

---

## Fetysz asymilacji. Pomijane pytania, czyli niedyskretne spojrzenie z ukosa

---

Romana Kolarzowa

---

TEKSTY DRUGIE 2025, NR 2, S. 227–241

---

DOI: 10.18318/td.2025.2.13 | ORCID: 0000-0003-1457-0672

---

**P**olskie badania zagadnienia asymilacji są zafiksowane na społeczności żydowskiej i prowadzone tak, aby nie wychodzić poza lokalność i aby jak najrzadziej konfrontować lokalne wyobrażenia i oczekiwania z odmiennymi modelami badawczymi i interpretacyjnymi.

To prosty i wydajny sposób konstruowania „pewnika”, że taki właśnie jest wzorzec asymilacji. Można wstępnie sformułować hipotezę, że takie ograniczające ukierunkowanie refleksji badawczej wynika z intuicyjnej orientacji na zawartość zasobu społecznego, który Avishai Margalit określa jako „pamięć podzielaną” i w odróżnieniu od pamięci wspólnej będącą w jego koncepcji prostym większościowym zbiorem indywidualnych zasobów pamięci, związanych z konkretnymi zdarzeniami<sup>1</sup>, pamięcią zapośredniczoną w procesie komunikacji, a w społeczeństwach bardziej złożonych także w formach

---

**Romana Kolarzowa** – dr hab., absolwentka filozofii UJ, zajmuje się antropologią kultury. Jej zainteresowania skupiają się wokół problematyki tożsamości, zwłaszcza doświadczeń transgresyjnych i granicznych. Zajmuje się specyfiką relacji polsko-żydowskich, sposobami ich racjonalizacji oraz transmisji pamięci. Autorka monografii *Drzazga w ciele narodu. O (niemałych) korzyściach z przypadłości antysemityzmu* (2023). Obecnie prowadzi badania nad doświadczeniami egzystencjalnymi związanymi z różnymi projektami asymilacyjnymi.

---

<sup>1</sup> A. Margalit, *Etyka pamięci*, przeł. K. Liszka, U. Lisowska, Z. Rosińska, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2023, s. 75-76.

instytucjonalnych<sup>2</sup>. Do wymienionych przez Margalita instytucji wykonujących pracę konstruowania pamięci poddałabym instytucjonalną edukację oraz, za Michaelem Rothbergiem, wypowiedzi i projekty artystyczne, które dla niego samego są nośnikami tego, co nazywa pamięcią wielokierunkową<sup>3</sup>. Identyfikuje ją z pamięcią wspólną Margalita, chociaż jednoznacznie przedstawia jako pamięć zapośredniczoną w instytucjach i przekazywaną transpokoleniowo za pomocą specyficznych nośników pamięci (literatura, film, fotografia).

W moim przekonaniu warto byłoby rozszerzyć badania nad asymilacją oraz tradycyjnymi sposobami problematyzacji tego zagadnienia. W tym celu, przynajmniej na początku, proponuję sfokusować badania na takich nośnikach pamięci, jak pamiętniki, wspomnienia i rekonstrukcje pamięci mikrośrodowiskowej.

Podstawowe założenie badawcze polega na uznaniu, że asymilacja nie jest problemem dotyczącym tylko jednej grupy kulturowej czy etnicznej, stąd duże znaczenie ma uwzględnienie nośników pamięci z różnych konfiguracji międzykulturowych. Koncentrując się na Polsce jako jednym z lokalnych centrów kulturowych, należy więc uwzględniać i konfrontować ze sobą każdą relację bilateralną, nie tylko polsko-żydowską, lecz także polsko-ukraińską czy polsko-litewską. Należy też konfrontować badane relacje z analogicznymi procesami rozgrywającymi się w innych (zewnątrznych) obszarach kulturowych.

Sam problem asymilacji żydowskiej ma bogatą literaturę, w tym obszerną literaturę krytyczną. Ponieważ jednak asymilacja była procesem – pożądanym, niechcianym, projektowanym bądź wymuszonym – dotyczącym licznych grup kulturowych, wszędzie tam, gdzie ten proces się toczył, był poddawany analizie teoretycznej<sup>4</sup>, interpretacji ideologicznej, teologizacji oraz wtórnej analizie skutków społecznych przyjętych programów i stosowanych w ich ramach praktyk asymilacyjnych. Wszystkie te rozważania snuto

2 Tamże, s. 77-78.

3 M. Rothberg, *Pamięć wielokierunkowa. Pamiętanie Zagłady w epoce dekolonizacji*, przeł. K. Bojarska, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2015, s. 36-41, a także rozdz. 6: *Świadek przeciwpubliczny*, „Les belles lettres” Charlotte Delbo, s. 284-319.

4 Tu należy przypomnieć, że jednym z pierwszych teoretyków i zarazem projektantów efektywnej strategii asymilacyjnej był Florian Znaniecki. W badaniach nad czynnikami zaburzającymi asymilację imigrantów w Stanach Zjednoczonych zwracał uwagę na znaczenie gettoizacji i sugerował przyjęcie zasady rozpraszania grup migranckich, w których można zauważyć istnienie więzi, ustalonych w miejscach pochodzenia.

niezależnie od przekonania, że – jak zauważyła Agnieszka Jagodzińska – pojęcie asymilacji jest dość kłopotliwe w definiowaniu formalnym<sup>5</sup>, ale ten stan nie sprawia, iż nie można wskazać przypadków, które mu odpowiadają. Nie są to bynajmniej przypadki tożsame z tym, co – w ślad za Ezrą Mendelsohnem – i sama Jagodzińska, i Marcin Wodziński proponują nazywać integracją<sup>6</sup>. Ale o tym, że integracja i asymilacja nie są tożsame, pisano już wcześniej, i pisze się o tym znowu, tym razem jednoznacznie krytycznie wobec asymilacji, rozumianej jako *w y w ł a s z c z e n i e k u l t u r o w e* (które określam jako de-kulturację) i forma kolonizacji. Bliska temu krytycznemu rozumieniu asymilacji była Hannah Arendt, poruszająca tę kwestię już od lat czterdziestych XX wieku<sup>7</sup>. Jej typologia, razem z ustaleniami Jacoba Katza<sup>8</sup>, stanowi podstawę współczesnej koncepcji asymilacji jako procesu wieloetapowego, w którym żaden etap nie może być traktowany jako zamiennik dla całości. Jej wartość polega na tym, że można ją stosować do analizy tego procesu w różnych jego wariantach, przyjmując przy tym – przynajmniej roboczo – założenie, iż modele asymilacji Żydów pozostają punktem odniesienia.

Przywoływana przez Jagodzińską<sup>9</sup> jedna ze współczesnych definicji asymilacji wieloetapowej (z *The YIVO Encyclopedia of Jews on Eastern Europe*) jest w dwóch punktach o wiele mniej radykalna i od Arendt, i od Katza. Po pierwsze, łączy etap emancypacji z nadaniem praw i p r z y w i l e j ó w, które Arendt bardzo stanowczo odrzuca, uznając – słusznie – nadawanie przywilejów za usankcjonowanie pozaprawnego statusu „uprzywilejowanych”<sup>10</sup>; po drugie, jako ostatni etap wskazana zostaje sekularyzacja, w której Arendt

5 A. Jagodzińska, *Asymilacja, czyli bezradność historyka. O krytyce terminu i pojęcia*, w: *Wokół akulturacji i asymilacji Żydów na ziemiach polskich*, red. K. Zieliński, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010.

6 Tamże, s. 29. Por. M. Wodziński, *Oświecenie żydowskie w Królestwie Polskim wobec chasydyzmu. Dzieje pewnej idei*, Cyklady, Warszawa 2003, s. 171–174. Zob. też E. Mendelsohn, *On Modern Jewish Politics*, Oxford University Press, New York 2003, s. 41.

7 H. Arendt, *Pisma żydowskie*, przeł. M. Godyń, P. Nowak, E. Rzanna i in., seria „Biblioteka Kwartalnika «Kronos»”, Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2012, s. 65, 79–80, 115–122.

8 J. Katz, *Emancipation and Assimilation. Studies in Modern Jewish History*, Gregg International Publishers Limited, Farnborough 1972, rozdz. 2: *The Term „Jewish Emancipation”. Its Origin and Historical Impact*; rozdz. 11: *Die Entstehung der Judenassimilation in Deutschland und deren Ideologie*.

9 A. Jagodzińska, *Asymilacja, czyli bezradność historyka*, s. 30–31.

10 H. Arendt, *Pisma żydowskie*, s. 93–104, 108–110.

i Katz upatrują warunek wstępny przy domaganiu się przez Żydów zrównania w prawach z pozostałymi obywatelami, wśród których stanowią mniejszość. Co więcej, Katz dostrzega powinowactwo judaizmu i chrześcijaństwa w religijnej niechęci do sekularyzmu<sup>11</sup>, a w konsekwencji również do wszystkich skutków tego procesu, w tym i równouprawnienia. Tu po raz pierwszy wyrażenie nie zostaje zaznaczona różnica między żydowskim rozumieniem emancypacji oraz integracji ze społeczeństwami większościowymi a tym, co w tych społeczeństwach stawiano jako „oczywiste wymaganie”. Nazywając je, Hannah Arendt nie ucieka się do eufemizmów: to wymaganie dejudaizacji<sup>12</sup>. Czyli, tłumacząc bez sięgania po miłosierne zapośredniczenie z łaciny, o d ży d z e - n i a. Brzmi znajomo, i nie jest to skojarzenie wywołane koincydencją, ale odczytaniem programu, skomponowanego dla Żydów i nazwanego „asymilacją”. Możliwe, że wszystkie wcześniej przedstawione problemy terminologiczne, a także wychodząca daleko poza możliwą do zaakceptowania rozbieżność rozumienia tak określanych procesów wynikają stąd, że asymilacja nie jest kategorią opisową. Takie założenie wstępnie można zweryfikować przez wskazanie, kiedy unika się jej stosowania, mimo że byłaby tak samo poręczna jak wobec części społeczności żydowskiej.

Z pola widzenia umyka, że o ile program wywłaszczenia kulturowego (dekulturacji) skonstruowany dla Żydów można uznać za wzorcowy, o tyle nie był programem jedynym. Łączył się zwykle z politykami kolonizacyjnymi – i tu jest miejsce na uwzględnienie pamięci wielokierunkowej. Punktem wyjścia może być zwięzła charakterystyka nowożytnych aspiracji narodowych: „Węgrzy walczyli o wolność dla siebie, ale blokowali dążenia wolnościowe Chorwatów i Słowaków; Niemcy walczyli o wolność własną, ale nie chcieli wolności dla Polaków z Poznańskiego; Polacy domagali się wolności dla siebie, ale już nie dla Ukraińców, zwanych wtedy Rusinami”<sup>13</sup>. Każda wskazana tu grupa, zabiegająca o własną konsolidację i lokalną hegemonię, projektowała dla grup postrzeganych jako antagonistyczne wobec tych planów przymusowe podporządkowanie, którego podstawowe narzędzie stanowiło uniemożliwienie lub co najmniej ograniczenie funkcjonowania ich własnych kultur. Dla Węgrów „naturalne” były projekty przymusowej hungaryzacji

11 J. Katz, *Emancipation and Assimilation*, rozdz. 6: *Judaism and Christianity Against the Background of Modern Secularism*.

12 H. Arendt, *Pisma żydowskie*, s. 306–310, 318–320.

13 A. Michnik, *Lewis Namier – przenikliwy pesymista*, w: L.B. Namier, 1848. *Rewolucja intelektualistów*, przeł. A. Ehrlich, Universitas, Kraków 2013, s. 6.

Słowaków; wykryształizowały się polskie projekty przymusowej polonizacji Ukraińców i Białorusinów, a w tym samym czasie pojawił się i zaczął być konsekwentnie realizowany projekt lituanizacji wszystkich społeczności nielitewskich, które znalazły się w granicach utworzonej po pierwszej wojnie światowej Republiki Litwy.

Każdy z tych partykularnych projektów i związanych z nimi praktyk ma w lokalnej pamięci zbiorowej (zarówno wspólnej, jak i podzielanej) określony zestaw przedstawień kanonicznych i unika konfrontacji z postrzeganymi jako agoniczne przedstawieniami w obrębie innych lokalności<sup>14</sup>. Zarysowanie możliwej struktury polskiej pamięci wielokierunkowej jest poznawczo obciążające, pozwalałoby bowiem na wykazanie co najmniej płynności (ale wysoce prawdopodobne, że udałooby się wykazać wprost charakter relatywistyczny) wartościowania projektów i praktyk asymilatorskich, skoro polonizacja (Ukraińców, Żydów, Litwinów itd.) to proces pozytywny oraz „naturalny”, a rusyfikacja, germanizacja, lituanizacja czy „zażydzanie” to proces naganny, inicjowany przemocą lub podstępem i obliczony na szkodę tych, którzy są mu poddawani. Chlubną postawą wobec niego jest więc stawianie oporu.

W żadnym z tych wariantów nie dopuszcza się równoległego punktu widzenia oraz osądu; unika się przy tym samego terminu „asymilacja” na określenie akcesu jednostek z własnej grupy do innej kultury, nawet gdy są to jednostki, które w wybranej kulturze miały znaczące osiągnięcia<sup>15</sup>. Ani nawet wtedy – a to przypadek pasjonujący – gdy ten akces wymaga świadomego przełamania silnego poczucia ustalonej tożsamości kulturowej: Michał Pius Römer definiował siebie jako „Litwina kultury polskiej”, a eliminację czy to litewskości, czy polskości postrzegał jako okaleczenie. Jego postawę oraz przedstawioną w *Dziennikach* autoanalizę dochodzenia do zgody na okaleczenie tożsamości wstępnie uznałabym za model paradygmatyczny asymilacji: nie, to nie jest – jakkolwiek by go relatywizować – zabieg oczywisty, niewinny, w pewnych okolicznościach wręcz nieunikniony, a unikanie go daje podstawy do stawiania opornym (jeśli nie są to „nasi” oporni) zarzutów.

Pewnik, że asymilacja tak właśnie wygląda, jak się ją przedstawia w lokalnych opowieściach – i szerzej, w terytorialnie określonym zasobie pamięci

14 K. Chmielewska, *Pamięć wielokierunkowa i agoniczna a polityki pamięci*, „Zagłada Żydów. Studia i materiały” 2021, nr 17.

15 Nie udało mi się znaleźć żadnych polskich materiałów, w których Joseph Conrad byłby przedstawiany jako „w pełni zasymilowany pisarz brytyjski, urodzony w Berdyczowie”.

podzielanej<sup>16</sup> – wprost zawiera się w zdaniu, które w różnych wariantach uporczywie powraca, ilekroć mowa o kimś znaczącym w nauce, literaturze czy szeroko rozumianym życiu intelektualnym: „pochodził z rodziny całkowicie zasymilowanej”, „był w pełni zasymilowany”, „od kilku pokoleń byli najzupełniej spolonizowani”. Takie wypowiedzi otwarcie sugerują, że występuje też asymilacja niepełna i niecałkowita – i najczęściej jej formy pozostawiane są domyślności czytelników, opartej na zakładanej wspólnocie kodów kulturowych. Patrząc jednak z zewnątrz, a przynajmniej pod innym niż standardowy kątem, można (a nawet należałoby) zapytać, gdzie właściwie w tej szczegółowej systematyce asymilacyjnej umieścić mieszkających na ziemiach polskich Tatarów. Część z nich to formalnie polska szlachta, kulturowo związana z islamem, będącym ramą ich życia codziennego. Na wszelki wypadek polscy Tatarzy nie są w dyskursach asymilacyjnych obecni ani jako podmiot, ani przedmiot debaty.

Uporczywość w podkreślaniu odnoszonej do Żydów całkowitości asymilacji jest symptomem czegoś całkiem odmiennego, niż przekazuje treść. Zdanie pojawia się bowiem nieodmiennie wtedy, gdy mowa o intelektualiście czy artyście wywodzącym się ze społeczności żydowskiej. Proste ćwiczenie wyobraźni, polegające na użyciu go wobec kogoś z innym rodowodem, ujawnia jego nieostosowność. Nad tym, czy Aleksander Brückner pochodził z rodziny całkowicie zasymilowanej lub też spolonizowanej, nie trzeba się zastanawiać ani – tym bardziej – o tym zapewniać. Nawet gdy mimochodem wspomni się, że Brückner całe zawodowe życie spędził w Niemczech, tam zmarł, a niemiec-ki był w jego domu językiem codziennego użytku, jako że Emma Brückner nie znała polskiego. Nie są też znane dociekania, jak się zasymilowali (i czy była to asymilacja całkowita) potomkowie Genowefy de Marcenier i Franciszka Longchamps de Bérier. Skoro jest więc taka potrzeba, gdy mowa o Bolesławie Leśmianie czy Brunonie Schulzu, to znaczy, że postrzega się ich całkiem inaczej niż pozostałych, „obywateli nieetnicznych”. Jeszcze dobitniej potwierdzają to regularnie przywoływane w relacjach o asymilacji „dowody empiryczne”, że ktoś podczas Pesach jadał macę z szynką albo w szabat chodził na modlitwy wspólnotowe, ale idąc, palił papierosa.

16 Doskonałym przykładem, jak wzajemnie się dopełniają opowieści lokalne, zasoby pamięci podzielanej oraz przynajmniej częściowo legitymizujące je badania, jest studium Aliny Całej *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864-1897). Postawy, konflikty, stereotypy* (PIW, Warszawa 1989, s. 173-314). Na baczność uwagę zasługują analizy literackich nośników stereotypów i ekskluzywizmu.

Skoro wyróżnia się tę grupę przez potrzebę ciągłego podkreślania jej asymilacji, to znaczy, że – być może nieintencjonalnie – uznaje się ją za wątpliwą, a co najmniej nieskuteczną. Innymi słowy, po pierwsze, implicite uznaje się substancjalność „żydowskości”<sup>17</sup> oraz „polskości”, a po drugie, ma się wobec Żydów zupełnie odrębne oczekiwania i inne stawia się im wymagania. I robi się to nawet wtedy, gdy mówi się o kimś, kogo wprowadzie osobisty wybór oraz osiągnięcia sytuują poza polskim kontekstem kulturowym, w przekonaniu, że z racji miejsca urodzenia o tym akurat powiedzieć trzeba. „Lewis Namier, znakomity historyk brytyjski, urodził się w 1888 w Galicji jako Ludwik Bernstein vel Niemirowski. Jego rodzina – pochodzenia żydowskiego – była całkowicie zlaicyzowana i spolonizowana”<sup>18</sup>. A gdyby nie była całkowicie zlaicyzowana, czy miałoby to jakieś znaczenie dla stopnia jej polonizacji? Po skonfrontowaniu tej charakterystyki rodziny z rodzinną opowieścią Jarosława Kurskiego w *Dziadach i dybukach*<sup>19</sup> uważam zresztą, że to albo konstatacja dość dowolna, albo „zlaicyzowanie” stanowi tu rodzaj absurdałnego eufemizmu, który należy rozumieć jako odcięcie się od religii żydowskiej. Konwersja katolicka rodziców i siostry Ludwika Bernsteina chyba jednak nie jest tożsama z „całkowitym zlaicyzowaniem”, zwłaszcza gdy trwale przyjmuje ona formę dewocji religijno-narodowej, zrytualizowanej wedle ziemiańskiego wzorca:

celebracje religijne, chrzciny córek i wody święconej kropienie na kąt każdy [...]. A niedzielne obiady, po sumie, z księżmi [...]. Słowem, dom polski, chrześcijański, prawdziwie katolicki, pobożny. [...] Babcia Teodora „sprawowała opiekę nad kołem polskiej szlachty zagrodowej w Nowosiółce Koszyłowieckiej”, kresową patronką polskości się stając<sup>20</sup>.

Rzeczywiście – prawie wszystko wygląda tak jak na liście wymagań wobec asymilujących się Żydów przedstawianych przez kilkoro badaczy z różnych szkół nauk społecznych (nie wyłączając marksistowskiej), którą zrekonstruowała Anna Landau-Czajka. Wynika z niej jednak, że ani perfekcyjna znajomość języka, ani uczestnictwo w kulturze polskiej, ani nawet aktywność

17 Jest to pogląd nienowowy; zob. jego charakterystykę w: H. Arendt, *Pisma żydowskie*, s. 64-73.

18 A. Michnik, *Lewis Namier...*, s. 5.

19 J. Kurski, *Dziady i dybuki. Opowieść dygresyjna*, Agora, Warszawa 2022.

20 Tamże, s. 301.

obywatelska nie są tożsame z asymilacją<sup>21</sup>. Przynajmniej nie z asymilacją ludności żydowskiej; co w takim razie zrobić na przykład z polskimi Toeplitzami (wiedząc o ich pokrewieństwie z Toeplitzami niemieckimi, a później także włoskimi)? W Otrębusach żyło się nie mniej ziemiańsko niż w Koszyłowcach – duch spraw publicznych, który w wizerunku własnym warstwy kulturotwórczej zajmował uprzywilejowane miejsce, był tam bardziej energiczny<sup>22</sup>..., a jednak w typologii wskazanej przez Landau-Czajkę nie uznawano tego za wzorcowe dostrojenie.

W Koszyłowcach – owszem; ale zanim pojawiła się sielanka (o ile się pojawiła), podejmowano mnóstwo zabiegów o akceptację w kręgu, do którego aspirowano: Badenich, Dzieduszyckich i innych świetnych rodzin<sup>23</sup>. Dla tej akceptacji „pradziadek Józef ufundowałby nawet katedrę, gdyby tylko zapewniła ona szczerą, a nie udawaną przychyłność, a nawet tylko akceptację miejscowego ziemiaństwa”<sup>24</sup>. Ale ufundowanie kaplicy zapewniło jedynie honorarium Kazimierzowi Sichulskiemu, natomiast córce fundatora przyniosło najpierw iluzoryczną perspektywę małżeństwa, a potem ciąg kalumnii na całą rodzinę, rozpowszechnianych przez malarza i kolportowanych przez jednego z jego przyjaciół<sup>25</sup>. Gdy zaś wreszcie udało się zaaranżować małżeństwo majątnej kobiety z wzorcowo *alla polacca* asymilującej się rodziny z niemajątnym i niemłodym sąsiadem i gdy z tego małżeństwa urodziły się córki, siostra małżonka rada była, że to córki, a nie synowie, bo „dziewczynki wyjdą za mąż i nie będą hańbić nazwiska”<sup>26</sup>. Dyskretną kroplą goryczy jest przezroczystość rodziny Modzelewskich i nestorki Niemirowskiej, poświadczona wspomnieniami reprezentantki tej warstwy, o której uznanie zabiegali. Rodzina bardzo się zaangażowała w przygotowanie należytej oprawy uroczystości koronacji figury Madonny Jazłowieckiej<sup>27</sup>. Był lipiec 1939 roku. Powszechnie znana z dewocji Matylda Sapieżyna, przez średnią córkę blisko

21 A. Landau-Czajka, *Syn będzie Lech... Asymilacja Żydów w Polsce międzywojennej*, Wydawnictwo IH PAN i Neriton, Warszawa 2006, podrozdz. *Wyznaczniki asymilacji*, s. 26–38.

22 K.T. Toeplitz, *Rodzina Toeplitzów. Książka mojego ojca*, Iskry, Warszawa 2004, s. 315–346.

23 J. Kurski, *Dziady i dybuki*, s. 197.

24 Tamże, s. 214.

25 Tamże, s. 209–214.

26 Tamże, s. 130.

27 Szczegółowy opis uroczystości zob. tamże, s. 305–309.



z klasztorem jазłowieckim związana, we wspomnieniach z podróży do Włoch i na Węgry (gdzie skrupulatnie odnotowała co ważniejsze nabożeństwa) zapisała:

Zapomniałam wspomnieć o koronacji Matki Boskiej Jазłowieckiej, która się odbyła 9-10 lipca 1939. Jeździliśmy codziennie na nabożeństwa i uroczystości z Bilcza [...]. Napływ ludzi był ogromny. [...] wielu członków Episkopatu, księża i zakonnicy, wojsko, ziemiaństwo, inteligencja, ludność okoliczna obu ohrządków [...]. Mowa generała Kleeberga podczas obiadu w ogrodzie jазłowieckim była podniosłym aktem wiary<sup>28</sup>.

Zapomnienie wydaje się celowe.

Z przeglądu oczekiwań, czym winna być asymilacja żydowska do „polskości”, wynika nie wprost coś, czemu należałoby się uważnie przyjrzeć. Można zacząć od wydobycia pewnego ukrytego założenia: co mianowicie znaczy „perfekcyjna znajomość języka polskiego”? Articulacja tego oczekiwania została wzmocniona pytaniem pomocniczym:

Czy znajomość polskiego, biegła, ale z tzw. akcentem, nazywana popularnie „żydłaczeniem”, to także wstęp do asymilacji? [...] nacisk na absolutną poprawność, wręcz hiperpoprawność w rodzinach zasymilowanych świadczyłby o tym, że jedynie poprawne posługiwanie się językiem polskim było dowodem asymilacji<sup>29</sup>.

Tu warto zauważyć, iż wymóg ten stanowi rodzaj pułapki: gdy uwzględnimy komponent klasowy, okazuje się na przykład, że „poprawny angielski” nie ma nic wspólnego z *posh English*, który jest gramatycznie, leksykalnie i wyrażeniowo niepoprawny. Analogiczne zjawiska występują i w języku francuskim, i w polskim – warstwa kulturotwórcza może wytwarzać własny uzus językowy, nie oglądając się na reguły poprawności<sup>30</sup>.

28 M. z Windisch-Graetzów Sapieżyna, *My i nasze Siedliska*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004, s. 640.

29 A. Landau-Czajka, *Syn będzie Lech...*, s. 35. Zob. rozwinięcie w rozdz. 3, s. 206-236.

30 Dziękuję Adamowi Kubiakowi za zwrócenie uwagi na to zjawisko, które ma przynajmniej jeden portret literacki: Marcel Proust, charakteryzując osobliwości składni diuka de Guermantes, nie omieszczał zaznaczyć, że „księżę [...] był wielki nieuk”.

Tu jest miejsce na pytanie, które dotąd nie padło – bo domyślnie przecież wszystko jest oczywiste – do jakiej mianowicie „polskości” miała zmierzać asymilacja, której trzeba było d o w o d z i ć aż hiperpoprawnością językową, stanowiącą zresztą tylko jeden z warunków wstępnych do (nieoczywistego, więc cały dowód na nic...) uznania kogoś za zasymilowanego? Jeśli rysuje się tu jakaś oczywistość, to wprost przeciwna do tej przyjmowanej i „dawanej do zrozumienia” jako pewnik: orientując się na poprawność (a nawet hiperpoprawność) językową jako jeden z wyznaczników umożliwiających ewentualne uznanie za zasymilowanego, należałoby stwierdzić, że pożądane było wyłącznie aspirowanie do asymilacji mniejszościowej. Taki bowiem był zasięg poprawnej polszczyzny, bezakcentowej, bez błędów artykulacyjnych oraz pozbawionej uchybień gramatycznych. Przecież dla wykształconego mieszkańca Wielkopolski wykształcony Galicjanin mówił „dziwnie” lub zgoła „śmiesznie” – i vice versa. O mowach lokalnych, właściwych mniej wykształconym i całkiem bez wykształcenia tyle wiedzieć trzeba, że dla użytkownika polszczyzny literackiej były one (i pozostały) w dużej części niezrozumiałe<sup>31</sup>. Jednak osoby czyniące z języka polskiego użytek zupełnie nie do pogodzenia z oczekiwaniem znacznie skromniejszym, nie absolutnej, ale tylko przeciętnej poprawności (a zarazem niemogące się ze swoimi niepoprawnościami wkomponować w językową dezynwolturę warstwy wyższej), nie musiały ani asymilować się, ani niczego dowodzić – jeśli tylko nie były podejrzane o żydostwo. Dlaczego – i to jest z listy pytań niezadanych następne – nie podnosiło się otwarcie problemu konieczności co najmniej akulturacji językowej wszystkich tych, których języki były od wszelkiej poprawności dość odległe i według jej kryteriów nie spełniały warunków płynnego porozumiewania się, a którzy stanowili w i ę k s z o ś ć.

Ta sama większość wymagałaby też akulturacji rozumianej jako pełne uczestnictwo w kulturze, będącej wszak w Polsce sferą luksusu (nadal nią pozostaje, co najdobitniej poświadczają doroczne sprawozdania Biblioteki Narodowej o stanie czytelnictwa, wciąż zasadniczo różnym od notowanego w innych krajach, i to zarówno tych z mocno odmienną historią – przykładem Szwecja, jak i z pokrewnymi doświadczeniami – przykładem Czechy).

31 Stopień tej niezrozumiałości można ocenić, zapoznając się z fragmentami tekstów źródłowych (listy polskich emigrantek zarobkowych we Francji), zamieszczonych przez Joannę Kuciel-Frydryszak w książce *Chłopki. Opowieść o naszych babkach* (Marginesy, Warszawa 2023, s. 385-405). Przytoczone tam cytaty pochodzą z pracy: S. Aprile, M. Laurent, J. Ponty, E. Łatka, M. Salmon-Siama, *Polonaises aux champs. Lettres de femmes immigrées dans les campagnes françaises (1930-1935)*, seria „Le Rocher de Calliope”, Numilog, Paris 2015.

A jednak to nie mniejszościowy, ekskluzywny i luksusowy charakter kultury polskiej był postrzegany jako problem społeczny, ale „żydłaczenie”, czyli jedna z licznych odmian polszczyzny „z akcentem”. Drażniły formy niegramatyczne („ładna dziecka”), jeśli użył ich Żyd<sup>32</sup>. A gdyby kilkaset metrów od tego żydowskiego młyna ktoś powiedział: „niech se paniynka tych sliwków weźnie”? Może by ze wzruszeniem się wspominało, że tak to swojsko było, „z szlachtą polską polski lud”. I nie raziło, gdy wśród szlachty ktoś konsekwentnie mówił „tą razą” zamiast „tym razem”<sup>33</sup>.

Tu należy jeszcze zauważyć, że w bardzo wąskim przeciwieństwie środowisku kulturotwórczym od pokoleń praktykowano zarówno małżeństwa mieszane, jak i wczesne kierowanie dzieci do zagranicznych szkół, skąd wynosiły zarazem dobrą znajomość co najmniej dwóch języków oraz specyficzne użytkowanie (wymowa, akcent, składnia) języka polskiego<sup>34</sup>. Środowisko to jednak nie wymagało od siebie zachowania puryzmu językowego ani też wzajemnie się w tej mierze nie kontrolowało. Wyrażenie reguła poprawności językowej jako „dowód polskości” jest ściśle ograniczona (do Żydów) i wykazuje właściwości fetysza. Analogicznie fetyszystyczny charakter będą mieć językowe wymogi litewskie, aż do zakazu używania w przestrzeni publicznej języków innych niż litewski – w szczególności będzie to dotyczyć języka polskiego, jako „raniącego uczucia narodowe”<sup>35</sup>. Występuje tu wprawdzie pewna asymetria: Litwa (i inni) to społeczności i terytoria skutecznie zdominowane przez polszczyznę (czy np. rosyjski) i ich fetyszyzm jest bardzo „postkolonialny”<sup>36</sup>. Nie da się powiedzieć, że społeczność żydowska kiedykolwiek zdominowała kulturotwórstwo polskie, ale... *Pan Tadeusz* nie jest wprawdzie napisany w jidysz, nie ma to jednak znaczenia dla fantazmatu „zażydzania” kultury.

32 J. Kurski, *Dziady i dybuki*, s. 173.

33 O tym, że nawet nie niepoprawność językowa, ale wręcz niechlujstwo może być swobodnie praktykowane „między swemi”, każdy się może przekonać codziennie, nie tylko słuchając. Gdy wjeżdża się do Rzeszowa od strony zachodniej, uderza widok tablicy z nazwą jednej z ulic: Arystokracka. Już mniejsza, że ktoś wpadł na taki pomysł, więcej do myślenia daje to, iż ten „wynałazek” został przecież zaakceptowany kolegiąlnie.

34 M. Rydlowa, *Nota wydawcy*, w: M. z Windisch-Graetzów Sapieżyna, *My i nasze Siedliska*, s. 796-798.

35 M.P. Römer, *Dzienniki*, t. 5: 1931-1938, wyb. J. Sienkiewicz, *Ośrodek Karta*, Warszawa 2017, t. 5, s. 384-385.

36 To także wątek z dyskusji z dr. Adamem Kubiakiem, ale nie do końca podzielam zdanie, że warunki rzeczywiste unieważniają fantazmaty kulturowe.

Demonstrując, jak należy, absolutne odcięcie się nie tylko od związków, ale od jakiejkolwiek wiedzy o kulturze żydowskiej – wśród preferowanych zakłęb warto wymienić zapewnienia o nieznajomości jidysz oraz hebrajskiego (nieczęsty to przypadek, że nieznajomość jakiegoś języka można przedstawić jako dowód kulturowej zasługi) oraz o braku elementarnej wiedzy na temat żydowskich świąt i obyczajów – można było wykazywać petyzm dla kultury lokalnej, choćby niepolskiej, ale już przewidywanej do „polonizacji”. To skądinąd nic stałego, bo petyzm – zbieranie artefaktów ludowych<sup>37</sup>, notowanie opowieści, pieśni itp. – był dobrze widziany także wtedy, gdy obejmował „nasz lud ruski” czy „nasz lud litewski”. Ani trochę też nie kolidował z paternalizmem i protekcjonalnością, a nawet z zakazem bliższych kontaktów osobistych. Oryginalowie (czasem z konieczności, jak Bronisław Piłsudski, czasem z własnej woli, jak Feliks Manggha Jasieński) mogli nawet zająć się gromadzeniem „egzotyki” czy zawodowym jej badaniem (Bronisław Malinowski). Ale tylko oryginał całkiem osobny, a przy tym niepretendujący do uczestnictwa w grach społecznych o prestiż (jak Stanisław Vincenz) mógł sobie pozwolić na zainteresowanie kulturą żydowską.

Uczestniczący w grach o uznanie musieli spełnić warunek bycia poza podejrzeniem o takie inklinacje; odnosiło się to w najbardziej rygorystycznej formie do neofitów, ale bynajmniej do nich nie ograniczało. Razem rodziło to sytuacje fałszywe, precyzyjnie przedstawione przez Witolda Gombrowicza:

Szlachta, arystokracja łączyła się z Żydami, aby pozłocić swoje korony, ale nigdy te związki nie przestały zawstydzają, nigdy owe nieszczęsne istoty zrodzone z tych mariażów nie zostały zalegalizowane na terenie salonów. [...] Krysia Skarbek [...] należała do tej właśnie kategorii tragicznych mieszanów. Ojciec hrabia, matka Goldfederówna... Unikano przy niej tematów żydowskich, ona sama, biedaczka, nigdy o tym nie mówiła<sup>38</sup>.

Gombrowicz referuje katastrofę, gdy Krystynę Skarbek, bawiącą z towarzystwem w Zakopanem, zaczęła wołać jej krewna ze strony matki.

Trzeba było widzieć to grono ludzi, przecież obytych w świecie: oczy znieruchomiałe, wbite w ziemię, twarze natężone. [...]. Jakimż

37 J. Kurski, *Dziady i dybuki*, s. 301–303.

38 W. Gombrowicz, *Wspomnienia polskie. Wędrowki po Argentynie*, Instytut Literacki, Paryż 1977, s. 163.

błogosławieństwem byłoby, gdyby naraz ktoś się odezwał po prostu: – Krysiu, nie słyszysz? To któraś z twoich ciotek woła [...]. Ale tych prostych słów nikt nie był w stanie wypowiedzieć. Jak skamieniali, udawali nadal heroicznie, że o niczym nie wiedzą<sup>39</sup>.

Gombrowicz widział w możliwym polsko-żydowskim metysażu szansę na „wypracowanie nowego gatunku Polaka o formie nowoczesnej, zdolnej sprostać teraźniejszości”<sup>40</sup>. Miał rację i zarazem zasadniczo się mylił. Racja była w dostrzeżeniu potencjału tej międzykulturowości; mylił się w przekonaniu, że „nowy gatunek Polaka”, doganiającego teraźniejszość, jest szerzej pożądany i oczekiwany. Było wręcz przeciwnie; i tak też pozostało, czego dowody znowu można znaleźć w *Dziadach* i *dybukach*.

Obserwacja Gombrowicza to opowieść równoległa do tej rekonstruowanej przez Kurskiego. To zrozumiałe, że pisząc historię własnej rodziny, autor broni jej wyborów, tych zwłaszcza, które bezpośrednio przyczyniły się do jego istnienia. Ale może być i tak, że nie chcąc pomijać znanych sobie faktów, dokumentów i przekazów ustnych, zawrze w książce więcej, niż jest przekonany, że zawarł. Skonstruował tę opowieść na zasadzie tezy, w którą wpisał postać babki, i antytezy, do której przypisał jej brata: Teodora jest posłuszna rodzicom i – wychowana po polsku – razem z nimi dokonuje konwersji na katolicyzm. Tu pojawia się postać Lewisa Bernsteina Namiera, wtedy jeszcze Ludwika Bernsteina vel Niemirowskiego... i Ludwik mówi „sprawdzam”. Ściśle biorąc, samo się sprawdziło, przypadkiem w pociągu<sup>41</sup>. Zaslugą Ludwika jest to, iż nie zatkał uszu i nie zgodził się na udawanie, że nic nie słyszał, a nawet jeśli coś do niego dotarło, to przecież ostatecznie nic takiego – może trzeba się całą rodziną jeszcze bardziej starać? Ale dlaczego, a przede wszystkim po co zostawać „udomowionym Żydem”<sup>42</sup> – czy po to, żeby upodobnić się do prześladowców, nieszczędzących upokorzeń, a te „znosić z wyuczoną pokorą, byle tylko zatrzeć ślady [...] pochodzenia”?<sup>43</sup>

Teza: Teodora, czyli polonizacja, czyli katolicyzm, czyli wybór właściwy; antyteza: Ludwik, czyli brytyjskość, czyli długo bezwyznaniowość (gdy się

39 Tamże.

40 Tamże, s. 164.

41 J. Kurski, *Dziady i dybuki*, s. 227-231.

42 Tamże, s. 226.

43 Tamże, s. 209.

w obrządku anglikańskim ochrzci, to jako człowiek dojrzały, i zrobi to dla bardzo religijnej żony), czyli wybór w najlepszym razie problematyczny, a w gruncie rzeczy podejrzany. Wedle porządku opowieści oba wybory również skutkują antytetycznie: polskość to dobre osadzenie społeczne; brytyjskość to skazanie się na izolację i samotność. Dobre osadzenie społeczne – poza już wspomnianymi przejawami – wyraża się i tak: „babcia Teodora zdecydowała się na przenosiny ze Lwowa do Warszawy, gdzie żydowskie pochodzenie rodziny nie było znane i gdzie mogły żyć względnie bezpiecznie jako polskie katoliczki”<sup>44</sup>.

Tu nie muszę sięgać do literatury, ale do zasobów własnych opowieści rodzinnych, aby czytając te zdania, zdać sobie sprawę, jak bardzo Teodora Modzelewska była osamotniona i nieprzynależna do środowiska ziemiańskiego. To bowiem tworzyło tak gęstą i rozległą sieć społeczną, że kto ze Lwowa jechał do Warszawy, Krakowa czy nawet Poznania (o mniejszych miastach nie wspominając), najdalej w ciągu tygodnia znajdował (lub, jeśli nie szukał sam, był znajdowany przez) jakiegoś krewnego, znajomego krewnych, powinowatego koleżanki z pensji... itd., aż do różnych jednorazowych znajomych, przedstawionych sobie wiele lat temu w czyimś domu, dokąd jednakowo życzliwie byli zaproszeni jako „swoi”. Najpóźniej po dwóch tygodniach wszyscy „swoi” w mieście i okolicy wiedzieli, kto ze „swoich” przyjechał i na jak długo.

Izolacja i samotność Ludwika/Lewisa to skromne grono znajomych, wśród których znajdowali się Blanche Baffy Dugdale, Isaiah Berlin, Paul Vinogradoff, James Headlam-Morley, Arnold Toynbee, Thomas Edward Lawrence, Arthur Lionel Smith, Chaim Weizman... nie najgorsze osadzenie społeczne, nawet jeśli aspirujący do brytyjskości i kariery akademickiej nie został przyjęty do All Souls College i obdarzony był trudnym charakterem.

Osobliwość tak ustanowionej antytetyczności sprawia, że niezbędna jest refleksja nad doświadczeniami egzystencjalnymi (okaleczenie, strata, zdrada), które wiążą się z różnymi formami asymilacji, ale najdotkliwsze są w jej formie sfetyszyzowanej. Wstępnie można ją rozpoznać po tym, że nie pojawia się w dociekaniu o jej regułach i odcieniach sprawa, którą Arendt miała za fundamentalną – uznanie społeczne<sup>45</sup>.

44 Tamże, s. 320.

45 H. Arendt, *Pisma żydowskie*, s. 305-309.

## Abstract

---

**Romana Kolarzowa**

UNIVERSITY OF RZESZÓW

*Assimilation Fetish*

The article introduces a series of studies on the issue of assimilation. The author hypothesizes that the well-known ambiguity of this concept – familiar to researchers in the humanities and social sciences – stems from its diverse manner of application, not always intentional. In certain cases, assimilation does not function as a descriptive category; it transforms into a phantasmatic construct, which society grants the status of a fetish. This shift triggers existential consequences, which should be explored by future research focused on borderline cases. The article draws on Michael Rothberg's concept of multidirectional memory and Avishai Margalit's distinction between shared and collective memory.

## Keywords

---

assimilation, antisemitism, fetish, cultural uprooting