała Daszę Czumałową, bohaterkę powieści produkcyjnej Fiodora Gładkowa *Cement*. Po raz kolejny, odwołując się do bliskich jej, rosyjskojęzycznych kodów, Dubnow-Erich gloryfikowała Czumałową jako wyzwoloną spod męskiego jarzma i oddaną sprawie socjalizmu⁵⁸.

Jak przyznawała w autobiografii, jej felietony w „Nowym Piśmie” wzbudziły zainteresowanie Krzywickiej, która wprowadziła Dubnow-Erich w środowiska związane z promocją świadomego macierzyństwa w Polsce⁵⁹. Próbując doradzać w sprawach związanych z inauguracją

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Z. Mściśławska, „Manifest feministyczny”, *Nowe Pismo* 8 (1933): 2.

⁵⁸ Sofia Dubnow-Erich, „Egoizm un altruizm in seksueln lebn”, *Jugnt Weker* 8 (1934): 4. Por. Kozłowska, „Brider”.

⁵⁹ Najprawdopodobniej chodzi o osoby związane z utworzoną z inspiracji Boya-Żeleńskiego Ligą Reformy Obyczajów (oddziałem istniejącej w Londynie Światowej Ligi Reformy Seksualnej). Z Ligą kojarzono takie nazwiska, jak: Tadeusz Boy-Żeleński, Irena Krzywicka, Wanda Melcer, Helena Boguszewska, Maria Morska-Knasterowa, Zofia Nałkowska, Waclaw Syruczek, Józef Wasowski, Zofia Żeleńska, Wincenty Rzymowski, dr Henryk Rubinraut, dr Zygmunt Radliński, Maria Pawlikowska-Jasnorzewska, Paweł Hulka-Laskowski, Wanda Krahelska, dr Henryk Kłuszyński, dr Justyna Budzińska-Tylicka. O samym środowisku skupionym przede wszystkim wokół „Wiadomości Literackich” pisze Magdalena Marcinkowska-Gawin w: „Boyownicy

działalności pierwszej Poradni Świadomego Macierzyństwa w żydowskiej części Warszawy, Dubnow-Erlich miała sugerować konieczność zatrudnienia obsługi znającej jidysz, co ułatwiłoby rozmowy na tematy intymne. Wedle relacji Dubnow-Erlich pomysł spotkał się z niezrozumieniem, a dr Justyna Budzińska-Tylicka, lekarka i działaczka PPS, miała nawet wykrzyknąć, że w planach jest powstanie placówki medycznej, a nie szkoły językowej⁶⁰. Wspomnienie Dubnow-Erlich dobrze obrazuje asymetrię pomiędzy polskimi a żydowskimi środowiskami progresywnymi w dwudziestoleciu międzywojennym, a także brak wrażliwości na kwestie kulturowe wśród polskich działaczy i aktywistów.

Mówienie w otwarty sposób o seksualności, problemach związanych z prostytutką młodych kobiet czy wreszcie o kontroli urodzeń niewątpliwie uczyniło ją popularną wśród bundowskiej młodzieży. Jack Jacobs porównuje jej publicystykę z tych czasów z pisarstwem Emmy Goldman⁶¹. Bez wątplenia jej bezkompromisowe stanowisko i przekonanie o konieczności poruszania kwestii związanych z płciowością wyróżniało ją na tle ówczesnych bundowskich publicystów, przede wszystkim mężczyzn, piszących w podobnym zachowawczym duchu tak dla młodzieży, jak i dla dojrzałych już członków partii.

Zainteresowanie, jakie wzbudzała swoimi tekstami, przekuło się w aranżowane z nią spotkania dla młodzieży. Początkowo z inicjatywy lokalnych kół młodzieżówki Bundu – Cukunftu⁶² w Warszawie, a potem także na zaproszenie Kultur-Ligi⁶³ w całej Polsce. Tym samym ze swoim przesłaniem docierała do mieszkańców takich miejscowości, jak Turek, Przasnysz, Konin czy Maków⁶⁴. Powroty z prowincjonalnych miasteczek do Warszawy wspominała

i boyowniczką». Środowisko «Wiadomości Literackich» wobec problemu regulacji urodzeń”, w: *Kobieta i kultura życia codziennego. Wiek XIX i XX*, red. Anna Żarnowska, Andrzej Szwarz (Warszawa: DiG, 1997), 133–150.

⁶⁰ Dubnova-Erlich, *Bread*, 222–223.

⁶¹ Jacobs, *Bundist*, 24.

⁶² Więcej o młodzieżówce Bundu zob. Magdalena Kozłowska, *Świetlana przyszłość? Żydowski Związek Młodzieżowy Cukunft wobec wyzwań międzywojennej Polski* (Kraków–Budapeszt: Austeria, 2016).

⁶³ Kultur-Liga (jid. Kultur-Lige) – nazwa organizacji kulturalno-oświatowych, z których pierwsza powstała w Kijowie w 1918 r. Na początku lat dwudziestych XX w. kijowską Kultur-Ligę przejęli komuniści i stopniowo podporządkowali własnej ideologii. Dlatego też w 1921 r. grupa kijowskich aktywistów znalazła się w Warszawie, gdzie powołano polski oddział Kultur-Ligi, zarejestrowany w 1926 r. Dominującą rolę w polskiej Kultur-Lidze odgrywał Bund. Celem organizacji było szerzenie świeckiej kultury żydowskiej. W okresie międzywojennym stała się jedną z ważniejszych oficyn wydawniczych publikujących książki w jidysz. Swoje oddziały Kultur-Liga miała także w Rumunii, na Litwie i Łotwie. Więcej nt. działalności Kultur-Ligi w Polsce zob. Nachmen Majzil, *Gewen a mol a lebn. Dos jidisze kultur-lebn in Pojln cwiszn bejde welt-milchomes* (Buenos Ajres, 1951); Gennady Estraiikh, „Kultur-Lige w Warszawie: przystanek w podróży jidyszystów między Kijowem a Paryżem”, w: *Polskie tematy i konteksty literatury żydowskiej*, red. Eugenia Prokop-Janiec, Marek Tuszewicki (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2014), 249–268.

⁶⁴ Dubnova-Erlich, *Bread*, 231.

słowami: „To był powrót z dziwnego świata, w którym nowe przeplatało się ze starym, przekształcając je w surową rzeczywistość teraźniejszości”⁶⁵.

Co ciekawe, Dubnow-Erich wspomina, że nie ograniczała się tylko i wyłącznie do spotkań z młodzieżą sympatyzującą z Cukunftem czy Bundem. Nie odmawiała też dyskusji bądź wykładów na zaproszenie syjonistów. Spotykała się z członkami Ha-Szomer ha-Cair⁶⁶, a także hachszary w Józefowie⁶⁷, miejsca nauki, pracy fizycznej i przygotowania duchowego obejmującego przede wszystkim naukę hebrajskiego, historii Żydów oraz geografii Palestyny⁶⁸.

Bezpośredni kontakt z młodymi ludźmi dawał jej wiele radości i przynosił poczucie sensu. „Wspólne myślenie na głos – co za bodziec do narodzin nowych myśli!”⁶⁹ – pisała, wspominając uczucia towarzyszące spotkaniom z międzywojenną młodzieżą. Po latach właśnie tego rodzaju pracy szczególnie jej brakowało. Gdy mieszkała w Stanach Zjednoczonych, wspominała: „po gwałtownym zawirowaniu wydarzeń, które doprowadziły mnie nad ocean, z mieszanymi uczuciami przypominałam sobie swoją pracę jako wykładowca: musiałam zrozumieć, że żywe, wypowiedane bezpośrednio słowo, zbliżające mnie do ludzi, odeszło z mojego życia na zawsze...”⁷⁰.

Zakończenie

Sofia Dubnow-Erich przyjechała do Polski w 1918 roku, skąd we wrześniu 1939 roku została zmuszona do ucieczki w wieku 54 lat. To tu spędziła okres największej aktywności zawodowej, to tu dorastały jej dzieci. Lektura jej genderowo nacechowanej autobiografii pozwala odczytać na nowo żydowską historię aktywizmu, działalności intelektualnej i politycznej

⁶⁵ Tamże, 232.

⁶⁶ Ha-Szomer ha-Cair (hebr. Młody Strażnik) – lewicowa syjonistyczna organizacja młodzieżowa o charakterze pionierskim. Był to jeden z najsilniejszych żydowskich ruchów młodzieżowych w II Rzeczypospolitej. Odwoływał się m.in. do etosu działającej od 1909 r. w Palestynie organizacji żydowskich strażników Ha-Szomer, a także do idei Aarona Davida Gordona i Józefa Trumpeldora, który w pracy wychowawczej posługiwał się metodą skautową. Zgodnie z założeniami miał to być „ruch renesansu narodowego”, jego członkowie, zwani szomrami, zobowiązani byli do pracy dla idei palestyńskiej. Więcej zob. David Zayit, *Ha-Utopia ha-szomrit: Ha-Szomer ha-Cair be-Polin, 1921–1931* (Kiryat Sedeh Boker, 2002).

⁶⁷ Więcej na temat hachszary i organizacji kibuców w Polsce zob. np. Rona Yona, „A Kibbutz in the Diaspora: The Pioneer Movement in Poland and the Klosova Kibbutz”, *Journal of Israeli History: Politics, Society, Culture* 1 (2012), 31: 9–43.

⁶⁸ Dubnova-Erich, *Bread*, 238.

⁶⁹ Tamże, 239.

⁷⁰ Tamże.

dwudziestolecia międzywojennego⁷¹. Z pewnością nie jest to autobiografia reprezentatywna dla całego pokolenia, wzięwszy pod uwagę pochodzenie, kapitał społeczny i kulturowy autorki. *Chlieb i maca* to unikatowy dokument osobisty przedstawiający kobiecy świat i perspektywę dnia codziennego kobiety wyzwolonej, a jednocześnie świadomej swoich ograniczeń i próbującej godzić wyznawane ideały z normami społecznymi, które wciąż poniekąd realizowała. Rzeczywistość ukazana przez Dubnow-Erlich w *Chliebie i macy* nosi wyraźnie płciową sygnaturę i obrazowana jest oczami osoby, która z racji na społeczne oczekiwania, ale też swoje własne wyobrażenie o rodzinie decyduje się na emigrację. To kobiece doświadczenie miało dla niej znaczenie kluczowe i formatujące, pozwalające określić siebie przede wszystkim jako matkę, lecz także działaczkę – apologetkę kultury i literatury rosyjskiej.

Bibliografia

Źródła publikowane:

Dubnova-Erlich, Sophie. *Bread and matzoth*. Tłum. Alan Shaw. New Jersey: Hermitage Publishers, 2005.

Dubnova-Erlich, Sofia. *Chlieb i maca. Wspominaniia*. St. Petersburg, 1994.

Tołstoj, Lew. *Nie mogę milczeć (o karze śmierci)!* Paryż: Drukarnia Polska A. Reiffa-Heymann, 1908.

Prasa:

„Kurier Warszawski” 1920.

„Nowe Pismo” 1932, 1933.

Artykuły i opracowania:

Bailin, Carole B. *To Reveal Our Hearts: Jewish Women Writers in Tsarist Russia*. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 2000.

Brzostek, Błażej. *Paryże Innej Europy. Warszawa i Bukareszt, XIX i XX wiek*. Warszawa: W.A.B., 2015.

Czermińska, Małgorzata. *Autobiograficzny trójkąt*. Kraków: Universitas, 2000.

Dubnow-Erlich, Sofia. „Egoizm un altruizm in seksueln lebn”. *Jugnt Weker* 8 (1934): 4.

Dubnow-Erlich, Sophie. *The Life and Work of S.M. Dubnow: Diaspora, Nationalism and Jewish History*. Tłum. Judith Vowles, posłowie Victor Erlich, red. Jeffrey Shandler. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 1991.

Estraiakh, Gennady. „Kultur-Lige w Warszawie: przystanek w podróży jidyszystów między Kijowem a Paryżem”. W: *Polskie tematy i konteksty literatury żydowskiej*, red. Eugenia Prokop-Janiec, Marek Tuszewicki, 249–268. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2014.

⁷¹ Więcej o sposobach odczytywania dokumentu osobistego kobiet zob. Anna Pekaniec, „Literatura dokumentu osobistego kobiet. Ewolucja teorii, zmiany praktyk lekturowych”, *Autobiografia* 1 (2014), 2: 13–28.

- Jacobs, Jack. *Bundist Counterculture in Interwar Poland*. Syracuse: Syracuse University Press, 2009.
- Kozłowska, Magdalena. „Briders and Shvesters? Women in Tsukunft Youth Movement in Interwar Poland”. *Scripta Judaica Cracoviensia* 13 (2015): 113–119.
- Kozłowska, Magdalena. „Did You Teach Us to Do Otherwise? Young Women in the Tsukunft Youth Movement in Interwar Poland and Their Role Models”. *Aspasia* 14 (2020): 57–77.
- Kozłowska, Magdalena. „«Fołkscajtung» (1921–1939)”. W: *Studia z dziejów trójjęzycznej prasy żydowskiej na ziemiach polskich (XIX–XX w.)*, red. Joanna Nalewajko-Kulikow, Grzegorz P. Bąbiak, Agnieszka J. Cieślakowa, 90–99. Warszawa: Neriton, 2012.
- Kozłowska, Magdalena. *Świetlana przyszłość? Żydowski Związek Młodzieżowy Cukunft wobec wyzwań międzywojennej Polski*. Kraków–Budapeszt: Austeria, 2016.
- Kuźma-Markowska, Sylwia. „«Zbudź się, Żydówko!» Genderowe ujęcie tematu kontroli urodzeń wśród Żydów w międzywojennej Polsce. W: *Nieme dusze? Kobiety w kulturze jidysz*, red. Joanna Lisek, 445–480. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2010.
- Lejeune, Philippe. *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*. Tłum. Wincenty Grajewski, Stanisław Jaworski, Aleksander Labuda, Regina Lubas-Bartoszyńska, red. Regina Lubas-Bartoszyńska. Kraków: Universitas, 2001.
- Leociak, Jacek. *Biografie ulic. O żydowskich ulicach Warszawy: od narodzin po Zagładę*. Warszawa: Dom Spotkań z Historią, 2017.
- Majzil, Nachmen. *Gewen a mol a lebn. Dos jidische kultur-lebn in Pojln cwiszn bejde welt-milchomes*. Buenos Ajres, 1951.
- Marcinkowska-Gawin, Magdalena. „«Boyownicy i boyowniczkki». Środowisko «Wiadomości Literackich» wobec problemu regulacji urodzeń”. W: *Kobieta i kultura życia codziennego. Wiek XIX i XX*, red. Anna Żarnowska, Andrzej Szwarz, 133–150. Warszawa: DiG, 1997.
- Pekaniec, Anna. „Literatura dokumentu osobistego kobiet. Ewolucja teorii, zmiany praktyk lekturowych”. *Autobiografia* 1 (2014): 13–28.
- Popkin, Jeremy D. *History, Historians, and Autobiography*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Yona, Rona. „A Kibbutz in the Diaspora: The Pioneer Movement in Poland and the Kłosowa Kibbutz”. *Journal of Israeli History: Politics, Society, Culture* 1 (2012): 9–43.
- Zayit, David. *Ha-Utopia ha-szomrit: Ha-Szomer ha-Cair be-Polin, 1921–1931*. Kiryat Sedeh Boker, 2002.
- Zimmerman, Joshua. *Poles, Jews, and the Politics of Nationality*. Madison: University of Wisconsin Press, 2004.

Mother-activist: the interwar autobiography of Sofia Dubnow-Erlich

Summary

The subject of this article is a case study based on analysis of Sofia Dubnow-Erlich's autobiography fragments concerning the interwar period. A closer look at the autobiographical texts written by the activist and writer associated with the Bund allows to trace her approach to her own life plans. It also gives a broader look at the Jewish history of activism, and intellectual and political activity in the Second Polish Republic. Reading the memoirs allows us to capture the gender perspective and shows whether and to what extent the gender influenced the actions taken by the author.

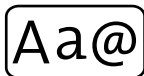
Keywords

Sofia Dubnow-Erlich, Bund, interwar period, Jews, gender, autobiography

Translated by Magdalena Kozłowska

PROSIMY O CYTOWANIE TEGO ARTYKUŁU JAKO:

Magdalena Kozłowska, „Matka-aktywistka: międzywojenna autobiografia Sofii Dubnow-Erlich”, *Autobiografia: Literatura. Kultura. Media* 1 (2020), 14: 235–249. DOI: 10.18276/au.2020.1.14-12



Autobiografia nr 1 (14) 2020 s. 251–273
ISSN 2353-8694, e-ISSN 2717-4361
DOI: 10.18276/au.2020.1.14-13

EMANCYPACJE

AGNIESZKA ILWICKA-KARUNA*
Yiddish Book Center Wexler's Oral History Project

Gender, emocje i praktyki życia codziennego Żydów na Dolnym Śląsku w latach 1945–1972. Narracja biograficzna Aliny M.

Streszczenie

W artykule analizie poddano jeden pogłębiony wywiad stanowiący część projektu opartego na historii mówionej (*oral history*) o żydowskim osadnictwie na Dolnym Śląsku, zatytułowany „Miłość na ruinach: historia żydowskiego osadnictwa na Dolnym Śląsku w latach 1945–1972”. Zarówno analizowany wywiad, jak i pozostałe rozmowy skupiają się na zagadnieniach życia codziennego, dorastania, uczuć i związków budowanych przez Żydów polskich na Dolnym Śląsku po II wojnie światowej. Kluczową rolę odgrywa tutaj perspektywa płci kulturowej (gender). Historia mówiona to medium, dzięki któremu możliwe jest poznanie doświadczeń społeczności żydowskiej nieopisanych w innych źródłach, jak na przykład dokumentach tworzonych przez komitety żydowskie, sprawozdaniach z żydowskich klubów czy nawet w pamiętnikach.

Słowa kluczowe

historia codzienności, Dolny Śląsk, gender, Izrael, matka, narrator, *oral history*/historia mówiona, pamięć, relacja, wywiad, Żydzi

* Kontakt z autorką: agailwicka@gmail.com; ORCID: 0000-0001-5559-8976.

Warsztat pracy zbieracza historii mówionej

Oral history to historia mówiona, historia z przekazu ustnego¹, świadomie zorganizowana przez osobę zadającą pytania. Wywiady powinny być przeprowadzone zgodnie z normami etycznymi przekazanymi przez Oral History Association² oraz ogólnoprzyjętym dobrym obyczajem³. Zgodnie ze sztuką osoba przeprowadzająca wywiad powinna być jak najmniej widoczna, niedopuszczalne jest wygłaszanie swoich poglądów.

Z historią mówioną zetknęłam się po raz pierwszy, obserwując wywiady prowadzone przez Dovidę Katza⁴ i Dova-Bera Kerlera⁵, a warsztaty *oral history* przeprowadzone przez Christę Whitney w Yiddish Book Center⁶ z udziałem Jayne Guberman, redaktorki książki *In Our Own*

¹ Na gruncie polskim prekursorem historii mówionej był socjolog i etnolog Kazimierz Dobrowolski, autor metody integralnej łączącej elementy historii i socjologii, rozwijanej w badaniach m.in. Henryka Wereszyskiego, Krystyny Krysten, Tadeusza Łepkowskiego, Jerzego Maternickiego, Jerzego Topolskiego.

² *OHA Principles and Best Practices*, Oral History Association, dostęp 13.01.2020, <https://www.oralhistory.org/principles-and-best-practices-revised-2018/>.

³ Charles T. Morrissey, "Why Call It 'Oral History'? Searching for Early Usage of a Generic Term", *Oral History Review* 8 (1980): 20–48; David K. Dunaway, introduction to *Oral History: An Interdisciplinary Anthology*, red. David K. Dunaway, Willa K. Baum (Nashville: American Association for State and Local History, 1984), xix–xxiii; William W. Moss, "Oral History: What Is It and Where Did It Come From?", w: *The Past Meets the Present: Essays on Oral History*, red. David Stricklin, Rebecca Sharpless (Lanham, MD: University Press of America, 1988).

⁴ W 2009 r. nagrywałam rozmowy (jako osoba techniczna) prowadzone przez prof. Dovidę Katza z ocalonymi z Zagłady na Litwie. Rozmowy z profesorem zarówno przed wywiadem, jak i po wywiadzie uważam za bezcenną lekcję, szczególnie w zakresie wrażliwości w obcowaniu z osobami, które doświadczyły Zagłady. Profesor Katz stworzył największe znane mi prywatne archiwum nagrań w języku jidysz z Żydami, którzy przeżyli Zagładę na Litwie, Łotwie, Estonii, Białorusi, Ukrainie i w Rosji.

⁵ Podczas letniego seminarium języka jidysz w Wilnie w 2009 roku prof. Dov-Ber Kerler miał wykład na temat historii mówionej i językoznawstwa, który mnie zaciekał. Wówczas też powstał załączek przedsięwzięcia, które wspólnie zrealizowaliśmy w Polsce i na Ukrainie w latach 2015 i 2016, nagrywając wywiady w języku jidysz dla projektu AHEYM.

⁶ *Oral history workshop* to element cyklicznego szkolenia organizowanego przez Yiddish Book Center's Wexler Oral History Project w Amherst, Massachusetts. Podczas dwudniowych warsztatów uczestnicy poznają metody pracy przy przeprowadzaniu wywiadu, uczą się przygotowywania konspektu wywiadu oraz metod zdobycia wiedzy ogólnej. Z projektem WOHP współpracuję na stałe od 2012 r., przeprowadzając wywiady w językach polskim, angielskim i jidysz, a wywiady dotyczące Dolnego Śląska stanowią już integralną część kolekcji: Sam Ponczak, Simon Dobjensky, Leon Borenstein, Henryk Robak (wywiad przeprowadziła Christa Whitney, ja przygotowałam pytania i byłam odpowiedzialna za część techniczną nagrania), Luba Gala (zob. *Oral History*, Yiddish Book Center, dostęp 13.01.2020, <https://www.yiddishbookcenter.org/collections/oral-histories>). Zaletą wieloletniej współpracy w tym projekcie jest umożliwienie niemalże natychmiastowego dostępu do zebranych materiałów dla innych osób zainteresowanych tematyką powojennego życia Żydów na Dolnym Śląsku. Nagrania, które są w moim posiadaniu i z różnych względów nie wpisały się w projekty istniejących organizacji, zostaną umieszczone na przygotowywanej stronie internetowej, która będzie ogólnodostępna.

Voices, ukształtowały moją perspektywę na historię mówioną jako odrębne źródło. Co więcej, w jego przypadku tworzenie archiwum oraz sposoby udostępniania nagrań są wyjątkowo ważne już na etapie przygotowawczym. Wedle Donalda A. Ritchiego „pamięć stanowi sedno historii mówionej, z którego można wydobyc pewne znaczenie i je zachować”⁷. Odpowiednia dokumentacja wywiadów i ich przechowywanie to ważna część historii mówionej⁸. Guberman wspomniała również o specyfice badań feministycznych w przeprowadzaniu wywiadu. Ten rodzaj metodologii stał mi się bardzo bliski i w moich wywiadach najczęściej pytam o doświadczenie *stricte* kobiece (albo kulturowo postrzegane jako „niemęskie”, jak poród, połóg, relacja uczuciowa, pierwsza miłość, pierwsze doświadczenie seksualności, doświadczenie przemocy seksualnej).

Projekt historii mówionej o życiu żydowskim na Dolnym Śląsku w latach 1945–1972⁹

Pogłębione wywiady zbierane od 2013 roku do projektu „Miłość na ruinach: historia żydowskiego osadnictwa na Dolnym Śląsku w latach 1945–1972” pochodzą od osób mieszkających nadal w Polsce (we Wrocławiu, w Ziębicach, Bielawie i Warszawie) oraz od tych, które wyemigrowały w końcu lat czterdziestych i później, na przykład w okresie tak zwanej alii gomułkowskiej¹⁰, i mieszkają w Izraelu (w Hajfie, Tel Awiwie, Hod HaSzaronie, Jerozolimie, Beer Szewie, Aszdodzie, Ra’ananie i Holonie), w Stanach Zjednoczonych (Los Angeles, San Francisco, Oakland, Berkeley, Nowym Jorku, Chicago, Baltimore, Bostonie) i Kanadzie (Toronto, Montrealu).

Wywiady były i nadal są przeprowadzane według kwestionariusza, który dostosowuję do poszczególnych rozmówców. Pytania otwarte pozostawiają miejsce na swobodną narrację

⁷ Donald A. Ritchie, *Doing Oral History* (New York: Oxford University Press, 2015), 1.

⁸ Do nagrywania wywiadów w moim projekcie staram się wykorzystywać wszystkie dostępne media: dyktafon, kamerę, aparat fotograficzny i przenośny skaner. Te narzędzia stanowią zabezpieczenie materiału na różnych nośnikach i jednocześnie uzupełniają się wzajemnie. Mimika twarzy nagrana na zapisie kamery czasem pomaga w rozpoznaniu intencji rozmówcy podczas transkrypcji. Znakomita część zebranego przeze mnie materiału znajduje się w ogólnodostępnych zbiorach Yiddish Book Center’s Wexler Oral History Project oraz fundacji „Pamięć i Przyszłość” we Wrocławiu.

⁹ Projekt „Miłość na ruinach – życie żydowskie na Dolnym Śląsku w latach 1945–1972” powstał dzięki pomocy Christy Whitney, która zaproponowała mi stałą współpracę przy projekcie Wexler’s Oral History Archive. Dzięki temu wsparciu otrzymałam sprzęt niezbędny do przeprowadzenia nagrań wysokiej jakości oraz ekspertyzę w przygotowywaniu i omawianiu zebranych wywiadów.

¹⁰ Alija (hebr. wznoszenie się) – podstawowe pojęcie, a zarazem ideał w pionierskiej ideologii syjonistycznej – imigracja Żydów do Izraela. Jednocześnie pojęcie używane w odniesieniu do kolejnych fal imigracji Żydów do Palestyny (Izraela); więcej na ten temat: Ewa Węgrzyn, *Wyjeżdżamy! Wyjeżdżamy?! Alija gomułkowska 1956–1960* (Kraków: Austeria, 2016).



oraz umożliwiają zapis historii spoza kwestionariusza. Wywiady przeprowadzam samodzielnie, ale – o ile to możliwe – korzystam z pomocy technicznej operatora kamery. Wszystkie nagrania zostały zabezpieczone na plikach komputerowych w wersji audio lub audio i wideo. Każdego rozmówcę informowałam na początku wywiadu o zamierzonych celach oraz prosiłam o zgodę na nagranie, nawet jeśli była to kontynuacja, to znaczy drugi lub trzeci wywiad z tą samą osobą.

Planowanym rezultatem projektu jest antologia tekstów z wybranych fragmentów wywiadów, które złożone w całość pomogą, mam nadzieję, w zrozumieniu doświadczenia, jakim było życie żydowskich mieszkańców na Dolnym Śląsku przez ćwierć wieku, na które składały się przyjazd, rozkwit kultury, szkolnictwa i życia osobistego oraz masowa i indywidualna emigracja.

Język wywiadu

Początkowo starałam się znaleźć rozmówców mówiących w języku jidysz. Niestety szybko się okazało, że to nie jest właściwe kryterium, ponieważ eliminuje osoby zasymilowane, a także nie pozwala na prowadzenie swobodnej narracji u osób, u których znajomość tego języka nie została wyniesiona z domu, lecz była rezultatem kilkuletniej edukacji szkolnej. Zdecydowaną większość wywiadów przeprowadziłam w języku polskim, a kilka w języku angielskim, w którym obydwie strony czuły się swobodniej. Zebrałam również po jednym nagraniu, z pomocą tłumacza, w językach niemieckim, hebrajskim i rosyjskim¹¹. W ostatniej części tego tekstu prezentowana jest treść nagrania wywiadu z Aliną M. przeprowadzonego w języku polskim.

W trakcie licznych spotkań i rozmów udokumentowałam też w języku polskim historie Żydówek łotewskich i czeskich, które znalazły swój pierwszy powojenny dom właśnie na Dolnym Śląsku, odpowiednio w Legnicy i w Dzierżoniowie, a języka polskiego uczyły się już po wojnie. Cwija H., urodzona w 1935 roku w Terezynie, która po wojnie spędziła trzy lata w Dzierżoniowie, gdzie nauczyła się polskiego, w swoim mieszkaniu w Jerozolimie powiedziała mi o sobie: „Jestem Czeszką, ale nie znam czeskiego. Jestem Polką, ale nie mam miejsca, z którym mogłabym się utożsamić”¹². Matka Cwii ukrywała siebie i trzy córki w Polsce, udając, że ma trzy córki niemowły.

¹¹ Obecność tłumacza jest zawsze swoistą ingerencją w relację między pytającym a pytanym, dlatego w miarę możliwości staram się unikać obecności innych osób.

¹² Archiwum Fundacji „Pamięć i Przyszłość”, Wywiad z Cwiją H. przeprowadzony w Jerozolimie w Izraelu, 4.12.2014.

Kryteria doboru narratora

Każda z osób zaproszonych do udzielenia wywiadu identyfikuje się jako Żyd lub Żydówka i urodziła się najpóźniej w 1948 roku. W prowadzonym przeze mnie projekcie nagrań osiłą rozmów jest Dolny Śląsk, który jest mi szczególnie bliski, topografia terenu i nazwy ulic wywołują osobiste skojarzenia, co stanowi płaszczyznę porozumienia i skraca dystans między osobą przeprowadzającą wywiad (mną) a narratorem czy narratorką¹³.

Początkowo celem projektu była dokumentacja pierwszego okresu życia Żydów na Dolnym Śląsku, a zarazem pierwszych powojennych lat na tzw. Ziemiach Odzyskanych. Jednakże kolejne wywiady uzmysłowiły mi, że te ramy czasowe ograniczają zrozumienie wpływu *Jidiszer jiszew in niderszelzje*¹⁴, czyli żydowskiego osiedla na Dolnym Śląsku, na budowanie powojennej żydowskiej tożsamości oraz jego znaczenia dla indywidualnych przeżyć. Z czasem pojedyncze historie okazały się kolektywne i ich wielogłosowy zapis wydaje się kluczowy dla zrozumienia złożoności powojennej historii Dolnego Śląska, na przykład antysemityzm ze strony polskich dzieci w niedziele lub w drodze do i ze szkoły¹⁵.

Wywiady, szczególnie z osobami, które noszą w sobie doświadczenie Zagłady, są przeżyciem emocjonalnym, zarówno dla mnie, jako pytającej, jak i dla rozmówcy. Wywołany pytaniem o Zagładę powrót do traumatycznych doświadczeń to najprawdopodobniej najtrudniejsza część wywiadu, podobnie jak rozmowy o ludziach, którzy zginęli w dramatycznych okolicznościach. W takich chwilach ważną rolę odgrywają szacunek i empatia. Zdarzają się też momenty jak szloch wywołany bolesnym wspomnieniem, w których nie przerywam nagrania, ale daję czas mojemu rozmówcy i sobie, żeby się wyciszyć, pomyśleć przez chwilę o tym, co zostało opowiedziane, na przykład o utracie całej rodziny. Adara Goldberg zauważa, że:

¹³ Osoby, które pytam o ich przeszłość, nie są mi obojętne, a relacja nawiązana podczas całego procesu inicjacji wywiadu i opowiedzenia historii z niektórymi narratorami jest kontynuowana poza projektem. Z osobistej praktyki: pierwszy wywiad jest zwykle tym najlepszym, w którym porusza się najwięcej tematów w sposób najbardziej otwarty. Każdy kolejny wywiad z tą samą osobą nierzadko jest ucinany odpowiedzią: „Ale po co do tego wracać” czy „Już o tym rozmawialiśmy”.

¹⁴ Z jid. – żydowskie osiedla na Dolnym Śląsku. Nazwa została spopularyzowana dzięki broszurze wydanej przez Jakuba Egita, *Jidiszer jiszew in Niderszelzje. Cwej jorm 1945–1947* (Wrocław: Wydawnictwo Niderszelzje, 1948) [Żydowskie osiedla na Dolnym Śląsku. Dwa lata 1945–1948]. Por. na ten temat: tenże, „Rok życia żydowskiego na Dolnym Śląsku”, *Nowe Życie. Jednodniówka. Trybuna Wojewódzkiego Komitetu Żydowskiego na Dolnym Śląsku* 1 (1946); tenże, *Grand Illusion* (Toronto: Lugus, 1991); Bożena Szaynok, *Ludność żydowska na Dolnym Śląsku 1945–1950* (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2000).

¹⁵ Przy tym wspomnieniu często powtarza się zdanie wypowiedziane przez rozmówcę: „Przepraszam bardzo za te ciężkie tematy. Martwię się o ciebie”, „Nie chcę cię tym obarczać” albo „Nie opowiem o tym, bo to na pewno cię urazi” (w odpowiedzi na pytanie o polski antysemityzm) i dopiero po wytłumaczeniu, że odpowiedź nie dotknie mnie osobiście, następuje opowieść o zwykle traumatycznym wspomnieniu. Jest to też najdrażliwsze pytanie, buduje opozycję mnie jako Polki wobec żydowskiego narratora/narratorki.

Badania oparte na płci kulturowej odkrywają wiele na temat procesów przesiedleń i adaptacji osób, które przeżyły, w tym także wpływu Zagłady na planowanie rodziny oraz pracy, norm i wartości społecznych. Badania nad Zagładą zwykle przenoszą kobiety do sfery prywatnej jako matki, kładąc nacisk na tworzenie i rekonstrukcję rodziny, co ma być demonstracją triumfu nad nazistowską polityką i prześladowaniami. Takie dyskusje nie są bez znaczenia: narodziny i wychowywanie dzieci zajmowały ogromne miejsce w życiu kobiet, które przeżyły i pomagały kształtować ich powojenne życie. Jednak zastosowanie modelu analitycznego opartego na wąskim postulatcie macierzyństwa i wyłącznym identyfikatorze kobiet podważa liczne obowiązki jako żony, robotniczki, profesjonalistki i matki¹⁶.

Znając odpowiedzi na temat nowych wyzwań, ról i sposobów konstruowania nowej rzeczywistości, możemy pogłębić naszą wiedzę o życiu codziennym, relacjach międzyludzkich oraz problemach i wyzwaniach, które nie są poruszane w materiałach zgromadzonych w innych źródłach, poprzez zadanie właściwego pytania, uwzględniającego sytuację życiową narratora/narratorki.

Żydowski mieszkańcy Dolnego Śląska z perspektywy historii Aliny M.¹⁷

Jeszcze w 1995 roku geografka Doreen Massey w artykule zatytułowanym *Places and Their Pasts* zauważyła, że „tożsamość miejsca jest ściśle związana z historiami, które są o nim opowiadane; ze sposobem opowiadania tych historii oraz z tym, które opowieści okazują się dominujące”¹⁸. Aby zrozumieć dane *miejsce*¹⁹, potrzeba pamięci o nim, historii przechowywanych przez indywidualne postaci, które były lub wciąż są z nim związane. Podążając tym tropem, badacz może zrekonstruować nie tylko miejsca, lecz także stworzyć ich intymną mapę. Mapy pamięci, jak zauważa Joan Schwartz, „dotyczą nie tyle fizycznego miejsca, ile przestrzeni w umyśle”²⁰. Dlatego tak ważne jest stawianie pytań w rozmowach z narratorami o ich miejsce, dom, osiedle, o topografię miejsca w ich pamięci.

¹⁶ Adara Goldberg, *Holocaust Survivors in Canada: Exclusion, Inclusion, Transformation, 1947–1955* (Winnipeg: University of Manitoba Press, 2015), 239 [tłum. Agnieszka Ilwicka].

¹⁷ Archiwum Fundacji „Pamięć i Przyszłość”, Wywiad z Aliną M. przeprowadzony w języku polskim we Wrocławiu, 17.09.2015.

¹⁸ Doreen Massey, „Place and Their Pasts”, *History Workshop Journal* 39 (1995), 1: 182–192.

¹⁹ Rozumiane jako fizyczna przestrzeń, możliwa do dokładnego zlokalizowania na mapie geograficznej.

²⁰ Joan M. Schwartz, „Constituting *Place of Presence: Landscape, Identity, and the Geographical Imagination*”, w: Marleen Creates, *Places of Presence: Newfoundland Kin and Ancestral Land, Newfoundland 1989–1991* (St. John's: Killick Press, 1997), 1–18.

Po II wojnie światowej na Dolnym Śląsku, który na mocy międzynarodowych ustaleń został odebrany Niemcom i przyłączony wraz z Pomorzem i Mazurami do Polski, osiedlili się liczni repatrianci. Byli wśród nich ludzie powracający do kraju oraz pochodzący z różnych stron Polski. Istotny wpływ na osadnictwo żydowskie na tym terenie miało istnienie obozu koncentracyjnego Gross-Rosen wraz z przylegającymi do niego filiami²¹ i powstanie w czerwcu 1945 roku Komitetu Żydowskiego w Dzierżoniowie²². Jak wynika z danych Państwowego Urzędu Repatriacyjnego, 31 grudnia 1945 roku na Dolnym Śląsku mieszkało 611 894 Polaków, w tym na wsi 390 640 osób, a w mieście 221 254²³. Na podstawie danych nadesłanych przez poszczególne komitety wojewódzkie i okręgowe Wydział Ewidencji i Statystyki przy Centralnym Komitecie Żydów w Polsce ustalił, że w 1946 roku ze Związku Radzieckiego repatriowano 150 081 Żydów, z czego 78 147²⁴ zostało skierowanych na Dolny Śląsk, co stanowiło wówczas 52% repatriowanej ludności żydowskiej. Przyjazd na Dolny Śląsk stanowi oś wielu relacji. Warunki bytowe i rozlokowanie zależały od tego, w jakim czasie nastąpił przyjazd oraz do jakiego miejsca. Miasteczka Dolnego Śląska w dużej części pozostały nienaruszone, stąd też początkowo osadnictwo żydowskie skupiło się w Dzierżoniowie i okolicach. Alina M., o której dalej jest w tym tekście mowa, w pierwszych latach po wojnie mieszkała w Wałbrzychu i Żarach, dopiero kilka lat później zamieszkała z matką i ojczymem we Wrocławiu. Nie jest to przykład typowej opowieści z tego okresu, zważywszy, że zdecydowana większość osadników przyjechała z terenów byłego Związku Radzieckiego, ale nie jest to też historia odosobniona.

Odbudowywanie zerwanych więzi po wojnie wydaje się jednym z najtrudniejszych doświadczeń powojennej rzeczywistości. Należy do niego podchodzić z empatią i możliwie największym zrozumieniem. Alina M. urodziła się we Lwowie w 1939 roku. Wojnę przeżyła dzięki pomocy sióstr zakonnych w klasztorze. Matka wyniosła ją z getta w Borysławiu pod fałszywym imieniem i nazwiskiem Aliny Czop²⁵. Później w niejasnych okolicznościach została

²¹ Por. m.in. Aleksandra Kobielec, *Więźniowie Żydzi w KL Gross-Rosen* (Wałbrzych: Państwowe Muzeum Gross-Rosen, 1993).

²² Archiwum Państwowe we Wrocławiu, Wojewódzki Komitet Żydowski, sygn. 1, Protokół zebrania Wojewódzkiego Komitetu Żydów Polskich w Rychbachu [Dzierżoniowie], 18.06.1945 r., s. 1.

²³ Bronisław Pasierb, *Życie polityczne Dolnego Śląska 1945–1950* (Warszawa–Wrocław: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1979), 29, 58.

²⁴ Archiwum Żydowskiego Instytutu Historycznego, Centralny Komitet Żydów Polskich, Wydział Ewidencji i Statystyki, 569.

²⁵ Alina M. pozostała przy tym przybranym imieniu na resztę życia i podczas wywiadu nie ujawniła swojego imienia, które zostało jej nadane przy urodzeniu.

zabrana na roboty do Austrii. Ojciec Aliny M. przed wojną był inżynierem w fabryce nafty w Borysławiu, nie mógł wyjść z getta:

Ojciec mój miał bardzo zły wygląd. I został. Nigdy go nie widziałam. Nie pamiętam. Wiem tylko, że po, że został przetransportowany do obozu Merkau, który się mieści w Austrii, i tam zginął. Nie miałam żadnych kontaktów z jego rodziną, (...) brat nigdy nie chciał się spotkać ze swoją bratanicą.

Spotkanie matki z sześciolletnią córką w 1945 roku nie było pozbawione traumy, a i dalsze losy z perspektywy dzisiejszej psychologii rozwoju dziecka nie były jej pozbawione. Matka Aliny M. próbowała po wojnie założyć na nowo rodzinę, wyszła za męża, ale to małżeństwo nie przetrwało próby czasu.

Swoją żydowską tożsamość Alina M. poznała w niedługim czasie po wojnie, owa inicjacja była jednak dla niej doświadczeniem traumatycznym, które można uznać za ważny punkt wyjścia wielu żydowskich historii mówionych z Dolnego Śląska. Gros spośród moich rozmówców dorastających w zasymilowanych rodzinach, a szczególnie osoby, które nie wiedziały o swoim pochodzeniu, ma za sobą doświadczenie traumy spotkania z polskim dzieckiem, od którego dowiadawali się, że „twoi rodzice zabili Jezusa”²⁶. Inni padali ofiarą przemocy fizycznej, a pobicia następowały zaraz po powrocie z mszy św.²⁷

Historia Aliny M. różni się od innych tym, że opowiada o relokacji, emigracji oraz imigracji do Wrocławia. Wrocław nie był jej miejscem urodzenia ani wczesnego dzieciństwa, odegrał jednak ogromną rolę jako miasta, w którym dojrzewała, nawiązywała pierwsze przyjaźnie, a wreszcie wyszła za męża i urodziła dziecko. Tam też po powrocie z Izraela podjęła studia i później pracę zawodową oraz mieszka do dnia dzisiejszego. W tej historii jest również jedyna zarejestrowana przeze mnie narracja, która opowiada o przemocy seksualnej po II wojnie światowej²⁸.

²⁶ Elementy tożsamości związane z adaptacją kulturową, jak np. choinka z okazji Bożego Narodzenia czy świętowanie imienin, pojawiają się w licznych historiach z okresu pobytu na Dolnym Śląsku.

²⁷ Archiwum Fundacji „Pamięć i Przyszłość”, Wywiad z Markiem S. przeprowadzony w języku polskim w Holonie w Izraelu, 1.11.2015 r.: „Miałem polskich kolegów, co nie przeszkadzało im mnie bić po powrocie z mszy św. w niedzielę, z okrzykiem: «zabiłeś Jezusa». A w poniedziałek znowu razem graliśmy w piłkę”.

²⁸ W wielu historiach można zauważyć wątek przemocy domowej, szczególnie rodziców względem małych dzieci, jest też jedna opowieść o przemocy męża wobec żony. W jednym przypadku zostało zarejestrowane wspomnienie o gwałcie ze skutkiem śmiertelnym, dotyczy to jednak II wojny światowej. Historia opowiedziana przez Alinę M., choć nie jest wątkiem z jej życia, pokazuje złożoność relacji i jeden z wielu możliwych scenariuszy życia dla osieroconego żydowskiego dziecka, pozbawionego pomocy rodziny i wsparcia instytucjonalnego.

Narracja Aliny M.

Alina M.: Urodziłam się 20 czerwca w 1939 roku. We Lwowie. Nie wiem dlaczego we Lwowie. Ponieważ rodzice mieszkali w Borysławiu. I mama moja była farmaceutką. Ojciec [był] inżynierem, który pracował w Borysławiu przy złożach nafty. Byli szczęśliwi. Mieli pracę, mieli mieszkanie. Niestety, wojna wybuchła. I problemy, które się rozpoczęły. To właściwie było w czterdziestym pierwszym roku, kiedy utworzono getto w Borysławiu. I moja mama, mój ojciec i ja znaleźliśmy się tam. Nie pamiętam nic z tego, oczywiście. Nie pamiętam również faktu, że mama, która miała tak zwany dobry, aryjski wygląd i znajomych po drugiej stronie, dostała papiery na nazwisko Ludwika Czop, a ja Alina Czop. I wyszliśmy w ten sposób z getta. Ojciec mój miał bardzo zły wygląd. I został. Nigdy go nie widziałam. Nie pamiętam. Wiem tylko, że został przetransportowany do obozu Merkau, który się mieści w Austrii, i tam zginął. Nie miałam żadnych kontaktów z jego rodziną. Ale oni, rodzina, bo się chował z nimi jego brat, nigdy nie chciał się spotkać ze swoją bratanicą. Nie wykonał żadnego gestu, nigdy w życiu. Niczego nie pamiętam, bo byłam oddana do sióstr w Borysławiu, do klasztoru, właściwie do piątego roku życia. Straszne dla dziecka. Teraz widzę, jak moja wnuczka się bawi, jak się cieszy. I ja, która niczego, absolutnie niczego nie pamiętam.

Pierwsze, właściwie pierwsze wspomnienie, które mam, to jest takie fotograficzne wspomnienie, to jest moment bombardowania, kiedy jestem z zakonnicą, bo pamiętam, że się starałam schować w fałdy jej długiej sukni. I się bałam. Bo to było niebo, z którego widziałam, jak spadają gdzieś daleko bomby, i to była noc. Ale noc, niebo było, na niebie po prostu były żarzące się samoloty, palące się samoloty. To właściwie taka jedyna rzecz, którą pamiętam z wojny. Następne wspomnienie to nagle znajduję się w mieszkaniu mojego wujka. To się dowiedziałam, że mam wujka, który zabrał mnie z tej ochronki, z tego klasztoru. Po skończeniu wojny. Po liście, który dostał od mojej mamy. Bo moja mama, jak już udało jej się umieścić mnie, została złapana. Nie wiem, czy sama chciała, w łapance, czy się bała. W każdym razie została złapana i pracowała przy wykopie buraków. Została wywieziona. Potem się okazało, że to też niedaleko miejsca, w których, w którym ojciec mój umarł. Niedaleko Wiednia gdzieś. I znalazłam się w domu mojego wujka. Pamiętam taką scenę. Jest taki duży pokój. Izba. Takie małe okienka zakratowane. I za tymi... właściwie niezakratowane, tylko takie okna. I za tymi oknami, podeszłam do tego okna jednego, i pytam się, co to jest. Miałam chyba wtedy pięć lat. I zrobiła się taka cisza w całym mieszkaniu. Okazało się, że to są pomidory, które dojrzewały. Więc dziecko prawie pięcioletnie nie widziało pomidorów. Nie powiedzieli mi, że to są pomidory, ale zapamiętałam ciszę po tym moim pytaniu. Tam było dużo ludzi w tym moim pomieszczeniu. Więc byłam dzieckiem niedożywionym. I pamiętam jeszcze, że przyszedł jakiś lekarz, który mnie oglądał, i pamiętam takie zdanie: nie dawajcie

jej dużo jeść. Wiadomo, dziecko, które się rzuca na jedzenie, to może zachorować. Następną rzecz, którą pamiętam, to jest jak dostałam nową sukienkę, po mojej kuzynce. I krawcowa prawdziwa mi przymiarki jakieś robiła, i to była moja pierwsza sukienka w życiu. Dlatego ją pamiętam. I, bo miałam starszą kuzynkę. Właściwie ją mam, bo w dalszym ciągu ona żyje, Bogu dzięki, w Izraelu.

Następna podróż moja, następne wspomnienie moje to jadę w wagonach, takich wagonach, jak to przyjeżdżali ludzie, którzy wyjeżdżali z Ukrainy do Polski. I podróż ciągnęła się bardzo długo. I to chyba było gdzieś na jesieni. Bo wagony, bo pociąg się zatrzymywał często. Ludzie wysiadali. Były długie przerwy. I wtedy pierwszy raz w życiu jadłam orzechy laskowe. Więc musiała to być jesień, kiedy ktoś mi dawał te orzechy, ktoś mi [je] łupał. Właściwie podróż, nie pamiętam podróży. Ale pamiętam, że się opiekowała mną taka daleka krewna. Ponieważ wszystkie naokoło dzieci miały matki, to ja zaczęłam też do niej mówić mamo. Co mi się wydało naturalne. I ona nie zaprotestowała. Co się potem okazało, że powinna była powiedzieć: nie jestem twoją matką, jedziemy do twojej matki. I właśnie, jak się zobaczyłyśmy z mamą w Przemyślu, to mama powiedziała: ty jesteś moją córką, ja jestem twoją matką. Ja powiedziałam: nie, ja już mam mamę. Ja ciebie nie chcę. I takie były bardzo, bardzo smutne relacje, bo mama się popłakała, a ja po prostu byłam dzieckiem, które już miało mamę. Tak że nie mogła zrozumieć, nie mogła tego zapomnieć, wiecznie mi to wypominała. To trudne były relacje. Bo wychowała mnie sama. Musiała pracować. Pracowała w Krośnie. Niedaleko Sanoka. Mama pochodziła z Sanoka. Bo to było tam Krosno nad Sanem, w tamtych okolicach. I tam zostawiała mnie samą w domu. Znaczący, wynajmowała jakiś pokój, u jakiejś pani. I też następne wspomnienie, że nie chciałam, żeby wychodziła z domu. I bardzo ją prosiłam. I płakałam, i waliłam, i nawet wybiłam szybę, żeby mamę tylko powstrzymać od wyjścia. Nie chciałam być dzieckiem, które zostawało samo. To są moje wspomnienia takie. No smutne wspomnienia, bo mama nie potrafiła nawiązać [relacji]. Zresztą wtedy się nikt dziećmi nie przejmował. Dziecko miało słuchać i koniec. I to takie moje wspomnienie z dzieciństwa, którego właściwie nie miałam. Bo potem, no, potem to już było...

Jeszcze jeden taki przeżyłam straszny moment w moim życiu. To było z kolei, kiedy mama poznała jakiegoś nowego mężczyznę, który mnie adoptował. Dobry był. Nie był może bardzo serdeczny, ale już byłam dużą dziewczynką i wiedziałam, że to nie jest mój ojciec. Jakkolwiek mówiłam na niego tato. I mama moja z ojcem przenieśli się z tego Krosna do Wałbrzycha. Potem do Żar, gdzie ojciec pracował w urzędzie skarbowym, i często jeździliśmy na różnego rodzaju święta do tego wujka do Wałbrzycha, który właściwie był jedyną rodziną mojej mamy i moją. I w tym mieszkaniu wujek mieszkał w Wałbrzychu, jak już powiedziałam, i razem z wujkiem w tym ogromnym mieszkaniu na 22 Lipca 1, pamiętam, mieszkała również jego krewna, która miała syna, dużego. Tak jak ja miałam dziesięć, to on miał, no, duża była

różnica wieku między nami. I on kiedyś mi powiedział, zdradził mi moją tożsamość, jako że nic nie wiedziałam o swojej tożsamości, i powiedział: ty jesteś Żydówką. Twoi rodzice zabili Chrystusa. Ty też jesteś temu winna. Ponieważ chodziłam do kościoła, mama mnie wysyłała do kościoła, zaczęłam płakać, powiedziałam, że to niemożliwe, że ja na pewno nie zabiłam Chrystusa Jezusa. I w ogóle z płaczem strasznym poleciałam do mamy, prosząc o wytłumaczenie. Mama mi powiedziała: tak. Ale to nieprawda, tak nie jest. To dlaczego on tak mówi, coś musi w tym być. I tak właśnie zostałam z tą wiedzą, że jestem Żydówką, że moi rodzice zabili, ukrzyżowali Jezusa. Tak wyglądało moje dowiedzenie się. Po prostu moja świadomość. Od tego czasu starałam się absolutnie negocjować, nie mówić nikomu, bo to była właściwie, to była moja największa tajemnica. Ale bardzo nie chciałam być [Żydówką]. Chciałam być katoliczką, bo chodziłam i do kościoła, i byłam u komunii oczywiście. To nie miałam tylko ślubu kościelnego, bo mój mąż nie był bardzo katolicki. Starczy?

Agnieszka Ilwicka: No jeszcze!

A.M.: Bo to o dzieciństwie. Tak? Dalej?

A.I.: Oczywiście!

A.M.: No nie, no całe. No myślałam, że właściwie to dzieciństwo jest takie najważniejsze, którego nie miałam. Tego dzieciństwa, którego nie miałam. Jeszcze właściwie jest jedna taka ciekawa rzecz. Ponieważ byłam bardzo karnym dzieckiem, to robiłam wszystko, co moja mama [kazała]. Nie, nie, byłam dzieckiem, uczyłam się w miarę dobrze, nie było ze mną problemów wychowawczych, bo byłam karna. Nie pozwolili mi na coś, oczywiście nie buntowałam się. Nawet nie wiedziałam, że można. I że można powiedzieć „nie” мамie, jak mi nie pozwoliła zapisać się czy gdzieś do harcerstwa, czy też gdzieś nauczyć się pływać. Chciałam bardzo grać w siatkówkę, chodzić na gimnastykę. Absolutnie nie. Chciała mnie mieć przy sobie. Ale myślę, że to jest wszystko trauma. Że już nie chciała, żeby dziecku coś się stało. Tak że potem z Żar przenieśliśmy się do Wrocławia. I mama pracowała. I potem właściwie mama wpadła na pomysł, żeby wyjechać do Izraela, czego bardzo nie chciałam.

Zdawałam maturę w pięćdziesiątym szóstym roku i wyjechaliśmy do Izraela, gdzie nie chciałam być, wyjechałam wbrew swojej woli. Też już byłam pełnoletnia i też już się mogłam zbuntować. Też nie rozumiałam, że można powiedzieć мамie „nie”. Ale i мамie też nie było najlepiej w Izraelu. Nie znała języka. Znała tylko niemiecki. I chodzyliśmy, obie uczyłyśmy się języka. I potem znów, mama moja, która chyba była, no, naturę miała nieco chwiejną, właściwie nie wiedziała, czego chce w życiu, postanowiła wrócić do Polski. Co nie było rzeczą łatwą, bo wyjeżdżając, rzekliśmy się obywatelstwa, ja też. I trwało to dość długo. Różnego rodzaju starania. W międzyczasie mama zabrała mnie z tego ulpanu, do którego chodziłam, uczyłam się języka, i przeniosła osiemnasto-, dwiętnastoletnią dziewczynę, prawie już miałam dziewiętnaście lat, bo ja jak przedmiot byłam. Mama to załatwiła, ja jako grzeczna

nie buntowałam się całe życie, i umieściła mnie w szkole w Jafie, w szkole katolickiej, gdzie uczyłam się francuskiego. Z dziećmi dużo młodszymi ode mnie. Więc byłam bardzo nieszczeniwa, że tam wylądowałam. Ale tam się nauczyłam języka. Musiałam mówić po francusku bardzo szybko, ponieważ siostry tylko mówiły po francusku. I miałam chyba specjalne lekcje, też nie bardzo pamiętam, ale się nauczyłam trochę francuskiego. Nie bardzo może do głębi, ale bardzo mi posłużył w życiu. Potem jeszcze mama, ponieważ skończył się rok szkolny, to znów przeniosła mnie z kolei do innej szkoły, tym razem do angielskiej, bo chciała, żebym się nauczyła angielskiego, i przez, nie pamiętam, jakieś pół roku chodziłam do szkoły angielskiej. Też na kursy specjalne. Angielski dużo bardziej mi się podobał niż francuski.

I wtedy dostaliśmy zgodę na powrót. I wróciliśmy do Polski. Znowu byłam bardzo nieszczeniwa, bo nagle wróciliśmy do takiego brzydkiego mieszkania, które mieliśmy na Obrońców Pokoju. I postanowiłam, mama postanowiła, żebym zdawała na anglistykę w Krakowie. Także w roku sześćdziesiątym, to już był sześćdziesiąty rok, pojechałam do Krakowa. Podziwiam tupet swój, bo naprawdę po krótkiej nauce tego angielskiego zdałam egzamin wstępny, ku mojemu zdziwieniu. Nawet nie wydawał mi się taki trudny. Oczywiście był polski i angielski, to były dwa przedmioty. Ale z polskim nie miałam nigdy kłopotów. Tym niemniej nie dostałam się, ponieważ na jedno miejsce przypadało ośmiu czy dziewięciu kandydatów wtedy. A było miejsc bardzo niewiele. Wróciłam do Wrocławia i mama moja znalazła w gazecie taką wiadomość, że tworzy się romanistyka we Wrocławiu. Jest drugi nabór, bo nie ma wystarczającej liczby studentów. Pierwszy raz od nie pamiętam od którego roku, bo została zawieszona, utworzyła się romanistyka. Pierwszy raz był nabór i ku mojemu zdziwieniu, dostałam się. Miałam bardzo dobre pytania. Z polskiego znakomite pytania miałam. O Boya Żeleńskiego, który był moim idolem właśnie z języka francuskiego w tłumaczeniach. No tak po prostu zdałam egzaminy i tak zostałam przyjęta na studia. Ku mojej wielkiej radości i ku radości mojej mamy.

Ale nie jest życie takie proste. Bo ciągle nie miałam żadnego dokumentu. Nie miałam dowodu osobistego. Nie byłam obywatelką. Co jakiś czas chodziłyśmy więc z mamą do UB i płaciłyśmy za pobyt. Bo byłyśmy traktowane jako emigrantki. Obcokrajowczynie. I co jakiś czas chodziłyśmy, oczywiście mama razem ze mną, chodziłyśmy, pytałyśmy się o naszą prośbę o przywrócenie nam paszportu, obywatelstwa polskiego. Trwało to dość długo. Natomiast miałam legitymację. Bo bardzo potrzebne są legitymacje ze zdjęciem, wszędzie. Fikcyjnie zatrudniła mnie mama koleżanki, mama mojej bardzo dobrej koleżanki, która pracowała w Lidze Kobiet. Ale w każdym razie byłam tam przez jakiś czas telefonistką. To jeszcze było w czasie wakacji. I po prostu miałam legitymację z nazwiskiem, z imieniem i chyba z adresem zamieszkania, bo wrócić musiałam do tego samego mieszkania. Więc takie miałam. W związku z tym mogłam właśnie zdawać egzaminy wstępne. Czy to w Krakowie, czy we

Wrocławiu. No już potem dostałam legitymację studencką, to już byłam najszczęśliwsza na świecie. Ale ciągle jeszcze nie mieliśmy tego obywatelstwa. Jak już powiedziałam, ciągle, co jakiś czas, co dwa, co trzy miesiące chodziliśmy, chodziliśmy do UB na Łąkową i tam do różnych ogromnych urzędów, do różnych ogromnych sal i tam wypytywano nas dlaczego, co chcemy i tak dalej. I trwało to jakiś czas. I pewnego dnia znów wezwano nas do tego, że mamy się zgłosić. To już były rutynowe takie spotkania. I weszliśmy z mamą do takiego urzędu, do, do takiego pokoju, pomieszczenia. I w tym pomieszczeniu siedział mężczyzna, którego znałam, bo był przyjacielem koleżanki mojej, mojej przyjaciółki, która miała starszego brata, i ten starszy brat miał dużo przyjaciół i on, no nie wiem, w każdym razie poznaliśmy się. Ani on nie powiedział słowa na ten temat, ani ja. Ale dzięki niemu, temu urzędnikowi UB, nasza sprawa została załatwiona. I wkrótce po tym spotkaniu dostałyśmy wymarzone obywatelstwo polskie. Od tego czasu znów jestem obywatelką Polski. A potem to już życie, to już było spokojnie. To już wszystko, potem małżeństwo, dziecko i tak dalej. Mieszkanie. Jakoś było. Tak, było naprawdę!

A.I.: Porozmawiajmy o Wrocławiu powojennym. W którym roku przyjechałyście do Wrocławia?

A.M.: Ja przyjechałam do Wrocławia tuż po, koło roku pięćdziesiątego.

A.I.: To już był ten czas, kiedy Wrocław zaczynał się odbudowywać.

A.M.: O, zaczynał się odbudowywać, ale ja jeszcze pamiętam, tak jak wszyscy właściwie w tym czasie, pamiętam gruzy. Pamiętam szczury, które były, które biegały. Strasznie się boję szczurów, od tego czasu dzieciństwa, bo biegały po klatce, bo nie zawsze klatka schodowa była oświetlona, i to są dla mnie straszne wspomnienia, że musiałam na przykład chodzić do piwnicy po węgiel. Ach, ja się strasznie bałam szczurów. Także tam chodziłam do szkoły, do trzynastki. To było na Paulińskiej. Mieszkałam naprzeciwko kościoła ewangelickiego, który został zrównany z ziemią, na Obrońców Pokoju. I taki był taki zrobiony na tym miejscu pagórek i myśmy jako dzieci zjeżdżały z tego pagórka na sanki. Także na mojej ulicy. Niewielki to był, bo to była taka górką, jak się wracało ze szkoły, miało się tornister. Na tym tornistrze się zjeżdżało, po prostu. To były tornistry wtedy przyzwoite, skórzane. To nie były tornistry tekturowe. Także ja miałam taką teczkę skórzaną brązową, wszystkie dzieci miały, mogłam sobie zjeżdżać. To było takie miejsce. No, właściwie gruzy. I tak właściwie to na moich oczach ten Wrocław się tak zmieniał, aż doszedł. Do tego udało się nam dostać lepsze mieszkanie. Mieszkanie na Kruczej. W sześćdziesiątym trzecim roku chyba dostaliśmy mieszkanie z rodzicami. Potem wyszłam za mąż. Poznałam męża i... I co jeszcze chciałabyś wiedzieć?

A.I.: Życie kulturalne. Czy chodziliście do teatru?

A.M.: Więc chodziliśmy bardzo dużo do teatru. Ja też w czasach studenckich chodziłam do teatru. I miałam różnych znajomych, młodych aktorów. I nie zawsze nas stać było na bilety, ale oni nas wpuszczali bokiem. Pamiętam, jak przyjechał, jak przyjechał Skrzynecki tutaj z Ewą

Demarczyk. Ponieważ bardzo dużo czasu spędzałam w empiku, w czasie studiów, i Skrzynecki przyszedł. Siedziałam akurat z jego znajomym z Krakowa i obiecał nam Piotr Skrzynecki, że wprowadzi mnie do, na Ewę Demarczyk. Po czym nie przyszedł na umówione miejsce, ale wprowadził mnie inny aktor, z którym kiedyś wracałam. Potem Skrzynecki przyjeżdżał ze swoją Piwnicą tutaj. To już za każdym razem wtedy kupowałam bilety. I przychodziłam na wszelkie spektakle, które Skrzynecki z Piwnicą pod Baranami, z – Boże, właściwie nie wróciłam pamięcią do tego. I tylko pamiętam „Białego Anioła”. To była... Jak się nazywała ta piosenkarka, tak pięknie śpiewająca? Oj, zapomniałam. Będę się męczyła. Nie pomyślałam, że mnie o to będziesz pytać, wiesz? Bo tak bym może, gdzieś by mi się przypomniało i bym może zapytała gdzieś koleżanki. Ewa już nie przyjeżdżała wtedy z nim, już nie była w Piwnicy. Ewa Demarczyk. Nie, nie pamiętam. Boże, jak mi przykro. Jak mi przykro, że zapomniałam. Niestety pamięć jest ulotna. Także chodziłam oczywiście na wszelkiego rodzaju [festiwale], we Wrocławiu odbywały się festiwale sztuk współczesnych, więc różne teatry przyjeżdżały tutaj. I przyjeżdżały głównie z repertuarem Mrożka, *Niech no tylko zakwitną jabłonie*, przyjeżdżał i łódzki, i warszawskie teatry także przyjeżdżały. Co jeszcze pamiętam? Holoubka w *Rzeźni* pamiętam, którego widziałam tutaj. No, dużo chodziłam do teatrów. Chodziłam do Kalamburu również, który wtedy rozpoczął swoją działalność. I Szewców widziałam jeszcze w wykonaniu teatru Kalambur. To było wtedy w teatrze Kalambur, to był bardzo, bardzo dobry spektakl.

A.I.: A jak to było z teatrem Kalambur? To naprawdę było takie miejsce opozycji?

A.M.: Nie powiedziałaabym, że opozycji. Ja nie należałam do opozycji. Nie byłam. Chodziłam, to dla mnie nie było miejsce dla opozycji, to było miejsce kulturalne, gdzie się przychodziło, spotykało znajomych. Potem się chodziło do Pałacyku na jakieś tańce. Nie miałam nic wspólnego z opozycją. Absolutnie. To była raczej kultura. My czytaliśmy dużo książek. Potem miałam tyle szczęścia, że jako, że po skończeniu studiów dostałam pracę w szkole i pracowałam jako nauczycielka języka francuskiego, ale w szkole w technikum, które miało klasy księgarskie. I potem moje uczennice, bądź to na praktykach, bądź to już potem, kiedy już one pracowały, zostawiały mi książki, bo nie były książki dostępne. Były tanie, były bardzo tanie, ba, ale ich nie było. Ale dzięki temu ja mam przyzwoite książki, które dostawałam spod lady. Także wszystko, co chciałam, to dostawałam. Nieraz to był problem tylko pieniędzy. Bo niestety zarabiałam mało. Nie stać mnie było na wszystko. Ale zawsze książki, zawsze teatr.

A.I.: Życie żydowskie Wrocławia lat pięćdziesiątych, pamięta pani cokolwiek?

A.M.: Nie mam w ogóle, nie, nie mam w ogóle [żadnych wspomnień], nie, nic, ponieważ nigdy... Moja mama, nic nie mam na ten temat [do powiedzenia]. Po prostu nic nie wiem.

A.I.: Ale wyjeżdżając do Izraela, musiałyście chociaż rozmawiać o tym w jakiś sposób.

A.M.: Nie. Nie. Mama mi po prostu powiedziała, że jedziemy, i tak się stało. Mimo mojego sprzeciwu. Ale jaki ja sprzeciw mogłam [wyrzucić]. Nie byłam samodzielna.

A.I.: I co się z wami...

A.M.: Byłam karności nauczona. Okropne.

A.I.: Przez siostry?

A.M.: Nie wiem, czy przez siostry, czy przez moją mamę, która w ogóle nie tolerowała innego zdania. Kiedy przyjdiesz? Masz wrócić o tej i o tej porze, mówili mi. A jak nie wrócę? To twoja sprawa, to będziesz miała drzwi zamknięte. No straszne. Terror. Ojciec zresztą też był zwolennikiem dyscypliny. Że w domu należy być o dziesiątej, [nawet] kiedy już byłam studentką. A jak przyjdę po dziesiątej? To cię nie wypuścimy. To co ja [zrobię]? To twoja sprawa. W ogóle. Wobec tego dawałam swojemu dziecku więcej wolności. Może to jest. Nie, może nie za dużo. Nie. Z córką już mam lepsze relacje niż ja z mamą moją.

A.I.: A Izrael? Czym to doświadczenie było dla pani?

A.M.: Złym. Pojechałam tam jako młoda dziewczyna. Nie chciałam. Zostałam w kibucu, tam umieszczono mnie w kibucu i weszłam, no, w całkiem inny świat. W świat ludzi pracujących. Jeszcze wtedy nie wiedziałam tego, co potem, co właściwie teraz już wiem. I właściwie jako młodzi ludzie każdy dostawał przydział do jakiejś pracy. I rozpoczęto nie najlepiej, że wszyscy, to byli i studenci, i tacy młodzi jak ja, bo to była cała grupa. I dostawaliśmy takie prace, które mnie upokarzały. I pracowałam, właściwie często pracowałam, czyszcząc ubikacje. No tak, ktoś to musi robić. A kto to musi robić? No ten, kto przychodzi, nowy. No nie było to najlepsze doświadczenie w moim życiu. Ale też oni nie potrafili pomóc, nawet jak mieli kogoś innego, kto przychodził. Przecież nikt tego nie lubi robić. No więc takie miałam doświadczenia. Prócz tego mieliśmy kursy językowe, wszystko było podane, to wszystko było. Tylko takie to było dla mnie nieludzkie, że to wszystko tak razem, że ci wszyscy ludzie. Także nie dostawali pieniędzy za swoje. To jest to, czego potem się dowiedzieliśmy, że relacje między dziećmi a rodzicami to [tak] wyglądały. To się już dopiero potem dowiedziałam o tym, jak wyglądały.

A.I.: A jak wyglądały?

A.M.: No widziałam po prostu, że weszłam w taką [społeczność]. No widziałam, że po prostu wszyscy razem przychodzą na posiłki. Że dzieci mieszkają osobno, a nie z rodzicami. To trochę mnie zdziwiło. No ale też nie byłam, nie wiedziałam, jakie to mogą być też straszne okaleczenia. Że ci ludzie... Ale ci ludzie się zgadzali z tymi. Przecież to było za ich pełną [zgoda]. Nikt, nikt ich nie zmuszał. To nie były kołchozy, które, do których ludzi zmuszano. Chcieli po prostu uciec. Bo bardzo dużo tych, którzy przed wojną jeszcze przyjechali, z tą aliją wcześniejszą. Tak że nie wiem właściwie wiele na ten temat, tylko to, co sama przeżyłam. No tam się nauczyłam hebrajskiego trochę, ale potem to już moje losy tak już wyglądały. Tak że ten kibuc nie był dla mnie.

A.I.: A gdzie w tym czasie mieszkała pani mama?

A.M.: Moja mama wynajmowała wtedy jakiś pokój. I mieszkała, Boże, jak się [to] nazywa, Rechowot. W Rechowot, ponieważ pracowała w aptece. Właściwie też była strasznie wyalienowana. Bo tam nikogo nie miała. Mama trochę się uczyła. I też nie była szczęśliwa, bo była samotna strasznie. To jest takie rozdarcie. Tutaj nie była [spełniona], z mężem nie była bardzo szczęśliwa, bo to nie było bardzo udane małżeństwo, i tam była z kolei sama. I też nie potrafiła sobie [ułożyć życia]. Nie wiem, czy chciała kogoś poznać. Trudno mi powiedzieć. W każdym razie ona była młodą kobietą jeszcze ciągle. I też nie była szczęśliwa. I też taka rozdarta właściwie. Też nie wiedziała, czego chce w życiu. Nie potrafiła być konsekwentna w swoich wyborach. Że trzeba, jak już się coś [postanowi], to już należy w tym coś zrobić. Że coś się zmieni, że jeszcze coś mogę. Coś z tym życiem mam zrobić. Całe życie właściwie miała nieszczęśliwe. Nie potrafiła nawiązać relacji z ludźmi. Tacy są ludzie.

O żydostwie naprawdę, naprawdę nie mogę tutaj powiedzieć. Właściwie zmieniło się to, jak się dowiedziałam od takiego, takiego mojego krewnego, takiego dalekiego. To ten właśnie, który mi powiedział, że twoi rodzice zabili Jezusa. To ten właśnie, który też we Wrocławiu mieszkał. Od niego się dowiedziałam, że jest taka [organizacja], dzieci Holokaustu. Czy chciałabym tam [dołączyć]. I trzeba było mieć zaświadczenie, że się było w getcie. No więc on mnie pamiętał, pamiętał małą Alinkę z getta, która ryczała cały czas, bo rodzice ją zostawiali, bo szli do pracy, i ona cały czas wyła, ryczała. Więc on mnie pamiętał z tych lat. I jeszcze ktoś z Izraela, kto zaświadczył, chyba moja kuzynka, że byłam w getcie. Bo to trzeba było mieć jakieś [zaświadczenie], że to prawda, że nie chcę niczego wyłudzać.

Bardzo mi to dobrze zrobiło. To spotkanie z ludźmi, którzy mieli podobne życiorysy do moich. Może nie do końca, bo to nie były te powroty, ale którzy mieli podobne dzieciństwo do mojego. I poznałam bardzo dużo sympatycznych kobiet. No bo mężczyźni, wiadomo, z wiadomych przyczyn byli bardziej wytrzebieni. Tak że kobietom się udało. Należę do dzieci Holokaustu. I bardzo to sobie cenię, i te znajomości. I jeżdżę na zjazdy. I bardzo, bardzo jestem zadowolona. Już to zaakceptowałam. Jakkolwiek moje znajome długo nie wiedziały. Nie wszystkie. Moje przyjaciółki takie najbliższe, takie przyjaciółki wiedziały, bo im powiedziałam, bo to ciągle ta tajemnica, to mi się wydawało, że to się przyznałam, jak to się mówi, okropnie, jakby co czegoś, jakbym coś miała na sumieniu. Jakbym w ogóle słowo przyznanie się do bycia innym. Ale już sobie daję z tym radę. Już mam tyle lat, ile mam, więc już trudno, żebym się buntowała przeciwko swojej tożsamości. Już wystarczy. Tak że takie mam kontakty z dziećmi Holokaustu, one są najlepsze na świecie.

A.I.: A jeszcze chciałam zapytać panią, no bo pani ojciec oczywiście umarł w czasie wojny. Ale czy pani wie coś więcej o swojej rodzinie? O swoich krewnych?

A.M.: Więc właściwie o swoich krewnych, jeszcze miałam jednego wujka, właśnie brata [ojca]. Ale potem, jak byliśmy w Izraelu, to utrzymaliśmy kontakt, bardzo byli sympatyczni dla mnie.

I potem jak wróciłam do Polski, wysłałam im zawiadomienie, że córka wychodzi za męża. I oni przestali, i jeden przestał pisać. Bo utrzymywaliśmy [kontakt] i ja nie wiedziałam, dlaczego [przestaliśmy]. Ale potem zrozumiałam, że przez swoją głupotę. Napisałam mu zawiadomienie, ale jednocześnie zawiadomienie, że to będzie ślub kościelny. No taka głupia byłam wtedy. Po prostu wysłałam zawiadomienie o ślubie. I zrozumiałam, że się wyparłam. Pisałam jeszcze, ale nie dostawałam [odpowiedzi]. No już teraz na pewno nie żyją, no bo przecież oni byli dużo starsi ode mnie. To było w roku osiemdziesiątym, zaraz, córka, w którym [roku] ona wychodziła za męża, teraz ma czterdzieści, a już nie pamiętam. Ona w siedemdziesiątym pierwszym się urodziła, to był osiemdziesiąt drugi, trzeci. Tak że miała dwadzieścia jeden lat. Tak, zgadza się, mniej więcej. Tak że napisałam i wysłałam zawiadomienie o ślubie. I od tego czasu przestaliśmy utrzymywać kontakty.

A.I.: A czy pani mama mówiła coś więcej o swoich krewnych, na przykład o rodzicach?

A.M.: No więc właśnie nie pytałam się. Nie interesowało mnie to bardzo długo. A kiedy zaczęło mnie to interesować, to już mama nie chciała o tym mówić na ten temat. To tak samo mówię swojej córce i wnukowi mojemu, dużemu. Że jak chcą się czegoś dowiedzieć, to niech się pytają teraz, albo Józka tego, o którym właśnie mówiłam. Mówię, jak chcecie coś [wiedzieć], to teraz.

A.I.: Jak pani sądzi, czy pani mama była osobą religijną przed wojną?

A.M.: Nie. Nie, nie. Albo to była taka bardzo powierzchowna [religijność]. Że to się chodziło na pewne uroczystości, ale bez angażowania się. Ani nie przygotowywała żadnych potraw, nic nie potrafiła, nic nie było przekazane, że coś w domu się działo, czy to, że ryba była robiona. No absolutnie nic. Czy chodzić do synagogi wtedy, kiedy należy. Jedyne właściwie co, to były palone świece. Właśnie chyba w Jom Kippur. To mama chyba paliła świeczkę i zasłaniała, żeby nikt nie widział. To było właściwie jedyne, co pamiętam. Bo to się pytałam dlaczego. Dobra?

A.I.: Żeby nikt nie widział, bo bała się antysemityzmu?

A.M.: Tak, tak. Baliśmy się. Tak, bo było. Bo jak wróciliśmy obie, wiadomo, wróciliśmy w to samo miejsce. Ja do tych samych koleżanek. W to samo miejsce wróciliśmy. A Wrocław w końcu małe miasto. Całe życie się bała antysemityzmu, jak wróciła do Polski. Brak konsekwencji.

A.I.: Czy pani myśli, że ona ten strach przekazała pani?

A.M.: Oczywiście! Jak najbardziej. I co lepsze, córka mi powiedziała, że ja jej też przekazałam. Nie zdając sobie sprawy z tego.

A.I.: I jak się to objawia?

A.M.: Ale nie, córka sobie z tym bardzo dobrze daje radę. Bardzo dobrze daje sobie radę. Ona się dowiedziała o tym, bo ja też nie wiedziałam, w którym momencie jej powiedzieć,

bo mąż sobie nie życzył. Był bardzo przyzwoitym człowiekiem, ale powiedział: Ja nie chcę, żebyś powiedziała mojej rodzinie o swoim pochodzeniu. Nie chce, więc ja to zaakceptowałam. Zawsze, zawsze słuchałam kogoś po matce. Tak było. Dorosłą kobietą byłam. I ona nie wiedziała bardzo, bardzo długo, bo on sobie nie życzył, a ja nie miałam z tym problemu. Po prostu nie mówiłam i koniec. Wyparłam. Staralam się wyprzeć.

Ale moja mama w swoim życiu zrobiła jeden bardzo dobry uczynek, wobec mojej koleżanki, która, jak się dowiedziałam, koleżanki ze szkoły, to też jest opowieść. W każdym razie miałam koleżankę, miałam takie trzy koleżanki, trzy przyjaciółki w szkole, tutaj we Wrocławiu. I tym trzem przyjaciółkom powiedziałam, że wyjeżdżam, że jestem Żydówką. I jedna z nich, bardzo to było dla mnie straszne wyzwanie, i jedna z nich potem usiadła ze mną i zaczęła mi opowiadać o sobie. A była ona, jak mi się wydawało, siostrzenicą księdza. I niestety razem chodziliśmy do szkoły, razem zdałyśmy maturę i ksiądz, aż nie chcę mówić, wykorzystywał ją. I ona się bardzo bała, że jak się nie dostanie na studia, to będzie miała dziecko z tym księdzem. Co jej zapowiedział. Bo był strasznym, strasznym człowiekiem. I ona opowiadała, to powiedziała mi swoją historię. Znacząca ona nie znała swojej historii, ale potem w miarę dorosłości różne rzeczy do niej docierały. I zrozumiała, że to nie jest siostra księdza, tylko to jest kochanka księdza, która była jej matką [przybraną matką], i w czasie wojny ona gdzieś mieszkała nie wiem, gdzieś razem, to znacząca ona pochodziła na pewno gdzieś z Wilna, albo gdzieś. Ten ksiądz był księdzem długo. I przynieśli mu dziecko. Przynieśli dziecko jemu i jego wtedy nałożnicy, która była jako siostra. I oni przyjęli tę dziewczynkę. Uratowali jej życie. I po wojnie się przemieszczali. Ona potem zrozumiała, że to ze względu na nią, bo pierwszą rzecz, którą pamięta, że zamknęli ją w domu. Ktoś tam był, a oni ją zamknęli w domu i nie pozwolili jej wychodzić. A tam naokoło wychodzili na sanki. [Pamięta, że] małemu dziecku tlenili włosy. Ona mówi, to potem do mnie doszło, no kto tleni włosy. I kiedyś, kiedy ona była [już] wtedy zagrożeniem dla tej jej pseudomatki, to po prostu miały rozmowę, bo ona była zazdrosna, no bo dziewczyna była ładna, młoda, świeża, piękna. I moja mama wykonała bardzo wspaniały gest. Po prostu pomogła temu dziecku. Pomogła tej mojej koleżance. Za pomocą różnych swoich znajomości pomogła wyjechać tej dziewczynie do Izraela. To było wszystko, to się wszystko [działo] w latach pięćdziesiątych, piątym, szóstym. Właściwie w szóstym, przed naszym wyjazdem. I moja mama jeździła. Absolutnie bezinteresownie przejęła się historią tejże Basi. I pomogła tej Basi wyjechać. Myśmy wyjechały. Basia zniknęła z domu. Tu się działy różne rzeczy. Ksiądz, o złych dzieciach, o złych córkach, o wyrodnym córkach miał kazanie, [wiem], bo moje dwie koleżanki były na tym kazaniu. Ksiądz szukał, bo czuł, że to moja mama. A nas już nie było tu. I Basia wyjechała. Była tam bardzo, bardzo, no po prostu samotna, biedna. Myśmy się nawet zobaczyły przed moim wyjazdem oczywiście, spotkałyśmy się, bo korespondowałyśmy. Basia wyjechała. Skończyła studia historyczne. Sama

sobie wszystko zawdzięczając, tym, że jest mądra, że jest zdolna. I bardzo długo się bała przyjechać do Polski. Dowiedziała się, że nie żyje ten jej oprawca. I była nauczycielką historii. I jako nauczycielka historii przyjechała tu kiedyś. Nie było mnie w domu. Ale moja córka była w domu. I jest telefon z Izraela. I przychodzi do domu, mówi: słuchaj, mamu. Dzwoniła twoja koleżanka Basia z Izraela, że będzie tutaj i będzie w Polsce. I zapytała się, kiedy ty będziesz. Powiedziałam, że będziesz jutro o tej porze w domu. No to siedziałam przy telefonie [następnego dnia] o tej porze. I Basia powiedziała, że przyjeżdża ze swoimi wychowankami. Będzie we Wrocławiu. I spotkałyśmy się. I wtedy właśnie Basia przyjechała. I poszłyśmy do mojej mamy. I mama moja, bo ja nie powiedziałam nic mojej córce [o naszym pochodzeniu], ale z rozmowy z moją mamą Basia, znaczy z rozmowy Basi i mojej z moją mamą moja córka zorientowała się we wszystkim i to wszystko jej powiedziałam. Ale bardzo się poczuła dobrze z tym. Poczuła się, że jest inna. I kiedy były dowcipy, to ona powiedziała, proszę przy mnie tego nie mówić. No bo są takie chamskie dowcipy. Więc, więc to jest. I potem się bardzo, no po prostu, znaczy, także, i jest. Ale wie. To wtedy właśnie ona się dowiedziała, bo miała lat siedemnaście, ona była wtedy przed maturą wtedy. Szesnaście czy siedemnaście lat miała. I bardzo była zadowolona z tego. To tak jak ja byłam nieszczęśliwa, że jestem inną niż wszystkie, tak ona była szczęśliwa, że też jest, że inna jest niż wszystkie. Że coś ma innego, że coś. No tak. Nie kultuwuję żadnych [tradycji], ale po prostu. Ale ona powiedziała spokojnie wnukowi, to nie ma już problemu. Także ona od czasu do czasu z Józkiem tym, o którym mówię, kiedy ja nie mogę, to idzie z nim do [synagogi]. To są takie wątki poboczne. Są ciekawe.

A.I.: Ale jakże ważne.

A.M.: No tak, bo z tą Basią utrzymujemy kontakty. Basia ma bardzo chorego męża i w związku z tym nie może sama [wyjeżdżać]. Bardzo dba o niego. Jest szczęśliwą kobietą i powiedziała: To wszystko zawdzięczam twojej mamie. To prawda. Bo poznała wspaniałego człowieka. Zdarzają się fajni mężczyźni. Wszystko jedno jakiej maści.

A.I.: A jeszcze chciałam zapytać o tożsamość. Bo z oczywistych względów pani życie było trudne.

A.M.: Tak.

A.I.: I też nie da się go opisać w jednym zdaniu, w żaden sposób. Ale dzisiaj, tak po tych wszystkich latach, jak pani się definiuje?

A.M.: Polka pochodzenia żydowskiego. Jednak jest to dla mnie. Bo i przecież ja nie znam żydowskiej literatury, a to z polską literaturą jestem [związana], z polską sztuką, kulturą. A tamtej nie znam. No oczywiście wpadają mi w ręce różne. Jestem szczęśliwa, jak tam dowiaduję się, że jakiś tam Żyd dostał Nagrodę Nobla, oczywiście. Spada to jak splendor, to jak kiedy my wygraliśmy z Niemcami, też spada splendor na mnie. My, Polacy. Więc jest coś takiego w tym. Tak że już nie traktuję tej tożsamości tak, jak kiedyś traktowałam, jak się męczyłam

z tym. Z tym właśnie, co to tak spokojnie opowiadam. Jak kiedyś. Nie wypada mi zaprzeczyć, że jestem [Żydówką]. A teraz już, a wszystko mi [jedno]. Już nie ma to dla mnie, nie jest to dla mnie problemem. Ale mam siedemdziesiąt pięć lat. Minęło trochę czasu, że się z tym męczyłam. Bo to właśnie często mi zadawali [pytanie]: to ty kim jesteś? A ja się pytałam: a ty, kim jesteś? A ona mówi: Polką. A co to znaczy? No? No? Teraz już jestem Europejką, po prostu. I już teraz to nie jest problem.

A.I.: Myśli pani, że inni wykluczali panią, czy bardziej, że pani samą siebie wykluczała, wiedząc o swoim pochodzeniu?

A.M.: Trudno mi... bardzo często takie sygnały dostawałam, aha, nie, nie zjadła, dostawałam takie sygnały, że ludzie jednak są antysemitami. Moje bliskie koleżanki z pracy.

A.I.: Na przykład.

A.M.: To były dowcipy, to były uogólnienia, na które nie reagowałam. Córka moja reaguje, a ja nie reagowałam. Dowcipy, które nie podobały mi się. Uogólnienia też. Że Żydzi są tacy, że chytrzy, że się utuczylili, że właśnie to dobrze. Takie drobiazgi, które mnie bardzo bolały. Ale. No co miałam. Przecież nie będę mówić, proszę przy mnie tego nie mówić. Staralam się wtopić. Odpowiedziałam na pytanie? Trochę?

A.I.: Oczywiście. A jak sobie pani wyobraża, gdyby pani miała drugie życie, takie inne, może wiedząc, co będzie dalej, to myśli pani, że podejmąby pani też inne decyzje o sobie? O swoich wyborach?

A.M.: No ja nie umiałam się buntować. Ale gdybym... Taka byłam niepewna siebie. Takie dziecko, które nie miało własnego zdania. Długo byłam taka. Taka wycofana, taka strachliwa, taka... Teraz jestem w zgodzie sama z sobą. I teraz już jest mi dobrze z tym. Nareszcie się już nie przejmuję. Chociaż też sąsiedzi moi nie wiedzą. Tutaj prosiłam sąsiadkę, żeby odbierała pocztę, żeby podlewała ten jeden kwiatek, mojego męża jeszcze. To też, jak dostawała, to mi mówiła, że nie może przeczytać skąd to, tak jakby to było ważne. Tak że nie wiedzą. A może wiedzą. Teraz to jest mi obojętne. Ale obojętne, z tym że jednak wolę, żeby nie wiedzieli. Bo się może będą pytać. A ja już nie chcę odpowiadać na jakieś takie pytania, na które nie lubię odpowiadać. Takie jest pokomplikowane. To są takie sprawy z tym dzieciństwem, ale ja już, ale nie, już w porządku jest.

Ale to są mniej więcej te same rzeczy, które opowiadam, bo nie mam drugiego życiorysu. Tak że opowiadam rzeczy, które są inne niż... O takich właśnie, że spotkać ubeka, którego znam osobiście i w ogóle nie wiem o tym. I nagle spotykamy się. On też właściwie nie wie o mnie. Bo po prostu on patrzy i nic nie wie. I nagle się spotykamy i to spojrzenie: aha. No, ja to już jestem jego znajomą. Moja mama była wtedy zdumiona bardzo: to ty go znasz? Ja mówię: tak, to znajomy Andrzej. Aha. I przychodził tam do Andrzeja? Ja mówię: Ależ oczywiście. Już zapomniałam, jak się nazywa oczywiście. Bo miał jakiś tam, nie pamiętam. Bogu

dzięki, że tego nie pamiętam. Wymazałam. Nie poznałabym go. Zresztą, ile to już lat minęło. Pięćdziesiąt przeszło lat. Przecież nie wiem, czy żyje. Nigdy nie powiedziałam Andrzejowi o tych właśnie przyjaciółach. Bo z nim nie byłam tak zaprzyjaźniona. Bo to jednak starsi byli. I nie było.

A.I.: Inne relacje.

A.M.: Mhm. Inne relacje. Całkowicie. Nie wiem, jaka bym była. Już bym nie chciała przeżywać jeszcze raz tego samego, co w młodości. Tego zaprzeczania sobie, jakieś formy takiego ukrywania, męczyło mnie to. Że jestem inna, że po prostu. Naznaczona jakaś. Bardzo byłam z tym niepokodzona długo. Takie to było dla mnie piętno. Bo też się dowiedziałam o [tym w] sytuacji, dowiedziałam się też o tym w sposób jakiś taki nienormalny, że tak powiem. Że mi mama tego nie powiedziała. Tak jak nie wiedziałam, jak ze swoją córką postąpić. Ale wszystko się dobrze skończyło, że tak powiem, jeżeli chodzi o to. Nawet kupiłam jej taką, zapytałam się, jest taki artysta w Warszawie, który, od srebra, i chciałam jej kupić coś pięknego. Więc zrobił jej taką. Piękną menorę jej zrobił. I była na jakimś [szkoleniu], ponieważ ona prowadzi różnego rodzaju treningi interpersonalne. I kiedyś właśnie miała na sobie [tę biżuterię]. I ktoś powiedział: jaką ładną masz odwróconą choinkę. A druga dziewczyna do niej podeszła i powiedziała: jaką piękną menorę masz. No ja też powiedziałam i potem się nagle okazało, że znamy, że Agnieszka zna dzięki mnie znajomą jej ze Szczecina i się prawie że uściskały. Takie, takie są też relacje, nie przy wszystkich, tylko potem. Jak już będziesz wiedziała, że to jest menora. No i teraz zgubiła jakieś tam szkieleko z menory i trzeba to naprawić, znaleźć to szkieleko, żeby ktoś zrobił na odwróconej choince. Tak że.

A.I.: Jak pani myśli, czy w dzisiejszej Polsce niemówienie o swojej tożsamości żydowskiej jest wciąż powszechne czy nie?

A.M.: Bardzo trudne pytanie. Nie wiem. Nie mogę powiedzieć. No, nie jest to afiszowanie się, nie nosimy gwiazdy Dawida, Bogu dzięki, i nie mówimy sąsiadom, ale czujemy ten antysemityzm. Ja widzę wszelkiego rodzaju napisy, których moje koleżanki nie widzą. Ja mówię: Popatrz – Rzeczywiście, ja tego nie widziałam, nie zauważyłam. Ja mówię: A mnie to boli. To jest to „Żydzi do gazu”. To wisi, przecież ja to widzę. Może mniej teraz, Bogu dzięki, może mniej teraz niż przedtem, może mniej. Ale „Jude raus”. Wszystko to rozumiem. Bardzo no, to jest. Ale już na pewno nie będę, już na pewno zostanę tu. Tu nie mam nic po prostu, nie mam żadnych jakichś tam, nie mam symboli jakichś. Czy jakiś mam symbol? Jakiś jeden nawet? Nie mam żadnego symbolu w tym mieszkaniu pełnym śmiesznych, dziwnych rzeczy. Ale nie mam nic. Nie mam nawet pięcioramiennego [świecznika], nie, nie mam.

Bibliografia

- Archiwum Fundacji „Pamięć i Przyszłość”. Wywiad z Aliną M. przeprowadzony we Wrocławiu, 17.09.2015.
- Archiwum Fundacji „Pamięć i Przyszłość”. Wywiad z Cwiją H. przeprowadzony w Jerozolimie w Izraelu, 4.12.2014.
- Archiwum Fundacji „Pamięć i Przyszłość”. Wywiad z Markiem S. przeprowadzony w Holonie w Izraelu, 1.11.2015.
- Archiwum Państwowe we Wrocławiu. Wojewódzki Komitet Żydowski, sygn. 1. Protokół zebrania Wojewódzkiego Komitetu Żydów Polskich w Rychbachu [Dzierżoniowie], 18.06.1945 r.
- Archiwum Żydowskiego Instytutu Historycznego. Centralny Komitet Żydów Polskich, Wydział Ewidencji i Statystyki, 569.
- Dunaway, David K. Introduction to *Oral History: An Interdisciplinary Anthology*, red. David K. Dunaway, Willa K. Baum, xix–xxiii. Nashville: American Association for State and Local History, 1984.
- Egit, Jacob. *Grand Illusion*. Toronto: Lugas, 1991.
- Egit, Jakub. *Jidiszer jiszew in Niderszelzje. Cwej jorn 1945–1947*. Wrocław: Wydawnictwo Niderszelzje, 1948.
- Egit, Jakub. „Rok życia żydowskiego na Dolnym Śląsku”. *Nowe Życie. Jednodniówka. Trybuna Wojewódzkiego Komitetu Żydowskiego na Dolnym Śląsku* 1 (1946).
- Goldberg, Adara. *Holocaust Survivors in Canada. Exclusion, Inclusion, Transformation, 1947–1955*. Winnipeg, Manitoba: University of Manitoba Press, 2015.
- Kobielec, Aleksandra. *Więźniowie Żydzi w KL Gross-Rosen*. Wałbrzych: Państwowe Muzeum Gross-Rosen, 1993.
- Massey, Doreen. „Place and Their Pasts”. *History Workshop Journal* 39 (1995), 1: 182–192.
- Morrissey, Charles T. “Why Call It ‘Oral History’? Searching for Early Usage of a Generic Term”. *Oral History Review* 8 (1980): 20–48.
- Moss, William W. “Oral History: What Is It and Where Did It Come From?”. W: *The Past Meets the Present: Essays on Oral History*, red. David Stricklin, Rebecca Sharpless. Lanham, MD: University Press of America, 1988.
- OHA Principles and Best Practices*. Oral History Association. Dostęp 13.01.2020. <https://www.oral-history.org/principles-and-best-practices-revised-2018/>.
- Oral History*, Yiddish Book Center. Dostęp 13.01.2020. <https://www.yiddishbookcenter.org/collections/oral-histories>.
- Pasierb, Bronisław. *Życie polityczne Dolnego Śląska 1945–1950*. Warszawa–Wrocław: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1979.
- Ritchie, Donald A. *Doing Oral History*. New York: Oxford University Press, 2015.

Szaynok, Bożena. *Ludność żydowska na Dolnym Śląsku 1945–1950*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2000.

Schwartz, Joan M. „Constituting *Place of Presence*: Landscape, Identity, and the Geographical Imagination”. W: Marleen Creates, *Places of Presence: Newfoundland Kin and Ancestral Land, Newfoundland 1989–1991*, 1–18. St. John’s: Killick Press, 1997.

Węgrzyn, Ewa. *Wyjeżdżamy! Wyjeżdżamy?! Alija gomułkowska 1956–1960*. Kraków: Austeria, 2016.

Gender, emotions, and everyday practices of Jewish life in Lower Silesia 1945–1972. Biographical narrative of Alina M.

Summary

In this article we analyze one interview that is part of an oral history project about Jewish settlement in Lower Silesia entitled “Love in the ruins: the history of Jewish settlement in Lower Silesia 1945–1972.” All the interviews, including the one that is presented here, are focused on everyday life, growing up, emotions, and relationships of Polish Jews in Lower Silesia after World War II. The gender of the narrator plays a significant role in this project. Oral history is a medium in which we can acknowledge the experiences of the Jewish community that are not described in other sources, such as documents created by the Jewish Committee, reports from Jewish clubs, or even in written memoirs.

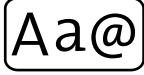
Keywords

history of everyday life, Lower Silesia, gender, Israel, mother, narrator, oral history, memory, narrative, interview, Jews

Translated by Agnieszka Ilwicka-Karuna

PROSIMY O CYTOWANIE TEGO ARTYKUŁU JAKO:

Agnieszka Ilwicka-Karuna, „Gender, emocje i praktyki życia codziennego Żydów na Dolnym Śląsku w latach 1945–1972. Narracja biograficzna Aliny M.”, *Autobiografia: Literatura. Kultura. Media* 1 (2020), 14: 251–273. DOI: 10.18276/au.2020.1.14-13



Autobiografia nr 1 (14) 2020 s. 275–291
ISSN 2353-8694, e-ISSN 2717-4361
DOI: 10.18276/au.2020.1.14-14

EMANCYPACJE

NATALIA JUDZIŃSKA*
Instytut Sławistyki PAN

Po wykładzie wysłuchanym na stojąco¹. Strategie uciszania głosów żydowskich studentek wobec getta ławkowego²

Streszczenie

W swoim artykule przeprowadzam analizę porównawczą dwóch postępowań dyscyplinarnych wszczętych przeciwko studentkom Wydziału Matematyczno-Przyrodniczego Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie, Rywce Profitkier i Esterze Tajc, jeszcze przed wprowadzeniem getta ławkowego, które nie chcąc podporządkować się ówczesnej praktyce studenckiej, nie zajęły miejsca po lewej stronie sali wykładowej, a w końcu wysłuchały wykładu, stojąc pomiędzy ławkami. Analizę swoją osadzę w kontekście wydarzeń całego roku akademickiego 1936/1937, w którym to uniwersytet był zamknięty przez prawie trzy miesiące z uwagi na przemoc antyżydowską. Materiałem badawczym będą dokumenty dwóch postępowań dyscyplinarnych, których podstawą były zdarzenia mające miejsce w odstępie zaledwie jednego dnia, lecz, co najważniejsze, wydarzenia te miały podobny przebieg. Ze względu jednak na różne strategie obrane przez bohaterki sankcje, które spotkały je za niepodporządkowanie się ówczesnej praktyce wydziałowania miejsc studentom i studentkom żydowskim, były znacząco odmienne.

Słowa kluczowe

getto ławkowe, antysemityzm, przemoc wobec kobiet, dwudziestolecie międzywojenne, segregacja, płęć

* Kontakt z autorką: natalia.judzinska@gmail.com; ORCID: 0000-0002-2994-6102.

¹ Badania będące podstawą niniejszego artykułu zostały sfinansowane przez Narodowe Centrum Nauki na podstawie umowy o realizację projektu badawczego nr 20018/31/N/HS3/00947.

² Za wnikliwą lekturę tekstu, liczne komentarze, rozmowy i uwagi dziękuję Sylwii Chutnik i Natalii Aleksium.

Getto ławkowe, czyli system segregacji narodowo-etnicznej³ obowiązujący w większości uczelni wyższych II Rzeczypospolitej po 1937 roku, miał na celu wyznaczenie osobnych miejsc studentom i studentkom żydowskim, bez względu na ich samookreślenie. W Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie (dalej USB) getto ławkowe zostało prawnie wprowadzone zarządzeniem rektorskim przez rektora, księdza profesora Aleksandra Wójcickiego 26 listopada 1937 roku⁴, choć już 30 października tego roku wydał on pierwsze pismo odnoszące się do kwestii zajmowania czy raczej „ustalania się” miejsc w salach wykładowych. Legalna możliwość wprowadzenia segregacji nastąpiła po nowelizacji ustawy o szkołach akademickich z 1937 roku, która to w ustępie dotyczącym autonomii uniwersytetu dawała rektorowi prawo „wprowadzania zarządzeń porządkowych”⁵. Warto również zaznaczyć, że mniejszości narodowo-etniczne inne niż żydowska, na przykład białoruska lub litewska, były w powyższym procesie niewidoczne. Patrząc na sprawę z innej strony, wymazywanie „innych Innych” zdaje się ten podział jedynie wzmacniać, a tylko podział na Żydów i nie-Żydów w procesie wyznaczania odrębnych miejsc jest kluczowy, gdzie przebieg „ustalania się miejsc”, czyli „pseudo-negocjacje” przestrzenne tworzą kontekst wydarzeń.

³ W związku z pojawianiem się w dokumentach źródłowych kategorii „narodowości” w odniesieniu do „narodowości żydowskiej”, mimo iż było to przed ustanowieniem państwa Izrael, zarówno mniejszość żydowską, jak i formę segregacji miejsc w salach wykładowych określać będą jako narodowo-etniczną bądź etniczno-religijną.

⁴ W brzmieniu: „Dzięki jednomyślności Ciała Profesorskiego w dążeniu do utrzymania ładu i umiarowi Młodzieży Akademickiej, droga nam uczelnia pracuje w jasnej atmosferze spokoju. Pragnąc nadal utrzymać pomyślny stan dotychczasowy, wyjaśniam zarządzenie porządkowe z dnia 30 października r.b. jak następuje: 1. Młodzież, należąca lub mająca prawo należeć do Bratniej Pomocy Polskiej Młodzieży Akademickiej U.S.B., zajmuje miejsca na prawym skrzydle sali. 2. Młodzież, należąca lub mająca prawo należeć do Wzajemnej Pomocy Studentów Żydów U.S.B., zajmuje miejsca w lewym skrzydle sali. 3. W razie wątpliwości lub sporu zwracać się należy po wskazówki do Rektoratu. Proszę Młodzież Wszecznicy Batorowej, aby tak, jak w tym roku akademickim, stała zawsze na straży honoru swej uczelni” (Lietuvos centrinis valstybės archyvas [Litewskie Centralne Archiwum Państwowe] (dalej: LCVA), F. 175, ap. 1 (I) A, b. 545, Antysemityczne zaburzenia studenckie, k. 152).

⁵ „Rektor czuwa nad porządkiem na terenie szkoły przy pomocy organów szkolnych, ma prawo wydawania zarządzeń porządkowych, jest władny wezwać pomoc organów bezpieczeństwa gdy uzna to za konieczne” (Ustawa z 2.07.1937 o zmianie ustawy z 15.03.1933 o szkołach akademickich, Dz.U. 1937, nr 52, poz. 406, pkt 5). Zmiana w ustawie, wydawałoby się, że tak drobna, wystarczyła, by rektorzy wszystkich uniwersytetów II RP wprowadzili „zarządzenia porządkowe” i już pod koniec września 1937 r. podczas zjazdu rektorów z ministrem Wojciechem Świętosławskim upewnili się, że powyższy zapis jest wystarczający, aby wydzielić osobne miejsca dla studentów Żydów. Na ten zapis, jako podstawę prawną do wprowadzenia „getta ławkowego” w uczelniach, wskazał też Szymon Rudnicki: „W lipcu 1937 r. została znowelizowana ustawa o szkołach wyższych. Na jej podstawie na zjeździe rektorów 24 września minister, idąc na kolejne ustępstwa, zezwolił, by rektorzy wydali zarządzenia porządkowe w sprawie osobnych miejsc w audytoriach dla młodzieży polskiej i żydowskiej” [tenże, *Równi, ale niezupełnie* (Warszawa: Biblioteka Midrasza, 2008), 151].

W roku akademickim 1936/1937 uniwersytet przez kilka miesięcy – od 12 listopada do 6 lutego – był zamknięty z uwagi na przemoc antyżydowską. W czasie owych trzech miesięcy odbyła się między innymi nielegalna demonstracja studentów „chrześcijan”, przez ponad tydzień okupowano dom akademicki, wybito szyby w domu rektora, doszło do dwóch oddzielnych spotkań władz uniwersyteckich z przedstawicielami kół naukowych „chrześcijańskich” – czyli tych mających w swoim statucie „paragraf aryjski”⁶ – i kół żydowskich, na których starano się wypracować „kwestię zajmowania miejsc”, a w końcu rektor zrezygnował z zajmowanego stanowiska. Wspomniane wcześniej demonstracje rozlały się na całe Wilno, wytwarzając w mieście i jego okolicach klimat pogromowy. W marcu 1937 roku w związku z przemocą antyżydowską na USB w kilkunastu miejscach w mieście (między innymi pod drzwiami profesora Górskiego, pod sklepem z zabawkami, którego właścicielami byli Żydzi, czy składem aptecznym) podłożono bomby przez policję zwane petardami⁷.

Kilka miesięcy przed wprowadzeniem zarządzenia, 4 grudnia 1936 roku (w czasie, gdy uniwersytet był zamknięty), do Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego przybyła delegacja „studentów [Ż]ydów środowisk akademickich Lwowa, Poznania i Wilna”⁸, a w piśmie ministra do rektora USB można przeczytać między innymi, że na spotkaniu z młodzieżą podejmowano sprawę „tzw. «ławek żydowskich»”⁹. Delegacja upominała się nie tylko o konstytucyjnie zagwarantowane prawo do równego traktowania, lecz także o „wolność i swobodę nauki, bezpieczeństwo zdrowia i życia na terenie szkół wyższych”. Ta niewyobrażalna przemoc jest kluczowym kontekstem omawianych przeze mnie wydarzeń. Chciałabym

⁶ „Paragraf aryjski” to zapis w statucie bądź regulaminie koła akademickiego, klubu sportowego, przedsiębiorstwa czy cechu, zakazujący Żydom uczestnictwa w danym zrzeszeniu. W początkowych latach działalności uniwersytetu jedynie zrzeszenia akademickie związane z Narodową Demokracją zamieszczały taki paragraf w swoim statucie. W drugim roku funkcjonowania odrodzonego uniwersytetu (1920) największe stowarzyszenie samopomocowe, Bratnia Pomoc Polskiej Młodzieży Akademickiej, wprowadziło wykluczający dla Żydówek i Żydów zapis, w związku z czym powstała konieczność powołania paralelnego zrzeszenia pod nazwą Stowarzyszenie Wzajemnej Pomocy Studentów Żydów. „Paragraf aryjski” zakazywał wstąpienia nie tylko studentom i studentkom, którzy uważali się za Żydów, lecz także stopniowo Polakom żydowskim i wreszcie osobom ochrzczonym, których rodzice czy dziadkowie byli Żydami.

⁷ LCVA, F. 175, ap. 1 (I) A, b. 545, k. 39–42; F. 89, ap. 5, b. 221.

⁸ LCVA, F. 175, ap. 1 (I) A, b. 505, k. 92. Wyjazd delegacji do Wilna negocjowany był również z rektorem, który to pismem z 26 listopada tego roku wyraził na niego zgodę (zob. tamże, k. 127).

⁹ W piśmie czytamy: „Delegacja zwróciła się do Pana Ministra z prośbą o wydanie zarządzeń, które by w przyszłości zapewniły studentom [Ż]ydom wolność i swobodę nauki, bezpieczeństwo zdrowia i życia na terenie szkół wyższych. P[an] Minister w odpowiedzi stwierdził, że wszyscy bez wyjątku studenci korzystają z równych praw oraz że wykroczenia zmierzające do zakłócenia spokoju w szkołach wyższych będą pociągać za sobą odpowiedzialność studentów, winnych pogwałcenia przepisów. Na końcu P[an] Minister zaznaczył, że gdy spory pomiędzy grupami młodzieży dochodzą do wielkiego podrażnienia uczuć, najlepiej byłoby nawzajem unikać styczności na podstawie dobrowolnego układu. Podsekretarz Stanu, J. Ujejski” (tamże, k. 92).

podkreślić, że stawką w procesie pseudonegociacji była zarówno swoboda zajmowania miejsc w sali wykładowej, jak i zdrowie i życie studiujących. Do tych właśnie kwestii odwołały się dwie studentki Uniwersytetu Stefana Batorego.

W niniejszym artykule przyjrę się dwóm postępowaniom dyscyplinarnym przeciwko studentkom żydowskim przez pryzmat trzech wzajemnie przenikających się kategorii, czyli sublokatorstwa¹⁰, grzeczności¹¹ i pomiędzy (*cwiszn*¹²). O samych studentkach wiadomo niewiele. Informacje na ich temat można znaleźć zaledwie w kilku miejscach w różnych archiwach¹³.

W archiwum uniwersyteckim brak teczki studenckiej Estery Tajc. Wiemy tylko, że została słuchaczką Uniwersytetu Wileńskiego w roku akademickim 1939/1940, tym samym decydując się na pozostanie w Wilnie po przejściu władzy najpierw przez władze litewskie, a później radzieckie. Jedyne dokumenty, w których sama mówi o sobie, to oświadczenie złożone po „zajściu” przed wykładem profesora Edmunda Lelesza.

Wiedzę o życiu Rywki Profitkier¹⁴ można czerpać z kilku innych źródeł. Przede wszystkim istnieje jejteczka studencka, w której znajduje się krótki życiorys¹⁵, gdzie wymienia ona wszystkie miejsca swojej edukacji formalnej oraz miejsca pracy w edukacji do czasu wstąpienia na uniwersytet. Zachowała sięteczka z wynikami jej matury i dokumentami z Koedukacyjnego Seminarium Nauczycielskiego, którego była słuchaczką¹⁶, a także jej podanie o wyrobienie dowodu osobistego¹⁷. Osobną jednostkę archiwalną stanowią dokumenty związane ze sprawą dyscyplinarną, której fragmenty są podstawą niniejszego opracowania.

¹⁰ Elżbieta Janicka, Joanna Tokarska-Bakir, „Sublokatorstwo jako kategoria kultury polskiej”, *Studia Litteraria et Historica* 2 (2013): 1–2.

¹¹ Sposób, w jaki rozumiem tę kategorię, omawiam dalej.

¹² *Cwiszn* (jid.) – pomiędzy.

¹³ Dokumenty dotyczące obu studentek pochodzą z: Litewskiego Centralnego Archiwum Państwowego, Archiwum Uniwersytetu Wileńskiego, Archiwum Yad Vashem, Archiwum Lohamei ha-Geta’ot. Nekrolog Rywki Profitkier znajduje się w pinkasie białostockim: Yitshak Shmulewitz, red., *Der Byalistoker yizker bukh [The Białystok Memorial Book]* (New York: The Bialystoker Center, 1982), 94.

¹⁴ Zarówno dokumenty, jak i moje poszukiwania śladów Rywki Profitkier omawiam szerzej w tekście: Natalia Judzińska, „«Odmowa ta spowodowała zajście». Sprawa dyscyplinarna Rywki Profitkier a «getto ławkowe»”, w: *Utopie kobiet. Sto lat praw wyborczych kobiet (1918–2018)*, red. Krystyna Słany i in. (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2020), 155–173.

¹⁵ LCVA, F. 175, ap. 6 (VII) C, b. 33, Stepono Batoro universitetas (Uniwersytet Stefana Batorego), Akta personalne Pr.

¹⁶ LCVA, F. 221, ap. 1, b. 5, Žydų centrinio švietimo komiteto privati mišri Žydų mokytojų seminarija Vilniuje (Prywatne Żydowskie Koedukacyjne Seminarium Nauczycielskie Żydowskiego Centralnego Komitetu Oświaty w Wilnie), Protokoły komisji egzaminacyjnej i protokoły egzaminów.

¹⁷ LCVA, F. 53, ap. 13, b. 9038, Vilniaus miesto seniūnija, Profitkier Rywa.

Pomiędzy¹⁸, czyli *cwiszn*¹⁹

Analizując dokumenty uniwersyteckie dotyczące przemocy antyżydowskiej w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku w Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie, zwróciłam uwagę na brak adekwatnej kategorii, która byłaby w stanie semantycznie pomieścić bycie i niebycie jednocześnie. Tak bowiem można określić sytuację, w jakiej znalazła się czy raczej została postawiona część osób studiujących w uczelniach wyższych w Polsce. Owo „pomiędzy” odnosi się zarówno do czysto fizycznej obecności Żydówek i Żydów w uniwersytetach II Rzeczypospolitej²⁰, jak i obecności symbolicznej, rozumianej chociażby jako adresatów i adresatek rozmaitych aktów prawnych czy twórczyni i twórców dyskursu publicznego. Pisząc o aktach prawnych, mam na myśli nie tylko konstytucyjnie zagwarantowane prawo do równości, lecz także postanowienia małego traktatu wersalskiego traktującego o mniejszościach narodowych i etnicznych w ukonstytuowanych w nowych granicach i nowo utworzonych po pierwszej wojnie światowej państwach. Postanowienia te regulowały między innymi równy dostęp do szkolnictwa, w tym szkolnictwa wyższego.

Cwiszn miałoby w tym miejscu (i na potrzeby tego tekstu) oznaczać stan, który charakteryzuje bezprawne, gdyż warunkowe, a niepełne dopuszczenie młodzieży żydowskiej do społeczności akademickiej mimo, a wręcz niejednokrotnie wbrew jednolitym zapisom prawnym dla ogółu. Warunkowym dopuszczeniem miałoby być właśnie wydzielanie osobnych miejsc w audytoriach i salach wykładowych, ograniczanie liczby przyjmowanych studentów

¹⁸ O funkcjonowaniu Żydówek i Żydów na warunkach dyktowanych przez grupę dominującą, określonym kategorią „pomiędzy”, pisała już Agnieszka Jagodzińska, zob. też, *Pomiędzy. Akulturacja Żydów Warszawy w drugiej połowie XIX wieku* (Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2008).

¹⁹ *Cwiszn* jest też nazwą żydowskiego kwartalnika o literaturze i sztuce, wydawanego w latach 2010–2014. We wstępie do pierwszego numeru Karolina Szymaniak tak wyjaśnia nazwę czasopisma: „Słowo *cwiszn* oznacza w jidysz «pomiędzy», dlatego też chcemy umieścić nasze pismo w przestrzeni intermedialnej, rozpiętej między różnymi czasami i kulturami. Chcemy mediować między dawną a współczesną kulturą jidysz, między kulturą przed Zagładą i kulturą po Zagładzie, przed Marcem '68 i po Marcu, ale także – a może przede wszystkim, między kulturą jidysz a kulturą polską” [Karolina Szymaniak, „Wstęp. *Cwiszn*, czyli projekt kulturowej dywersji”, *Cwiszn* 1–2 (2010): 3]. Nazwa czasopisma stała się dla mnie główną inspiracją zastosowania tej kategorii jako analitycznej. Dziękuję więc Barbarze Klickiej za podarowanie mi pierwszego numeru.

²⁰ Więcej o przemocy antyżydowskiej w uniwersytetach II RP zob.: Regina Fritz, Grzegorz Rossoliński-Liebe, Jana Starek, red., *Alma mater antisemitica. Akademisches Milieu, Juden und Antisemitismus an den Universitäten Europas zwischen 1918 und 1939* (Wien: New Academic Press, 2016); Jolanta Żyndul, *Zajścia antyżydowskie w Polsce w latach 1935–1937* (Warszawa: Fundacja im. K. Kelles-Krauzy, 1994); Rudnicki, *Równi*; tenże, „From «*numerus clausus*» to «*numerus nullus*»”, w: *From Shtetl to Socialism: Studies from Polin*, red. Antony Polonsky (London: Liverpool University Press–Littman Library of Jewish Civilisation, 1993), 359–382; Monika Natkowska, *Numerus clausus, getto ławkowe, numerus nullus, „paragraf aryjski”. Antysemityzm na Uniwersytecie Warszawskim 1931–1939* (Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny, 1999).

i studentek, niedopuszczanie do pracy na tych samych preparatach co studenci nieżydowscy²¹. Wyznaczanie osobnych miejsc w audytoriach odbywało się jeszcze przed prawnym zarządzeniem, bez stanowczego sprzeciwu, a nawet przy cichej lub najczęściej zupełnie jawnej akceptacji władz akademickich. W dosłowniejszym, czysto fizycznym i najbardziej obrazowym rozumieniu tego słowa „pomiędzy” oznacza również samą przestrzeń zajmowaną w salach wykładowych na znak protestu przeciw gettu ławkowemu. Obszar między ławkami to jedyne miejsce, w którym sprzeciw wobec przemocy jest nie tylko dostrzegalny (stojące osoby w audytorium są widoczniejsze niż siedzące), lecz także jest jedynym bezpiecznym miejscem w auli. Działo się tak zarówno przed formalnym wprowadzeniem segregacji, jak i potem, gdzie za stanie pomiędzy ławkami w trakcie wykładu groziło wszczęcie postępowania dyscyplinarnego, zawieszenie w prawach studenckich i kara administracyjna, co sprawiło, że wykluczanych i wykluczane określano winnymi „zaburzenia ładu uniwersyteckiego”.

Bycie pomiędzy nierozzerwalnie wiąże się z kategorią sublokatorstwa²² odnoszącą się do sytuacji Żydówek i Żydów w szkołach akademickich II RP, czyli sytuacji podległości i ciągłego procesu wykluczania z warstwy nie tylko symbolicznej, lecz także jak najbardziej realnej i rzeczywistej. Nierówność ta objawiała się na wielu polach: od dystrybucji i redystrybucji nakładów finansowych przez wymierzania niewspółmiernie wysokich kar za wspomniane wcześniej „zaburzenia studenckie” aż po bezprawne, a stale powtarzające się ograniczanie fizycznej przestrzeni uczelnianej, czyli niedopuszczanie Żydówek i Żydów do miejsc po prawej stronie audytoriów i sal wykładowych oraz do przestrzeni nauki w ogóle. Opór wobec agresji nie był w stanie zahamować przemocy, w związku z czym dochodziło do jej eskalacji do tego stopnia, że jedynym, ostatnim środkiem protestu wobec getta ławkowego (niezależnie od tego, czy przed, czy już po jego prawnym ustanowieniu) było wysłuchiwanie wykładu na stojąco właśnie pomiędzy ławkami.

„Pomiędzy” nie starało się być grono profesorskie i – poza odstępstwami – sumiennie zgłaszało wszelkie przejawy niesubordynacji. Na uczelni wileńskiej wyjątkiem z pewnością

²¹ Mam tu na myśli „sprawę trupią”, czyli w największym uproszczeniu bunt młodzieży nieżydowskiej przeciw pracy studentek i studentów żydowskich w pracowni prosektoryjnej na ciałach uznawanych za „chrześcijańskie”, a także liczne akty przemocy wobec studentek i studentów Żydów podyktowane chęcią ochrony tych ciał przed „skalaniem” [zob. więcej: Aleksander Srebrakowski, „Sprawa Waclawskiego. Przyczynek do historii relacji polsko-żydowskich na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie”, *Przegląd Wschodni* 8 (2004), 3: 575–601; Natalia Aleksium, „Jewish Students and Christian Corpses in Interwar Poland: Playing with the Language of Blood Libel”, *Jewish History* 26 (2012), 3–4: 327–342; też, „Together but Apart: University Experience of Jewish Students in the Second Polish Republic”, *Acta Poloniae Historica*, 109 (2014): 109–137; też, „Christian Corpses for Christians!: Dissecting the Anti-Semitism behind the Cadaver Affair of the Second Polish Republic”, *East European Politics and Societies* 25 (2011), 3: 393–409.

²² Janicka, Tokarska-Bakir, „Sublokatorstwo”.

był profesor Wydziału Humanistycznego, Manfred Kridl, którego spuścizna zachowała się w zbiorach Biblioteki Litewskiej Akademii Nauk im. Wróblewskich. Wśród różnych wycin-ków prasowych dotyczących antysemityzmu w polskich uczelniach, dokumentów semina-rium polonistycznego i wielu innych świadectw pracy społecznej i intelektualnej zachowały się również notatki sporządzane do wykładów. Jedna z nich, datowana na 17 stycznia 1938 roku, czyli już po wprowadzeniu zarządzenia rektorskiego o „porządku zajmowania miejsc w salach wykładowych”, dotyczy właśnie konieczności słuchania jego wykładów na stojąco:

Przed przystąpieniem do wykładu chcę powiedzieć parę słów w sprawie sytuacji, jaka się wytworzyła na moich wykładach. Nie przemawiam do wszystkich tu obecnych, bo wiem z doświadczenia, że są pomiędzy nimi tacy, którzy nie mogą czy nie zechcą mnie zrozu-mieć. Mówię do tych, którzy mi ufają i wierzą, że w postępowaniu swoim staram się kie-rować tylko względami na dobro i honor nauki, którą prezentuję. Otóż muszę powiedzieć, że taki stan rzeczy, w którym część moich słuchaczy zmuszona jest do stania na moich wykładach, uważam za nienormalny i niemoralny, za pewnego rodzaju profanację siedziby nauki, której jedynym celem powinno być wspólne dążenie do prawdy. W takich warunkach powinienem wykład odwołać. Jeżeli tego nie robię, to z dwóch względów: 1) nie mogę sam jeden nie uznawać rzeczywistego stanu rzeczy, jaki zapanował na całym Uniwersytecie, 2) nie mogę części moich słuchaczy odbierać prawa do jedynej i ostatniej formy protestu, jaka im pozostała, i narażać ich na zarzuty, które z pewnością by się zjawily, że to przez nich właśnie wykłady nie mogą się odbywać²³.

Powyższy wspierający studentów żydowskich cytat dyskursywnie wybijał się z ówczesnego głosu kadry akademickiej. Odczytywany może być również jako „nazywający” niesprawiedli-wość niesprawiedliwością i opór oporem. Nie odbiega to zresztą od wcześniejszego o kilka miesięcy, jeszcze sprzed wprowadzenia getta ławkowego stanowiska zaprezentowanego przez Kridla na łamach „Wiadomości Literackich”²⁴. „Jedyna i ostatnia forma protestu”, jak stanie pomiędzy ławkami ujął Kridl, w moim przekonaniu jest *de facto* ucieleśnieniem

²³ Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk im. Wróblewskich, F. 115, v. 450, Przemówienie do słuchaczy, 17.01.1938 r., k. 12r.–12v.

²⁴ Ów ironiczny tekst był odpowiedzią na stanowisko wyrażone przez innego wileńskiego uczonego (w dalszej części artykułu) i opublikowany został niespełna miesiąc przed wprowadzeniem zarządzenia o „porządku zajmowania miejsc w salach wykładowych”: „Na dziś zaś nie pozostaje nam nic innego jak ostra i bezwzględna walka, na wszelkich polach i stanowiskach, z chorobami antysemityzmu i nacjonalizmu, które są niebezpieczniejsze od «niebezpieczeństwa żydowskiego», bo są nasze, własne, przez nas samych wypielęgnowane i tuczone naszą ciemnotą, naszą lekkomyślnością i brakiem odpowiedzialności” [Manfred Kridl, „Przypomnienie starych i prostych prawd”, *Wiadomości Literackie* 45 (1937): 2].

i uwidocznieniem fizycznego wypychania studentek i studentów żydowskich i materializacją symbolicznej przemocy wobec grupy mniejszościowej.

„Zajścia, zaburzenia, zamieszki”

W dokumentach zdeponowanych w Litewskim Centralnym Archiwum Państwowym w Wilnie, stanowiących zbiór dokumentów z działalności USB, znaleźć można setki stron materiałów dotyczących przemocy antyżydowskiej w tym uniwersytecie. Są to między innymi akty dotyczące postępowań dyscyplinarnych studentów i studentek, korespondencja rektora z władzami wydziałów i z Ministerstwem Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, a także odezwy i zarządzenia rektorskie. W trakcie owych dwudziestu lat działalności polskiej uczelni w Wilnie uniwersytet prawie każdego roku (a od 1931 roku już corocznie) był zamykany przynajmniej na kilka dni z uwagi na wystąpienia antyżydowskie²⁵. Poza rokiem 1920, kiedy to szykowana była ewakuacja do Poznania z uwagi na trwającą wojnę polsko-radziecką, przemoc o charakterze antysemitycznym była jedynym powodem przerywania pracy uczelni.

Waga tych wystąpień językowo była jednak umniejszana przez decydentów – w inwentarzach archiwalnych, ale przede wszystkim w samych dokumentach nazywane one były „zajściami”, „zaburzeniami” bądź „zamieszkami”²⁶. Współcześnie powielane są w opracowaniach historiograficznych uniwersytetów II RP²⁷ bez namysłu nad zasadnością użycia kategorii²⁸, co skutkuje między innymi pomijaniem tych wydarzeń jako mało istotnych.

²⁵ Aleksion, „Together”; też, „Jewish”; Srebrakowski, „Sprawa”; Rudnicki, *Równi*; tenże, „From «numerus clausus»”; Żyndul, *Zajścia*; Natkowska, *Numerus*; Aleksion, „Christian”; też, „The Cadaver Affair in the Second Polish Republic. A Case Study of Practical Antisemitism?”, w: *Alma*, 203–220.

²⁶ Mam tu na myśli chociażby zbiory: LCVA, F. 175, ap. 1 (I) A, b. 505, Zaburzenia studenckie 1936–1937; tamże, b. 544, Zajścia studenckie 1932–1937; tamże, b. 363, Zaburzenia studenckie 1931; tamże, b. 605, Akta dochodzenia wstępnego w sprawie zaburzeń studenckich w listopadzie 1931 r. Jedna tylko jednostka z tego zbioru zawiera nazwę częściowo oddającą charakter jej zawartości (tamże, b. 545, Antysemityczne zaburzenia studenckie). Kategorie stosowane w opisie samych wydarzeń zamieszczam w dalszej części tekstu.

²⁷ Magdalena Gawrońska-Garstka, *Uniwersytet Stefana Batorego w Wilnie. Uczelnia ziem północno-wschodnich Drugiej Rzeczypospolitej (1919–1939) w świetle źródeł* (Poznań: Wydawnictwo Rys, 2016); też, „Mniejszości narodowe na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie w dwudziestolecie międzywojennym”, *Język. Religia. Tożsamość* 2 (2015), 21–34; Alfredas Bumblauskas i in., *Alma Mater Vilnensis. Trumpa universiteto istorija* (Wilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2019); Adam Redzik, red., *Academia Militans. Uniwersytet Jana Kazimierza we Lwowie* (Kraków: Wydawnictwo Wysoki Zamek, 2017); Patryk Tomaszewski, *Uniwersytet Stefana Batorego w Wilnie w latach 1919–1939. Studium z dziejów organizacji i postaw ideowych studentów* (Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2018).

²⁸ Na problemy z adekwatnością stosowanych kategorii opisu przemocy antysemitycznej z lat trzydziestych XX w. wskazała Natalia Aleksion, zwracając uwagę na to, że opisy wydarzeń zarówno w prasie, jak i w oficjalnych dokumentach były nieadekwatne do realnych wydarzeń i trywializowały przemoc, zamykając ją w ramach incydentów i drobnych wydarzeń [Natalia Aleksion, „Nihil novi? Historiografia pogromów z lat 1921–1939”,

26 lutego 1937 roku Estera Tajc, studentka Wydziału Matematyczno-Przyrodniczego USB w Wilnie, w protokole złożonym w rektoracie do spraw młodzieży oświadczyła:

W dniu 25 lutego przed wykładem p. Prof. Lelesza stałam przy Katedrze po stronie prawej, w zamiarze pozostania na tym miejscu w czasie wykładu. W pewnej chwili weszła na salę p. Docent Przeździecka i zwróciła uwagę, że stoję zbyt blisko Katedry i że to utrudnia wykład p. Profesorowi. Ja się odsunęłam i stanęłam między ścianą a prawym rzędem ławek. Jeden ze studentów poprosił mnie o usunięcie się, a jeden popchnął mnie, niby usuwając z tego miejsca.

Stanęłam wówczas między ławkami w połowie sali p. Docent Przeździecka ponownie powiedziała, że nie można tutaj stać. Oświadczyłam, że chcę tylko zawiadomić p. Profesora, co się wydarzyło przed wykładem. Zaznaczam, że nic więcej p. Docent Przeździeckiej nie mówiłam. Stanowczo twierdzę, że nic niegrzecznego nie powiedziałam wtedy. Uważam, że zachowanie się moje było zupełnie grzeczne²⁹.

Estera Tajc zapewniła, że stojąc między ławkami, nie chciała utrudniać wykładu. Oświadczyła to trzykrotnie, po czym dodała, że: „[u]ważam, że zachowanie się moje było zupełnie grzeczne”³⁰. Protokół z jej zeznaniami został spisany jako odpowiedź na pismo wykładowczyni:

Pozwalam sobie zakomunikować, że w dniu dzisiejszym przed wykładem z Fizjologii zwierząt, p. Tajc, studentka II-go roku Studium Rolniczego, po zwróceniu przezemnie [sic!] uwagi, że stojąc obok katedry będzie utrudniała wykład, zachowała się w sposób impertynencki, nielicujący z powagą Uniwersyteckiej sali wykładowej. Doc. Dr A. Przeździecka³¹.

Zachowaniem „impertynenckim” i „nielicującym z powagą uniwersyteckiej sali wykładowej” stał więc się sam fakt odmowy zajęcia miejsca siedzącego w lewym skrzydle sali. Pismo docentki Anieli Przeździeckiej zostało skierowane do profesora Edmunda Lelesza, kierownika Zakładu Fizjologii Zwierząt i Nauki Żywnienia, który to z kolei przekazał je dyrektorowi studium rolniczego, profesorowi Wacławowi Łastowskiemu, by ten przekazał je „[n]a ręce

w: *Pogromy Żydów na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*. T. 3: *Historiografia, polityka, recepcja społeczna (do 1939 roku)*, red. Kamil Kijek, Artur Markowski, Konrad Zieliński (Warszawa: Instytut Historii im. Tadeusza Manteuffla PAN, Instytut Historyczny UW, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Uniwersytet Wrocławski, Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, 2019), 93–110].

²⁹ LCVA, F. 175, ap. 1 (I) A, b. 505, k. 66.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, k. 67.

Pana Dziekana z prośbą o nadanie sprawie dalszego biegu”. Dziekanem Wydziału Matematyczno-Przyrodniczego był wówczas profesor Edward Bekier. Ten swoisty „łańcuszek” jest nie tylko reprodukcją czy właściwie rekonstrukcją hierarchii uniwersyteckiej (asystentka–profesor–dyrektor studium–dziekan), lecz także obrazuje, jak wiele osób konsekwentnie było zaangażowanych w karanie żydowskich studentów i przywracanie „pomyślnego stanu dotychczasowego”.

Szczegóły postępowania dyscyplinarnego wszczętego przeciwko Rywce Profitkier omawiam szerzej w innym miejscu³², wobec czego pozwolę sobie przybliżyć jedynie jego najważniejsze fragmenty. 26 lutego 1937 roku, a więc dzień po opisywanym wcześniej zdarzeniu z udziałem Estery Tajc, Rywka Profitkier została oskarżona o spoliczkowanie jednej, a podrapanie dwóch innych studentek. W swoim piśmie do rektora, wyjaśniając całą sytuację, zaznaczyła, że to ona doświadczyła przemocy z uwagi na to, że zajęła miejsce po prawej stronie auli. Opisała sytuację, w której najpierw została upomniana przez mężczyznę, by się przesiadła, a później kilka studentek zepchnęło ją, używając przemocy fizycznej.

Zaczęły spychać mnie z miejsca, ciągnąc mnie za odzież i włosy i wykręcając mi ręce, przyczem podrapano mnie. Nie dawałam się spychać, trzymając się rękoma za ławkę. Gdy poczułam, że podarto mi swetr, wyswobodziłam lewą rękę i w obronie swej podrapałam jedną z napastnic. Wtem chwycił mnie z tyłu pewien nieznany mi student i przy pomocy uprzednio wspomnianych studentek udało mu się gwałtem zepchnąć mnie z ławki³³.

Głos ten jednak nie był słyszalny przez decydentów akademickich. Audytor w swoim piśmie do rektora uzasadniał, że „oskarżoną uprzednio dwukrotnie proszono w sposób grzeczny o zwolnienie zajętego miejsca, że wówczas nikt oprócz Profitkierówny z młodzieży żydowskiej nie zajmował miejsc siedzących”.

Wszczęte przeciwko Rywce Profitkier postępowanie dyscyplinarne poskutkowało zawieszeniem jej na rok w prawach akademickich. W teczce dotyczącej tego postępowania dyscyplinarnego znajdują się dokumenty, w których można dostrzec naciski wywierane na studentkę w celu przyznania się do winy i zmuszenia do przeprosin za całe „zajście”. Dodatkowo w powyższym fragmencie argumentacja audytora, będąca dla niego samego zupełnie przezroczystą i adekwatną, o tym, że „nikt (...) z młodzieży żydowskiej nie zajmował miejsc siedzących”, obrazuje wycinek skali terroru, której w uniwersytetach II RP poddawano studentki i studentów Żydów.

³² Judzińska, „Odmowa”.

³³ LCVA, F. 175, ap. 1 (I) A, b. 606, k. 4.

Żydówka, czyli sublokatorka

Kategorię sublokatorstwa jako analityczną wprowadziły Elżbieta Janicka i Joanna Tokarska-Bakir za sprawą powieści Hanny Krall *Sublokatorka*³⁴. Kategoria ta rozumiana jest jako „narzędzie analizy i krytyki kultury opartej na dominacji i podporządkowaniu”³⁵, gdzie dominacja symboliczna determinuje zachowania i reakcje członków i członkiń grup niewiększościowych uznawane za dopuszczalne w obrębie danej społeczności, a zbiór dopuszczalnych reakcji i zachowań jest rozumiany jako „ład symboliczny”. Kontrakt sublokatorski określa zaś precyzyjnie zbiór niepisanych zasad zachowania grupy mniejszościowej w większościowej społeczności. Nie ma on fizycznej postaci, nie został nigdzie spisany i nie można się do niego w dowolnym momencie odwołać, chyba że jest się reprezentantką czy reprezentantem większości.

Upominanie się o swoje prawo postrzegam jako łamanie kontraktu sublokatorskiego poprzez sam fakt sproblematyzowania i nazwania swojej pozycji, gdyż dobry sublokator to taki, który milczy i swojej pozycji nie problematyzuje. Fakt łamania kontraktu sublokatorskiego zgłaszany był również przez studentów „chrześcijan” w pismach³⁶ do dziekana Wydziału Matematyczno-Przyrodniczego na kilka dni przed „zajściami” cytowanych przeze mnie postępowań dyscyplinarnych.

Studentki i studenci żydowscy stanowili bowiem wyobrażone zagrożenie dla „polskości” w jej narodowym i religijnym charakterze. Obraz obu studentek, jaki wyłania się z dokumentów epoki, świadczy o tym, że są to osoby „roszczeniowe”, „agresywne”, nieumiejące „się zachować”, a przede wszystkim „niegrzeczne i niewdzięczne”. Polska większość w swoim własnym przekonaniu stała więc na straży tego, co możemy z pewnością nazwać ładem, a już sam „[j]ęzykowy obraz Żyda» stworzony przez prawicę był negatywny w szczególności sposób – Żyd nie był «gorszy» i «śmieszny», lecz groźny i agresywny”³⁷. Zachowania studentów „chrześcijan” w większości były więc racjonalizowane, przemilczane przez władze uniwersyteckie, a w skrajnych przypadkach uznawane za „obronę konieczną”. W uniwersytetach lat trzydziestych panowało przekonanie, że Żyd to ktoś, przed kim trzeba się bronić, a ideologią

³⁴ Hanna Krall, *Sublokatorka* (Paryż: Libella, 1985).

³⁵ Janicka, Tokarska-Bakir, „Sublokatorstwo”, 2.

³⁶ W tym miejscu odnoszę się do dwóch pism nazwanych przez zgłaszających „raportami”, z 22.02.1937 r.: „Niniejszym powiadamy Pana Dziekana, że dziś dnia 22 II 1937 r. wykład prof. dr K. Jantzena, meteorologia, nie odbył się z powodu demonstracyjnego zachowania się studentów [Ż]ydów, wobec czego opuściliśmy salę wykładową” [LCVA, F. 175, ap. 1 (I) A, b. 544, k. 25] oraz „Niniejszym zawiadamiamy, że dnia 22 II 1937 r. nie odbył się wykład p. prof. Jantzena – meteorologia – z powodu zajęcia prawej i lewej strony przez [Ż]ydów – mimo ustalonych już od dłuższego czasu miejsc” [LCVA, F. 175, ap. 1 (I) A, b. 544, k. 26].

³⁷ Maria Janion, *Do Europy tak, ale razem z naszymi umarłymi* (Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2000), 161.

dominującą stał się etnonacjonalizm kształtowany przez narodowych demokratów, którzy w „niepodległym państwie polskim, w Drugiej Rzeczypospolitej, rozwinęli (...) swą koncepcję Narodu Polskiego jako panującego i Polaka-katolika jako jedyne reprezentanta polskości, rozumianej jako wspólnota etniczno-religijna”³⁸. Bycie poza wspomnianą wspólnotą nie oznacza jednak bycia na własnych warunkach. Sublokatorstwo jako kategoria zarówno analityczna, jak i kategoria opisu pomaga zobrazować subtelność przemocy, w tym przemocy instytucjonalnej.

Grzeczne, czyli dziewczynki

Kategorie określające te same zachowania żydowskich studentek i studentów uniwersytetu należą do zupełnie odrębnego pola semantycznego³⁹ niż kategorie służące opisowi zachowań studentów i studentek nieżydowskich. Można by śmiało powiedzieć, że w latach trzydziestych na wyższych uczelniach w Polsce wykształcił się zupełnie osobny słownik wyrazów opisujących zachowania żydowskich i nieżydowskich studentek i studentów w sali wykładowej, które określano jako impertynenckie, nielicujące z powagą sali wykładowej, aroganckie i zwyczajnie jako nie na miejscu.

Słowo grzeczność wydaje się najpojemniejszą kategorią opisową mogącą pomieścić w sobie wszystkie z wymienionych określeń czy właściwie epitetów. Według definicji zaproponowanej przez Kazimierza Ożoga grzeczność to „system społecznie zaaprobowanych i powszechnie przyjętych norm określających kulturalny sposób zachowania (także i werbalnego) członków danej grupy w kontaktach między sobą”⁴⁰. Definicję Ożoga precyzuje Małgorzata Kita, twierdząc, że „najczęściej grupą tą jest cały naród, który w ciągu wieków wytworzył zespół zachowań określanych jako grzeczne, uprzejme, kulturalne, odpowiednie”⁴¹. Określanie zachowania mianem niegrzecznego jest nie tylko publicznym przywołaniem do porządku, lecz także zaznaczeniem, że pewna grupa – tu konkretnie studentek i studentów – po prostu nie umie się zachować, w związku z czym nie powinna być częścią wspólnoty – w tym przypadku akademickiej.

³⁸ Tamże, 168 (podkreślenie autorki).

³⁹ Régine Robin, „Badanie pól semantycznych: doświadczenia Ośrodka Leksykologii Politycznej w Saint-Cloud”, w: *Język i społeczeństwo*, red. Michał Głowiński (Warszawa: Czytelnik, 1980), 252–281.

⁴⁰ Kazimierz Ożóg, „O niektórych aspektach semantyki zwrotów grzecznościowych”, w: *Język a kultura*, t. 6: *Polska etykieta językowa*, red. Janusz Anusiewicz, Małgorzata Marcjanik (Wrocław: Wiedza o Kulturze, 1992), 51, cyt. za: Małgorzata Kita, „Grzeczność wszystkim należy, lecz każdemu inna”: o wielości odmian grzeczności językowej”, *Postscriptum Polonistyczne* 1 (2016), 17: 194.

⁴¹ Kita, „Grzeczność”, 194.

Małgorzata Szpakowska, analizując w swojej monografii⁴² zawartość merytoryczną „Wiadomości Literackich”, zwraca uwagę na słowa Aleksandra Świętochowskiego, który wskazuje, że nie sama segregacja jest problemem, tylko studenci, którzy „wykazują upór obcy «europejskiemu pojmowaniu godności»”⁴³. Godność w tym wypadku staje się synonimem znaczeniowym grzeczności i określa zbiór norm i akceptowanych zachowań. W obszerniejszym fragmencie przytoczonego tekstu Świętochowskiego możemy zaobserwować, jak autor stara się zneutralizować i znormalizować sytuację konieczności zajmowania osobnych miejsc przez Żydówki i Żydów, tłumacząc ją zasadami „dobrego wychowania” czy szeroko rozumianego „taktu”, co oznacza, że rozciąga pojęcie godności.

Grzeczność jest również silnie nacechowana genderowo – dziewczynki powinny umieć się zachować według norm, których się je uczy i które im się narzuca⁴⁴. Zarówno różnica w strategiach obu studentek, jak i w nałożonych na nie karach staje się więc swoistą podwójną rekonstrukcją wzoru kultury dominującej, opartej na podporządkowaniu i przemocy. Zachowania Rywki Profitkier i Estery Tajc ilustrują dwie skrajne strategie zachowań: opór i podporządkowanie (czyli bycie grzeczną) oraz nieposłuszeństwo, stąd – jak twierdzą – tak różne spotkały je kary. W toku swojego postępowania dyscyplinarnego Estera Tajc zaznaczyła, że jej celem nie było ani utrudnienie wykładu, ani zajęcie miejsca w „niewłaściwej sobie” części sali wykładowej. Innymi słowy publicznie oświadczyła, że nie miała zamiaru burzyć ładu symbolicznego, czyli nie wymówiła kontraktu sublokatorskiego. Powtórzyła to kilkakrotnie. Z kolei Rywka Profitkier do końca starała się wykazać, że w jej zachowaniu nie było nic niewłaściwego oraz że to inne osoby powinny być odpowiedzialne za całe zajście.

Pisanie o sobie

W tym miejscu chciałabym zaznaczyć, że nie mam na celu negowania którejkolwiek ze strategii obranych przez studentki, a chciałabym jedynie wskazać sam fakt zaistniałej różnicy i konsekwencji, jakie za sobą niosła. Strategia uciszania głosu sprzeciwu, czyli bycia niegrzeczną, miała silne odzwierciedlenie w sankcjach, jakie spotkały obie studentki. Postępowanie dyscyplinarne Estery Tajc skutkowało upomnieniem prorektora jako „zarządzoną karą porządkową”, Rywka Profitkier została zaś zawieszona w prawach akademickich na rok.

⁴² Małgorzata Szpakowska, *„Wiadomości Literackie” prawie dla wszystkich* (Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2012).

⁴³ Tamże, 246.

⁴⁴ Więcej o przemocy wobec kobiet żydowskich w dwudziestoleciu międzywojennym w: Natalia Aleksiuń, „Crossing the Line: Violence Against Jewish Women and the New Model of Antisemitism in Poland in the 1930s”, *Jewish History* 33 (2020): 133–162.

Protokół przesłuchania Rywki Profitkier jest jedynym miejscem, gdzie pisze ona sama o sobie. To samo można powiedzieć o piśmie Estery Tajc. Czy tego typu relację można uznać za element pisarstwa autobiograficznego? I tak, i nie. Relacje, w której obie studentki piszą same o sobie, są wymuszone aktem przemocy, której doznały, mimo tego, iż zostały wówczas określone jako podżegaczki. Dokumenty te z pewnością są świadectwem przemocy, której obie bohaterki doświadczyły od nieżydowskiej większości.

Zagłada pochłonęła około sześciu milionów osób, przyniosła również stratę niewiadomej i niemożliwej do policzenia i przebadania ilości źródeł, także biograficznych. Pozornie niepasujące do siebie elementy opowieści są niczym kawałki materiału, a każdy innego rozmiaru, koloru i faktury. Próba odtworzenia biografii⁴⁵ jest więc niczym patchwork – zszyte, pozornie niepasujące do siebie kawałki materiału, które dopiero po zestawieniu ich razem tworzą większą całość. Dla wielu badaczek i badaczy próby odtworzenia historii życiowych poszczególnych osób często zatrzymują się w miejscu, w którym „ślad się urywa”, i choć dotyczy to nie tylko Zagłady, to w tym konkretnym przypadku można mówić o pokaźnej reprezentacji rzeczonoego „urwania się śladu”. Wydobywanie postaci ze sfery zapomnienia jest ważnym elementem działań herstorycznych, a doświadczenia kobiet należących do mniejszości obrazują ich strategię przetrwania.

Bibliografia

- Aleksiun, Natalia. „Christian Corpses for Christians!: Dissecting the Anti-Semitism behind the Cadaver Affair of the Second Polish Republic”. *East European Politics and Societies* 25 (2011), 3: 393–409.
- Aleksiun, Natalia. „Crossing the Line: Violence Against Jewish Women and the New Model of Antisemitism in Poland in the 1930s”. *Jewish History* 33 (2020): 133–162.
- Aleksiun, Natalia. „Jewish Students and Christian Corpses in Interwar Poland: Playing with the Language of Blood Libel”. *Jewish History* 26 (2012), 3–4: 327–342.

⁴⁵ O próbie odtwarzania biografii ze strzępów informacji więcej można przeczytać w: Hanna Krall, „Strzępy nie na temat. Posłowie”, w: *Przecież ich nie zostawię. O żydowskich opiekunkach w czasie wojny*, red. Magdalena Kicińska, Monika Sznajderman (Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2018), 197–204.

- Aleksiun, Natalia. „Nihil novi? Historiografia pogromów z lat 1921–1939”. W: *Pogromy Żydów na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*. T. 3: *Historiografia, polityka, recepcja społeczna (do 1939 roku)*, red. Kamil Kijek, Artur Markowski, Konrad Zieliński, 93–110. Warszawa: Instytut Historii im. Tadeusza Manteuffla PAN, Instytut Historyczny UW, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Uniwersytet Wrocławski, Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, 2019.
- Aleksiun, Natalia. „The Cadaver Affair in the Second Polish Republic. A Case Study of Practical Antisemitism?” W: *Alma Mater Antisemitica: akademisches Milieu, Juden und Antisemitismus an den Universitäten Europas zwischen 1918 und 1939*, 203–220. Wien: New Academic Press, 2016.
- Aleksiun, Natalia. „Together but Apart: University Experience of Jewish Students in the Second Polish Republic”. *Acta Poloniae Historica*, 109 (2014): 109–137.
- Bumblauskas, Alfredas, Birutė Butkevičienė, Ryšard Gaidis, Sigitas Jegelevičius, Nijolė Klingaitė-Dasevičienė, Inga Leonavičiūtė, Eligijus Raila, Loreta Skurvydaitė, Arūnas Streikus, Tomas Vaiseta, Dalia Vitkauskaitė-Meurice. *Alma Mater Vilnensis. Trumpa universiteto istorija*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2019.
- Fritz, Regina, Grzegorz Rossoliński-Liebe, Jana Starek, red. *Alma mater antisemitica*. Wien: New Academic Press, 2016.
- Gawrońska-Garstka, Magdalena. „Mniejszości narodowe na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie w dwudziestoleciu międzywojennym”. *Język. Religia. Tożsamość* 2 (2015): 21–34.
- Gawrońska-Garstka, Magdalena. *Uniwersytet Stefana Batorego w Wilnie. Uczelnia ziem północno-wschodnich Drugiej Rzeczypospolitej (1919–1939) w świetle źródeł*. Poznań: Wydawnictwo Rys, 2016.
- Jagodzińska, Agnieszka. *Pomiędzy. Akulturacja Żydów Warszawy w drugiej połowie XIX wieku*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2008.
- Janicka, Elżbieta, Joanna Tokarska-Bakir. „Sublokatorstwo jako kategoria kultury polskiej”. *Studia Litteraria et Historica* 2 (2013): 1–2.
- Janion, Maria. *Do Europy tak, ale razem z naszymi umarłymi*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2000.
- Judzińska, Natalia. „«Odmowa ta spowodowała zająście». Sprawa dyscyplinarna Rywki Profitkier a «getto ławkowe»”. W: *Utopie kobiet. Sto lat praw wyborczych kobiet (1918–2018)*, red. Krysztyna Slany, Justyna Struzik, Beata Kowalska, Magdalena Ślusarczyk, Marta Warat, Ewelina Ciaputa, Ewa Krzaklewska, Agnieszka Król, Anna Ratecka, 155–173. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2020.
- Kita, Małgorzata. „«Grzeczność wszystkim należy, lecz każdemu inna» : o wielości odmian grzeczności językowej”. *Postscriptum Polonistyczne* 1 (2016), 17: 193–212.
- Krall, Hanna. „Strzępy nie na temat. Posłowie”. W: *Przecież ich nie zostawię. O żydowskich opiekunkach w czasie wojny*, red. Magdalena Kicińska, Monika Sznajderman, 197–204. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2018.

- Krall, Hanna. *Sublokatorka*. Paryż: Libella, 1985.
- Kridl, Manfred. „Przypomnienie starych i prostych prawd”. *Wiadomości Literackie* 45 (1937): 2.
- Natkowska, Monika. *Numerus clausus, getto ławkowe, numerus nullus, „paragraf aryjski”. Antysemityzm na Uniwersytecie Warszawskim 1931–1939*. Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny, 1999.
- Ożóg, Kazimierz. „O niektórych aspektach semantyki zwrotów grzecznościowych”. W: *Język a kultura*. T. 6: *Polska etykieta językowa*, red. Janusz Anusiewicz, Małgorzata Marcjanik, 51–56. Wrocław: Wiedza o Kulturze, 1992.
- Redzik, Adam, Roman Duda, Marian Mudryj, Łukasz Tomasz Sroka, Wanda Wójtiewicz-Rok, Józef Wołczański, Andrzej Kajetan Wróblewski. *Academia Militans. Uniwersytet Jana Kazimierza we Lwowie*. Kraków: Wydawnictwo Wysoki Zamek, 2017.
- Robin, Regine. „Badanie pól semantycznych: doświadczenia Ośrodka Leksykologii Politycznej w Saint-Cloud”. W: *Język i społeczeństwo*, red. Michał Głowiński, 252–281. Warszawa: Czytelnik, 1980.
- Rudnicki, Szymon. „From «numerus clausus» to «numerus nullus»”. W: *From Shtetl to Socialism: Studies from Polin*, red. Antony Polonsky, 359–382. London: Liverpool University Press, Littman Library of Jewish Civilisation, 1993.
- Rudnicki, Szymon. *Równi, ale niezupełnie*. Warszawa: Biblioteka Midrasza, 2008.
- Shmulewitz, Yitshak, red. *Der Byalistoker yizker bukh [Białystok Memorial Book]*. New York: The Białystoker Center, 1982.
- Srebrakowski, Aleksander. „Sprawa Waclawskiego. Przyczynek do historii relacji polsko-żydowskich na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie”. *Przegląd Wschodni* 9 (2004), 3: 575–601.
- Szpakowska, Małgorzata. *„Wiadomości Literackie” prawie dla wszystkich*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2012.
- Szymaniak, Karolina. „Wstęp. Cwiszn, czyli projekt kulturowej dywersji”. *Cwiszn* 1–2 (2010): 3.
- Tomaszewski, Patryk. *Uniwersytet Stefana Batorego w Wilnie w latach 1919–1939. Studium z dziejów organizacji i postaw ideowych studentów*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2018.
- Żyndul, Jolanta. *Zajścia antyżydowskie w Polsce w latach 1935–1937*. Warszawa: Fundacja im. K. Kelles-Krauza, 1994.

After the lecture heard standing up. Strategies of silencing the voices of Jewish female students towards ghetto benches

Summary

In my article I propose an outline of a comparative analysis of two disciplinary proceedings initiated against students of the Mathematics and Natural Science Faculty of Stefan Batory University in Vilnius, Rywka Profitkier and Estera Tajc, before the introduction of the so-called ghetto benches. Two female students refused to subordinate to the student practice at that time, and did not take a seat on the left side of the lecture hall. Hence, they both listened to the lecture standing between the benches. I will situate my analysis in the context of the events of the entire 1936/1937 academic year, in which the university was closed for almost three months due to the anti-Jewish violence. The sources consist of the documents of two disciplinary proceedings based on events that occurred only one day apart, but most importantly, they took a similar course. However, due to the different strategies chosen by the female students, the sanctions imposed on them for not subordinating to the practice of taking seats assigned to Jews at the time were significantly different.

Keywords

ghetto benches, antisemitism, violence against women, Interwar, segregation, gender

Translated by Natalia Judzińska

PROSIMY O CYTOWANIE TEGO ARTYKUŁU JAKO:

Natalia Judzińska, „Po wykładzie wysłuchanym na stojąco. Strategie uciszania głosów żydowskich studentek wobec getta ławkowego”, *Autobiografia: Literatura. Kultura. Media* 1 (2020), 14: 275–291. DOI: 10.18276/au.2020.1.14-14

