

Olga Goldberg-Mulkiewicz

Zróżnicowanie regionalne Żydów polskich

Studia Etnologiczne i Antropologiczne 2, 353-362

1999

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Olga Goldberg-Mulkiewicz

Uniwersytet Hebrajski
Jerozolima

Zróżnicowanie regionalne Żydów polskich

Problem regionalizacji ludności żydowskiej zamieszkującej ziemie polskie jest skomplikowany i przed przystąpieniem do jego omówienia należy wprowadzić kilka uściśleń natury ogólniejszej.

Przede wszystkim, etnikum, którym się zajmujemy, nie istnieje. W rezultacie zagłady w całej środkowo-wschodniej Europie, a więc i w Polsce, przestała istnieć tradycyjna społeczność żydowska, która jest przedmiotem moich badań. Tak więc dla mnie „współczesne społeczeństwo” to takie, którego nie ma, ale które do początków ostatniej wojny światowej zamieszkiwało polskie miasta, niejednokrotnie i wsie, przede wszystkim zaś małe miasteczka. Przyjęta powszechnie, również i w literaturze antropologicznej, nazwa *shtetl* – miasteczko określa tę właśnie jednostkę modelową społeczności żydowskiej. W klasycznej, aczkolwiek dyskusyjnej monografii miasteczka żydowskiego E. Herzog i M. Zborowski podkreślają, że *shtetl* nie jest konkretnym miejscem w znaczeniu geograficznym; nazwą tą określa się żydowską małomiasteczkową modelową społeczność. Jest to wyodrębniona z otoczenia grupa ludzi, posiadająca „własny język, religię, system wartości, szczególny układ mechanizmów społecznych i instytucji oraz poczucie przynależności do grupy”¹. Społeczność ta była

¹ M. Z b o r o w s k i, E. H e r z o g: *Life is with People*. New York 1952, s. 23 (tłumaczenie autorki).

zawsze zwarta, oddzielona od reszty mieszkańców wysokim murem różnic kulturowych, rządziła się prawami własnej tradycji. Grupy Żydów zamieszkujących polskie miasteczka były niezwykle zwarte, ale – co jest dla naszych rozważań bardzo istotne – było to osadnictwo, które można by określić jako „punktowe”. Żydzi nie zajmowali nigdy w Polsce ani gdziekolwiek indziej jakiegos zwartego terytorium geograficznego. Zawsze stanowili wyspy otoczone „innymi”, „obcymi”, od których odgradzały ich bariery odmiennosci kulturowej.

Fakt zagłady jest sprawą bezsporną, nie może jednak być przyjmowany w pełnym znaczeniu tego słowa jako całkowite zaginięcie tradycyjnej kultury *sztetl*. Istnieją bowiem do dziś społeczności o tej kulturze i do nich odwołujemy się w naszych współczesnych badaniach nad tradycyjną kulturą Żydów wschodnioeuropejskich. Są to ci, którzy wyemigrowali w latach przed ostatnią wojną światową lub jeszcze wcześniej do Stanów Zjednoczonych, Kanady czy też do krajów Ameryki Południowej². W dużej mierze kontynuowali oni tam tradycyjny tryb życia i mogą być podmiotem interesujących nas badań.

Kolejną cechą polskich Żydów, wyróżniającą ich spośród innych niepolskich grup narodowych zamieszkujących Polskę, jest ich przynależność do olbrzymiej społeczności Żydów aszkenazyjskich. Stanowiła ona niezwykle zwarty i jednolity odłam żydostwa i zamieszkiwała *en gros* do końca okresu międzywojennego ziemie od Niemiec na zachodzie po europejską część Rosji na wschodzie, Rumunię i Węgry na południu. Ta jedność kulturowa całej grupy przyczyniała się do silniejszej, niż się powszechnie spotyka, mobilności polskich Żydów. Dla nas istotne jest, że mobilność tejże grupy musimy rozpatrywać w dwóch zasadniczych aspektach:

- konsekwentnego przesuwania się całej grupy żydostwa aszkenazyjskiego od czasów średniowiecza do połowy XIX w. z zachodu na wschód; proces ten odbywał się falami, które jesteśmy dziś w stanie prześledzić i udokumentować³;
- bardzo intensywnej mobilności wewnątrzgrupowej, trwającej aż do okresu zagłady. Mobilność ta była łatwiejsza aniżeli w innych grupach narodowych wskutek: jednolitości kultury aszkenazyjskiej na bardzo dużym obszarze, łatwości porozumienia się, wielorakości koniecznych kontaktów itp.

Spójność wewnętrzna dużej aszkenazyjskiej społeczności jest podstawowym problemem w dyskusji o regionalizacji. Niemniej nie wolno nam zapominać o jedności kultury żydowskiej w ogóle, o tym, że jest ona niezwykle silnie skodyfikowana nie tylko w zakresie dogmatu, ale i podstawowych zachowań

² Oczywiście żyją też w Izraelu potomkowie imigrantów z końca XIX w. i pierwszych dziesięcioleci XX w., ale stanowią oni specyficzne grupy i możliwości przeprowadzenia wśród nich badań są ograniczone.

³ Dla ścisłości należy tu powiedzieć, że na przełomie XIX i XX w. nasiliła się kolejna fala migracji Żydów niejako z powrotem, tj. ze wschodu Europy na zachód: do Niemiec i Czech. To zjawisko nie jest istotne dla omawianego tematu.

regulujących w sposób niezwykle sformalizowany takie dziedziny życia, jak: stosunki społeczne, ideały wychowawcze, normy zachowań codziennych i świątecznych, stosunki rodzinne, ubiór, pożywienie. W zasadzie, w tradycyjnej społeczności żydowskiej niemalże nie było sfery poczynań, która byłaby *stricte* świecka, nie skodyfikowana religijnymi przepisami. Kodeks zachowań, tzw. *Szulchan Aruch*, sformułowany w XVI w. przez Józefa Caro, a następnie dostosowany do warunków środkowo-wschodniej Europy przez krakowskiego rabina i uczonego w piśmie Mojżesza Isserlesa (1525–1582), zwany *Mappa*, jest uznany i powszechnie obowiązujący w religijnych żydowskich społecznościach tradycyjnych do dziś i oczywiście był podstawą kształtowania się zachowań w okresie międzywojennym. Ujednoliciło to całokształt kontekstu kulturowego i nie zezwalało na regionalne zróżnicowanie⁴.

Aktualne pozostaje więc pytanie, gdzie, w jakich dziedzinach mogło zaistnieć zróżnicowanie żydowskiej kultury tradycyjnej i czy istniało ono w ogóle.

Uriel Weinreich, który w latach sześćdziesiątych zajmował się podobną problematyką badawczą, wyszedł z założenia, że przede wszystkim należy badać różnice językowe: odmienne dialekty hebrajskiego, zwłaszcza zaś jidysz, obu języków wspólnych dla całej grupy⁵. Zróżnicowanie to może ujawnić badaczom odmienne nazewnictwo poszczególnych zjawisk kulturowych, co umożliwiłoby dyskusję na temat regionalizacji Żydów w ogóle. Przystępując do badań, U. Weinreich rozważał dwie możliwości:

A. Brak jakiegokolwiek regionalizacji wskutek jednolitej kodyfikacji wszystkich sfer życia przepisami religijnymi.

B. Wykorzystywanie przez Żydów, najczęściej nieświadome, pewnych nisz, w których możliwe były zapożyczenia określonych słów, zachowań, faktów kulturowych od sąsiadów, co w rezultacie winno znaleźć wyraz w regionalizacji społeczności żydowskich zgodnie z regionalizacją tubylczej ludności nieżydowskiej⁶.

Ja dodałabym jeszcze trzecią teoretyczną możliwość, wspomnianą tylko i nie rozwiniętą przez Weinreicha:

C. Zaistnienie w określonych warunkach lokalnych inicjatyw, powstanie ośrodków, które mogłyby stworzyć komponenty dające podstawy do wytworzenia się odmiennych cech miejscowych, wyróżniających dany obszar od sąsiednich.

Możliwość pierwsza została odrzucona na wstępie. Powszechnie wiadomo o różnicach w dialektach jidysz, języku, którym posługiwali się Żydzi europej-

⁴ Społeczność żydowską zawsze cechowała dbałość o zachowanie cech jednoczących cały naród, gdyż dzięki nim możliwe było jego przetrwanie przez tysiąclecia.

⁵ U. W e i n r e i c h: *Ha'ivrit ha-aszkenazit, ve'ha'ivrit sze'bejidysz; behinat ha'geografit*. Jerozolima 1963.

⁶ T e n z e: *Culture Geography at a Distance. Some Problems of the Study of East European Jewry*. In: *Proceedings of the 1962 Annual Meeting of the American Ethnological Society*. Seattle 1962, s. 27–39.

scy, oraz o braku absolutnej jednolitości w kulturze żydowskich mieszkańców poszczególnych części Europy.

Możliwość druga teoretycznie była najbliższa realizacji. Nie mnożąc przykładów, przytoczę za U. Weinreichem rozważania na temat lokalnych zapożyczeń w zakresie kultury materialnej. Trzymając się ściśle nakazu umieszczania mezuzy (tekstu z błogosławieństwem) na odrzwiach domu oraz nakazu pozostawiania w każdej komnacie nie zatynkowanego fragmentu ściany dla upamiętnienia zburzenia Świątyni Salomona, właściciel domu pozostawał nie związany nakazami w zakresie stylu budynku czy materiału, z którego został zbudowany. Dom budowali mu miejscowi cieśle i w wielu wypadkach, jak widać to do dziś, żydowski dom nie różnił się od nieżydowskiego⁷. Sięgnijmy teraz do zupełnie innej dziedziny. Podczas obrzędów związanych ze świętem Purim jednym z bohaterów tradycyjnego widowiska odgrywanego w tym dniu jest Haman. Zgodnie z legendą jest on uosobieniem złej siły i nie jest Żydem. W Białostockiem znajdujemy potwierdzenie tejże tradycji – do roli zaangażowano najczęściej miejscowego chłopaka. Podczas widowiska Haman harcował na drewnianym koniku⁸; jest to całkowicie niezgodne z opowieścią z *Księgi Estery*; ale typowe dla miejscowych nieżydowskich obrzędów wegetacyjnych. Aktor odgrywający postać Hamana przytwierdzał sobie w okolicy bioder rodzaj kołbaki, zakończonej głową i ogonem. Atrybuty te były oczywiście niezgodne z żydowskimi zwyczajami, zaczerpnięte, jak i sama postać konika, z miejscowych obrzędów, ale przyjęły się w żydowskiej społeczności i wzbogaciły lokalną postać Hamana⁹.

W obu więc przypadkach, a jest takich oczywiście znacznie więcej, mamy dowody na to, że nie tylko elementy języka, ale i pojedyncze lokalne zwyczaje były wchłaniane przez kulturę żydowską. Nisze, w których mogły rozwinąć się wyznaczniki odrębności, jaką można by nazwać etniczną, były obszerniejsze, aniżeli wydawało się to pionierom tychże badań. Kodyfikacja religijna nie unifikowała całości tradycyjnej żydowskiej kultury. Niemniej granice, które wyznaczały te właśnie drugorzędne zjawiska, jak wykazały badania kartograficzne, zupełnie nie pokrywały się z regionalizacją kultury lokalnej. Zjawiska te nie były też na tyle mocne, by stanowiły podstawę wytyczenia podziałów identycznych z podziałami ludności nieżydowskiej na poszczególnych obszarach zamieszkałych przez Żydów¹⁰.

⁷ T e n ż e: *Mapping a Culture*. „Columbia University Forum”. Summer 1963, Vol. 6, no 3, s. 18.

⁸ Widowiska, o których wspominam, to nie tradycyjne przedstawienia tzw. Purimszpil, w których rola Hamana jest jedną z ważniejszych i wymaga przede wszystkim znajomości języka, lecz harce, igry na dziedzińcu koło synagogi, zabawy młodzieżowe itp.

⁹ O. G o l d b e r g - M u l k i e w i c z: *Kontakty polsko-żydowskie w kulturze ludowej Podlasia*. W: „Studia Podlaskie”. T. 2. Białystok 1989, s. 148–158.

¹⁰ Zob. U. W e i n r e i c h: *Culture Geography...*, zwłaszcza zamieszczone tam mapy.

Jedną z ważniejszych przyczyn niestabilności granic etnicznych wśród Żydów była ich niezwykle silna mobilność indywidualna, o której już wspominałam. Jasny obraz osadnictwa żydowskiego, jego stabilność w ramach przesuwania się całej grupy w kierunku wschodnio-południowym zostały zachwiane przez niezwykle silną mobilność poszczególnych jednostek. Istniała ona zawsze, a uwarunkowana była konkretnymi potrzebami grupy. Kodyfikacja zachowań oraz wspólny język ułatwiały wędrówki, umożliwiały nawiązywanie kontaktów w nowych społecznościach albo zwyczajnie po drodze. Klasycznym przykładem jest tu obowiązek przyjęcia w żydowskim domu gościa na sobotę, zapewnienia mu pożywienia, miejsca do spania itp.

Istotne w tych rozważaniach jest pytanie, kto wędrował i jakie treści kultury prznosił. Otóż wędrowali przede wszystkim rabini oraz inni funkcjonariusze religijni, jak kantorzy, melamedzi, rzeźnicy rytualni. Przenosili się nieraz na bardzo dalekie odległości, osiedlając się na kilkuletnie pobyty – zatrudniani przez poszczególne gminy. Młodzi uczniowie *jeszybotów* (uczelnia religijnych) szukali sławnych szkół oraz autorytetów filozoficznych, aby studiować pod ich kierunkiem. Wędrowali także kupcy – silnie rozwinięta warstwa w społecznościach żydowskich – w poszukiwaniu nowych kontaktów handlowych. Owocowało to często zawieraniem mariaży łączących nieraz bardzo odległe rodziny, wzmacniających pozycję poszczególnych rodów. Wędrówki te połączone były z przenoszeniem majątku (często wyprawy ślubnej). Poszerzały one i wzbogacały właśnie te nisze, w których mieściły się wartości nie skodyfikowane przepisami religijnymi. Żeby posłużyć się przykładem z jednego tylko działu – rzemiosła artystycznego, zauważmy, że naczynia rytualne, hafty, przewożone nieraz z bardzo odległych krajów, stawały się wzorem do naśladowania przez miejscowych rzemieślników, a rozpowszechniając się, trwale zmieniały zdobnictwo lokalne. To samo dotyczyło folkloru słownego, tradycji muzycznych itp. Znow jednak należy przypomnieć, że osadnictwo żydowskie, które nie wykraczało poza obręb konkretnego miasteczka czy wioski, nie tworzyło jednolitych obszarów. Nowe wzory upowszechniały się przede wszystkim w konkretnych miejscowościach, czasem tylko w najbliższej ich okolicy, nie tworząc nowych okręgów jednolitych kulturowo.

Badania atlasowe U. Weinreicha wykazały jednak, że różnice w samookreślaniu się żydowskich mieszkańców poszczególnych części Polski istniały, co znajduje potwierdzenie w materiale etnograficznym, a przede wszystkim lingwistycznym¹¹.

Jeszcze w okresie międzywojennym przez Polskę przebiegała granica, przedłużająca się na tereny południowo-wschodnie, która rozdzielała dwa duże

¹¹ Tamże. Różnice dotyczyły np. przygotowania obrzędowych potraw (zarzutka na żupę), pieczywa (zdobienie chały), wybranych zwyczajów z zakresu *rites de passage* (obrzezanie, wesele), a także nazewnictwa. Zob. też M. W e i n r e i c h: *History of Yiddish Language*. Chicago–London 1980.

obszary wyraźnie zróżnicowane kulturowo. Początkami swymi sięgała ona pierwszej połowy XIV w. i nawiązywała do granicy politycznej. Pokrywała się ona bowiem w dużej mierze z granicą pomiędzy ziemiami Korony (później Królestwem Polskim) a Wielkim Księstwem Litewskim. Podział ten miał odzwierciedlenie w społecznościach żydowskich jeszcze po Unii Lubelskiej i wyrażał się w granicach działalności Żydowskiego Sejmu Czterech Ziem (*Waad Arba Arcot*) oraz odrębnego Żydowskiego Sejmu Wielkiego Księstwa Litewskiego (*Waad Medinat Lita*)¹².

Tak więc podział polityczny kraju, w którym Żydzi mieszkali, podział, którego rezultatem była konkretna wewnętrzna struktura władz żydowskich, dał podstawy zróżnicowania kulturowego grupy, oczywiście w kategoriach makroregionalizacji. Następne, znacznie późniejsze, polityczne zmiany w Polsce przyczyniły się do pogłębienia różnic i wytworzenia się ugrupowań o klasycznych komponentach zantagonizowanych grup etnicznych „litwaków”, „królewaków” i „galicjanerów”. Szczególnie ta ostatnia grupa rozprzestrzeniła się i skonsolidowała, sięgając daleko poza etniczne granice Polski i wraz z rozwojem osadnictwa żydowskiego w Rumunii i Austrii stworzyła jednostkę o wybitnych cechach regionalnych.

Jak już wspomniałam, granica makroregionów powstała w XVI w. z czasem ugruntowała się, a jednym z istotniejszych czynników tego procesu był rozwój chasydyzmu. Chasydyzm przyczynił się też wydatnie do zróżnicowania tradycyjnej żydowskiej kultury w kategoriach mikro; jego roli w formowaniu odrębności kulturowych społeczeństwa żydowskiego nie można przecenić.

Niezwykle szybki rozwój chasydyzmu w XIX w. nastąpił, jak wiemy, na ziemiach południowo-wschodniej Polski. „Litwacy” nie tylko pozostawali obojętni wobec tego ruchu, ale nawet stworzyli przeciwideologię wyrażającą się w ruchu tzw. *mitnagdim* (sprzeciwiających się). Oczywiście, podział terytorialny nie był całkowicie opozycyjny. Ruch chasydzki posiadał olbrzymi potencjał cech przyciągających tłumy. Wskutek tego w Galicji niemalże nie było *mitnagdów*, natomiast na Litwie czy Białorusi istniały dwory chasydzkie.

Spróbujmy więc teraz odpowiedzieć na trzecie pytanie: czy zaistnienie silnych osobowości stworzyło podziały terytorialne oparte na strefach wpływu tychże jednostek i czy można mówić o mikroregionalizacji opartej na tychże podstawach?

Otóż i w tym wypadku odpowiedź nie może być jednoznaczna. Chasydyzm spowodował, że na określonych obszarach wytworzył się ujednociony obraz kulturowy, ale jednocześnie też dokonał poważnych zaburzeń w procesie kształtowania się regionów, na który nie wpływały poszczególne indywidualności.

Jak powszechnie wiadomo, ruch chasydzki koncentrował się (i tak jest do dziś) wokół charyzmatycznej postaci cadyka, który przyciągał do siebie wyznawców.

¹² A. L e s z c z y ń s k i: *Sejm Żydów Korony 1623–1764*. Warszawa 1994.

Ośrodkiem jego działalności był dwór. Sama nazwa, jak i sporo cech charakteryzujących tę instytucję pochodzi z tradycji polskiej – z tradycji dworu szlacheckiego.

Przywiązanie chasydów do swego duchowego przywódcy, czyli cadyka, wyrażało się zawsze w dwu zasadniczych formach.

Przede wszystkim należało zawsze poradzić się cadyka i uzyskać jego zgodę na wszystkie przedsięwzięcia życiowe. Jego przyzwolenie i błogosławieństwo były konieczne przed podjęciem wszystkich ważnych decyzji, jak zawarcie małżeństwa czy zaangażowanie się w jakiś interes. On decydował również, do którego lekarza iść po poradę, czy poddać się operacji itp.¹³. Poza tym odwiedzano cadyka w szczególnie ciężkich momentach życia, aby wyzalić się przed nim, uzyskać *katharsis*. Wszystko to wymagało częstych kontaktów bezpośrednich, a więc indywidualnych wypraw, podejmowanych przed powzięciem trudnej decyzji lub w dramatycznych chwilach życia. Do cadyka udawali się przede wszystkim mężczyźni, ale też, choć rzadziej, kobiety, zwłaszcza jeśli dotknęło je jakieś nieszczęście, dramat.

Drugim, ważniejszym powodem kontaktów z cadykiem była chęć przebywania w otoczeniu duchowego mistrza w okresach świątecznych, aby razem z nim przeżywać chwile uniesienia, zbliżenia do Boga. Ten rodzaj kontaktów był wyłącznie domeną mężczyzn. W okresach świątecznych, takich jak Sukkot, Pesach, Purim, a często też i na sobotnie wieczory chasydzi wędrowali – każdy na dwór swego cadyka – nieraz z bardzo odległych stron. Podczas tych spotkań, które trwały zwykle kilka dni, powszechnym było wspólne spędzanie czasu całej większej, przybyłej z różnych stron grupy. Spotkania te, szczególnie tzw. *tisz*, czyli wspólny posiłek z cadykiem, łączono z zabawą: śpiewami, tańcami. Należało to do rytuału, stanowiło kwintesencję przeżycia religijnego. Poszczególni cadycy, chcąc podkreślić indywidualność dworu, kodyfikowali bardzo silnie zachowania swych wyznawców, ich ubiór, repertuar śpiewanych pieśni, melodie. Potrzeba afiliacji z cadykiem powodowała, że pilnie obserwowano jego osobę i cały dwór, a potem naśladowano poszczególne zachowania u siebie, po powrocie do domu, w najdrobniejszych szczegółach.

Były to więc klasyczne warunki, które mogłyby spowodować wytworzenie się mikroregionów w myśl trzeciego naszego założenia: zaistnienie silnej indywidualności, która kreowałaby normy zachowań, obyczajowość, a nawet wpływałaby na pielęgnowanie tradycji w zakresie kultury materialnej. I rzeczywiście, możemy mówić o wpływach cadyków na najbliższe otoczenie. Na pewno istniało znaczne ujednoczenie elementów kulturowych w zasięgu poszczególnych dworów. Niemniej, nie było ono nigdy do końca absolutne. Istniały bowiem siły, które rozbijały te kształtujące się od XIX w. mikroregiony.

¹³ Jeszcze dziś społeczność chasydzka powszechnie prosi cadyka o radę i jest jego wskazaniom posłuszna.

Wpływy dworów chasydzkich – podkreślmy – nie obejmowały swym zasięgiem zwartych obszarów geograficznych. Chasydzi będący zwolennikami jednego cadyka nigdy nie zajmowali wydzielonego, zamkniętego jakimikolwiek granicami obszaru, ponadto zdarzało się, że opuszczali swego przywódcę, przenosząc się do innego¹⁴. Jeśli dwory znajdowały się w niewielkiej od siebie odległości, jak np. Bobowa i Nowy Sącz w południowej Polsce, strefy wpływów poszczególnych cadyków były wymieszane. W poszczególnych miasteczkach żyli zwolennicy różnych cadyków i pielęgnowali odrębne tradycje, co przyczyniało się do dyferencjacji kulturowej lokalnej społeczności. Dyferencjacja ta była oczywiście mniejsza na obszarach bliższych poszczególnym dworom, większa na terenach peryferyjnych. Ponadto w danych miasteczkach nie mieszkali wyłącznie chasydzi, a więc ich tradycje nie zawsze były wiodące dla całej małomiasteczkowej społeczności¹⁵.

Na zakończenie naszych rozważań podkreślmy, że regionalizacja Żydów nie tylko była możliwa, ale istniała w rzeczywistości. Podstawę do takiego stwierdzenia dają przede wszystkim badania językowe¹⁶, ale również materiały etnograficzne. Badania na ten temat, prowadzone zbyt późno, wyłącznie poza obszarem, który nas interesuje, nie zezwalają na ograniczenie rozważań jedynie do terenu Polski¹⁷. Pozwalają nam jednak stwierdzić, że istniały nisze, w które wciskały się nie skodyfikowane przepisami religijnymi komponenty regionalizacji. Badania te dają materiał umożliwiający jedynie wytyczenie granic w ramach makroregionizacji, granic, które tworzą obszary wykraczające daleko poza granice Polski i których powstanie w wielu wypadkach można wytłumaczyć procesami powstawania na tychże obszarach granic politycznych, dotyczących ludności nieżydowskiej.

Podsumowując, należy stwierdzić, że:

1) wpływy lokalnej nieżydowskiej kultury miały rzeczywiście miejsce, ale były najczęściej zbyt słabe, aby mogły wykształcić odrębność konkretnego obszaru, adekwatną do regionalizacji ludności lokalnej, nieżydowskiej;

2) wpływy lokalnych indywidualności – dworów chasydzkich – tworzyły zróżnicowane obszary kulturowe w bezpośrednim sąsiedztwie z siedzibą cadyka. W większości wypadków jednak wpływy poszczególnych dworów krzyżowały się w miasteczkach, różnicując konkretne gminy, a co za tym idzie – większe obszary.

¹⁴ D. A s s a f: *Chasidut Polin, o he'chasedut b'Polin*. „Gal-ed” 1995. Vol. 14, s. 197–202.

¹⁵ Przykładów wewnętrznych sprzeczności w społecznościach *shtetl* dostarczają bez liku m.in. książki pamięci; por. J. K u g e l m a s s, J. B o y a r i n: *From a Ruined Garden. The Memorial Books of Polish Jewry*. New York 1983.

¹⁶ Szczególnie ważne są tu wyniki badań atlasowych; por. *The Language and Culture Atlas of Ashkenasic Jewry*. Ed. M. H e r z o g. New York 1992.

¹⁷ M. H e r z o g: *The Yiddish Language in Poland. Some Maps and Historical References*. In: *Poles and Jews. Myth and Reality in the Historical Context*. Ed. H. B. S e g e l. New York 1986, s. 442–460.

Współczesnemu badaczowi pozostaje więc jedynie oparcie się na makroregionach, które zresztą w szczątkowej formie znajdujemy do dziś poza Polską. Wyrazem żywotności tychże makroregionów współcześnie jest istnienie stereotypów regionalnych opartych na europejskiej tradycji, widocznych jeszcze dziś nie tylko poza granicami Polski, ale również poza Europą.

The regional differentiation among the Polish Jews

S u m m a r y

It is the Jewish communities, the ethnic group that inhabited until the first years of the Second World War the Polish small towns, less frequently villages, that is the subject matter of the present article. A model unit of such a Jewish community is commonly described as "shtetl", a word that means "a little town" in Yiddish. Such communities were always compact, separated from the non-Jewish inhabitants of such towns with a high wall of cultural differences, they also were ruled by their own laws, in which the religious separateness was reflected, and until the time of the emancipation, they had their own legal status.

The Jewish settlement can be described as diffuse, they always formed pockets of population surrounded by strangers. They were characterised by high mobility which was understandable in view of their belonging to the great community that included all European Jews, called the Ashkenazim. Uriel Weinreich, conducting his research on the regionalisation of the Jews in the east central Europe, took two possibilities into consideration: a) there was no regional diversification whatsoever owing to all provinces of life being standardised by religious regulations, b) certain cultural niches were occupied, which made cultural borrowing from the neighbours possible, and which led to the regional diversification of the Jews following the same pattern as the regionalisation of the non-Jewish population. The author prefers a third possibility – the existence of local centres which created the basis for discussing the regional differences, with different regions formed around those expanding centres.

The first solution was rejected under the pressure of the results of the research on Yiddish. The second theory has been confirmed by the research on the verbal folklore, the beliefs and material culture of the Jews living in a given area. The number examples known today far exceeds the results of Weinreich's research. The third, i.e. the author's, theory has been also confirmed by the locally gathered material, but there have appeared certain limitations.

The strong individualities of the tsaddikim, active in particular courts of the Hassidim, determined the norms of behavior, customs, even the rules of cultivating the Jewish separateness in matters of the material culture, e.g. concerning the traditional male costume. All this led to the creation of micro-regions around the particular centres. The micro-regions created in this way were never homogenous because the influence of the courts of the Hassidim did not extend over compact geographical areas, the zones of the tsaddikim's influence could overlap with each other even in a single small town. The differentiation was of course smaller in the areas adjacent to a given court and greater in peripheral areas. Where the Hassidic movement was weaker, the formation of the micro-regions was naturally less conspicuous. Nevertheless, it existed and its vitality is demonstrated by the existence of regional stereotypes based in the European tradition both on small and great regions, not only outside the Polish borders, but also outside Europe.

Regionelle Differenzierung der polnischen Juden

Z u s a m m e n f a s s u n g

Das Ethnikum, das Thema der vorliegenden Arbeit ist, ist die jüdische Gesellschaft, die bis Anfang des zweiten Weltkrieges Kleine polnische Städtchen, seltener Dörfer, bewohnte. So eine Modelleinheit der jüdischen Gesellschaft wird allgemein als Sztetl benannt, was aus dem Jidisch stammt und „Städtchen“ bedeutet. Diese Gesellschaften waren immer sehr kompakt und von den nichtjüdischen Bewohnern der Städtchen durch eine hohe Mauer der kulturellen Unterschiede abgegrenzt; sie hatten ihre eigenen Rechte, die aus der Eigentümlichkeit der Religion resultierte; bis zur Zeit der Emanzipation hatten diese Gesellschaften auch anderes Recht.

Die jüdischen Ansiedlungen in Polen können als „punktartig“ bezeichnet werden, weil sie immer Inseln bildeten, die von Fremden umgeben waren. Charakteristisch war für sie die große Mobilität, die durch die Zugehörigkeit zu der ganz Europa gemeinsamen Gesellschaft der Askenasi-Juden erleichtert wurde. Uriel Weinreich, der Untersuchungen über die Regionalisierung der Juden in Mittel-Ost-Europa führte, nahm zwei Konzepte an: a) das Fehlen jeglicher Regionalisierung infolge einheitlicher religiöser Kodifizierung aller Lebensbereiche; b) die unbewußte Ausnutzung gewisser Enklaven, die eine Kulturübernahme von den Nachbarn ermöglichten, was eine Regionalisierung der Juden im Einklang mit der Regionalisierung der einheimischen, nicht jüdischen Bevölkerung verursache.

Ich nehme noch ein anderes Konzept an: das Vorhandensein lokaler Zentren, die zur Herausbildung anderer kultureller Eigenschaft beitrugen, die wiederum für das expandierende Zentrum charakteristisch waren.

Das erste Konzept wurde infolge der Untersuchungen der Sprache Jidisch verworfen. Das zweite wurde durch die Untersuchungen der mündlichen Überlieferungen, des Glaubens und der materiellen Kultur der Juden des untersuchten Gebietes bestätigt. Die gegenwärtig bekannten Beispiele überragen bedeutend die Untersuchungsergebnisse von Weinreich. Das dritte Konzept findet in den empirischen Daten seine Bestätigung, aber auch hier wirken sich bestimmte Beschränkungen aus.

Die starken Individualitäten der Wunderrabbiner, die in einzelnen Chassidenhöfen wirkten, kreierten die Verhaltensnormen, die Moral, und sogar die Pflege der Eigentümlichkeit im Bereich der materiellen Kultur, zB. die traditionelle Männerkleidung. All das verursachte die Herausbildung von Mikroregionen um die einzelnen Zentren. Doch die so entstandenen Zentren waren niemals einheitlich, da im Wirkungskreis der Chassidenhöfe keine großen geographischen Gebiete lagen und die Einflußbereiche der einzelnen Wunderrabbiner im Bereich eines Städtchens ineinandergriffen. Die Differenzierung war natürlich kleiner in der Nähe der einzelnen Höfe, und größer in den Randgebieten. In Gebieten wo die Chassidenbewegung schwächer war, war die Herausbildung dieser Mikroregionen bedeutend geringer. Jedoch war sie vorhanden und fand Ausdruck in regionellen Stereotypen, die sowohl auf der europäischen Tradition als auch auf den Makro- und Mikroregionen basierte, nicht nur außerhalb Polen, sondern auch außerhalb von Europa.