Tom 15/2023, ss. 191-219
ISSN 0860-5637
e-ISSN 2657-7704
DOI: 10.19251/rtnp/2023.15(9)
www.rtnp.mazowiecka.edu.pl

Damian Kasprzyk
Uniwersytet Łódzki
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
ORCID: 0000-0002-3588-3486

Zagadnienie regionalizmu w kontekście żydowskiej diaspory. Przypadek ziem polskich

The issue of regionalism in the context of the Jewish Diaspora. The case of the Polish lands

Pamięci ludzi pędzonych ku śmierci ulicą Garwolińską w Stoczku Łukowskim 12 września 1942 roku, co widziała przez okno moja Mama, mając 5 lat.

Streszczenie: Artykuł stanowi próbę odpowiedzi na pytanie o warunki realizacji idei regionalistycznych w środowisku Żydów zamieszkujących ziemie polskie, szczególnie w XIX i XX w. Autor wskazuje na wewnętrzne zróżnicowanie tego środowiska określające rozmaity stosunek

do lokalności i niejednorodne warunki uprawiania kojarzonych z regionalizmem aktywności. W tekście zaprezentowano wypowiedzi (deklaracje) przedstawicieli diaspory świadczące o przywiązaniu do ziemi (miejsc) urodzenia, a także ukazano działania, które można uznać za emanację tak nakreślonego związku. Przedstawiono sylwetki kilku pasjonatów o żydowskich korzeniach realizujących swoje zainteresowania regionalistyczne w różnych miejscach Rzeczypospolitej i w różnych momentach jej historii. Wyeksponowano też kategorie nostalgii, sentymentu, zadomowienia oraz figurę małej ojczyzny.

Słowa kluczowe: regionalizm, historia Żydów polskich, etnografia, relacje międzykulturowe, biografistyka

Abstract: The article is an attempt to answer the question about the conditions of realization of regionalist ideas in the environment of Jews living in the Polish lands, especially in the 19th and 20th centuries. The author points out the internal differentiation of this milieu defining various attitudes to localism and heterogeneous conditions for practicing activities associated with regionalism. The text presents statements (declarations) of representatives of the diaspora testifying to the attachment to the land (places) of birth, as well as shows the activities that can be considered an emanation of such an outlined relationship. The profiles of several enthusiasts with Jewish roots, pursuing their regionalist interests in different places of the Republic and at different moments in its history, are presented. The categories of nostalgia, sentiment, settling in and the figure of a small homeland were also exposed.

Keywords: regionalism, history of Polish Jews, ethnography, intercultural relations, biography

Wstęp

Roman Wapiński, analizując dzieje kształtowania świadomości narodowej Polaków w XIX i XX w. (do wybuchu II wojny światowej), zauważa: „Żydzi zamieszkiwali wszystkie ojczyzny prywatne Polaków, objęte polskimi aspiracjami terytorialnymi" [1994, s. 152]. Logiczną konsekwencją tak nakreślonego stanu rzeczy jawi się ustalenie, że zarówno Polacy, jak i Żydzi (oraz

przedstawiciele innych nacji i etnosów) posiadali częstokroć „ojczyzny prywatne" wpisywane we wspólny układ przestrzenny, a w jakimś sensie także społeczno-kulturowy. Cytowany historyk, charakteryzując kształtujący się u schyłku XIX w. nowoczesny żydowski ruch narodowy, stwierdza, że w jego aspiracjach: „nie mieściło się wprawdzie dążenie do nadania którejś z zamieszkiwanych przez Żydów ojczyzn prywatnych charakteru narodowej (ideologicznej) ojczyzny żydowskiej, ale również i one kolidowały z celami, jakie stawiały sobie ruchy narodowe współmieszkańców tych ojczyzn" [Wapiński, 1994, s. 176]. Pozostawmy na boku uwydatniony w tej opinii kontekst polityczno-narodowościowy, skoncentrujmy się natomiast na aspekcie kulturowym, a ściślej rzecz biorąc regionalistycznym, jaki otwiera zaaplikowana przez Wapińskiego kategoria ojczyzny prywatnej.

Ideą przewodnią prezentowanych tu rozważań jest chęć przyjrzenia się funkcjonowaniu diaspory żydowskiej na ziemiach polskich z uwzględnieniem regionalizmu, który zdefiniujmy jako waloryzowanie regionu. Waloryzacja ta może się dokonywać na rozmaitych płaszczyznach: kulturowej, społecznej, politycznej, gospodarczej, ale także – co niezwykle istotne – emocjonalnej i duchowej. W tym ujęciu regionalizm wykracza poza sferę widocznych działań, rozszerza się na obszar aktywności intelektualnej, myślowej, uczuciowej, zyskując wyraźnie antropologiczny rys [Nowakowski, 1994, s. 155-156]. Obok intencji wyeksponowania regionalnego (związanego z regionalizacją), a także regionalistycznego (związanego z działalnością na rzecz regionu) kontekstu, pojawia się postulat ujęcia regionalizmu jako zjawiska pojmowanego w kategoriach tożsamości regionalnej, świadomości regionalnej, postawy regionalistycznej [Prawelska-Skrzypek i Matykowski, 2003, s. 231-233]. Tak naszkicowaną perspektywę uznajmy za wiążącą dla zaprezentowanych niżej treści.

Wybrane konteksty historyczno-kulturowe

Zapewne „nieprzenikliwość" religii i tradycji żydowskiej oraz związana z tym tajemniczość, pogłębiona niemal całkowitym zniknięciem tego etnikum z terenów Europy Środkowo-Wschodniej na skutek Zagłady sprawiają, że bardziej skłonni jesteśmy traktować kulturę żydowską jako *Kelal Israel* – wspólnotę wszystkich Żydów i rzadko kiedy przyglądamy się jej w kategoriach regionalistycznych. Aby tego dokonać, musimy odrzucić ujęcie ahistoryczne oraz takie, które ujmowałoby społeczność żydowską jako monolit. Oba te podejścia, sprzyjając budowaniu stereotypów, prowadzić mogą do wniosków błędnych, ukazujących stan rzeczy niezgodny rzeczywistością. Ustalmy, że Żydzi zamieszkujący ziemie polskie stanowili społeczność wewnętrznie zróżnicowaną [Wapiński, 1994, s. 152]. Było to zróżnicowanie wielopłaszczyznowe, wieloczynnikowe, wieloźródłowe, które nabrało tempa równoległego do ogólnoeuropejskich zmian o charakterze społecznym, kulturowym, politycznym i gospodarczym. Oblicza owego zróżnicowania miały rozmaity wpływ na możliwość pojawienia się zjawisk kojarzonych z regionalizmem wśród przedstawicieli żydowskiej diaspory.

W ramach społeczności żydowskiej w Europie Środkowo-Wschodniej, czyli aszkenazyjskiej, wykształciły się „typy", które Ezra Mendelsohn wyodrębnia z uwagi na stosunek do tradycji i poziom samoizolacjonizmu. Pierwszy „typ" cechowała słaba akulturacja i asymilacja z otoczeniem zewnętrznym, ortodoksja religijna, używanie jidysz w mowie codziennej. Drugi „typ" – przeciwnie – cechował wysoki stopień akulturacji i chęć asymilacji, odchodzenie od jidysz i ortodoksji, zastępowanej czasem jakimiś postaciami judaizmu reformowanego bądź liberalnego [Mendelsohn, 1992, s. 27-28]. Choć to niejedyny podział wewnątrzśrodowiskowy, sam w sobie obciążony nadmiernym uproszczeniem, prześledźmy warunki pojawiania się regionalizmu w obu „typach".

W literaturze przedmiotu pojawia się opinia, że Żydzi polscy stanowili nie tylko najliczniejszą wśród diaspor, należeli też do najbardziej fanatycznych i zabobonnych społeczności narodu wybranego [por. Potocki, 2010, s. 7]. Czy ta bezgraniczna duchowość wschodnio-europejskich Żydów stwarzała miejsce na regionalizm? Jest to w istocie pytanie o to, czy w przypadku społeczności żydowskich, wśród elementów wzmacniających swoistość i spoistość grupy, obok czynnika religijno-etnicznego, pojawia się też *regios* [Damrosz, 2007, s. 250]. Zapewne ortodoksyjne i tradycjonalistyczne środowisko żydowskie nie było miejscem, gdzie mógł się rozwijać głębszy namysł nad regionem. Umysły wypełnione były zgłębianiem tajemnic Tory, a uwaga koncentrowała się na zachowywaniu tradycji dyktowanych religią. Okoliczności te nie sprzyjały rozbudzeniu zainteresowań regionalistycznych w ujęciu teoretyków regionalizmu jako ruchu społeczno-kulturowego. Jednak tradycjonalizm ten sprzyjał przywiązaniu do miejsca, zaś to już bliskie jest pojmowaniu regionalizmu w kategoriach sentymentu, rozbudowanego związku emocjonalnego z terytorium i ludźmi. Wiązało się to z lojalizmem dla organów władzy państwowej i szacunkiem dla lokalnego porządku [Fuks i in., 1982, s. 36]. Oto przez wieki przywódcy religijni gmin żydowskich wychodzili z fundamentalnego założenia, że życie w rozproszeniu wymaga całkowitego odcięcia się od myśli świeckiej i podporządkowania tradycyjnym – podyktowanym zasadami religijnymi – wzorom postępowania [Fuks i in., 1982, s. 84-85]. Stan diaspory, był jednak stanem danym przez Boga i tylko On mógł ów stan zmienić. Stąd brak zainteresowania nieżydowskim światem zewnętrznym nie musiał skutkować zrywaniem więzów łączących człowieka z miejscem. Była to kwestia akceptacji „boskiego planu".

Odnosiło się to w pierwszym rzędzie do Polski jako miejsca schronienia. „Wyjątkowość Polski z punktu widzenia Żydów polegała między innymi na tym, że tu mogli w pełni manifestować swoją inność" [Doktór, 2014, s. 56]. Nawet aszkenazyjskie wyobrażenia mesjańskie przedstawiały Polskę jako bezpieczny

kraj schronienia. Analizujący to zagadnienie Jan Doktór stwierdził: „Historycy od dawna zwracali uwagę na zadziwiający brak wśród polskich Żydów w I Rzeczypospolitej świadomości wygnania, poczucia, że żyją nie w ojczystym kraju, lecz w diasporze" [2014, s. 42]. W tym okresie zdecydowana większość europejskich Żydów (niemal wyłącznie aszkenazyjskich) mieszkała w Polsce. W związku z tym: „Żydzi polscy przestają się uważać za Żydów w ogóle, stają się Żydami polskimi z własnymi obyczajami, a nawet odrębnymi regulacjami prawnymi" [Doktór, 2014, s. 45]. Doktór nazywa to „żydowską tradycją regionalną" (tu w znaczeniu Polski jako regionu Europy) [2014, s. 45]. Tylko tu można było rozwinąć i spełnić żydowskość (*jidyszkait*), przygotowując się do przyjścia Mesjasza. Nie było zatem jakiegoś wyraźnego religijnego powodu, aby przywiązanie do *moledet* (miejsca urodzenia) traktowane było jako odejście od tradycyjnych zasad żydowskich, natomiast przynależność do wspólnoty kulturowej, znajdująca się w centrum życia żydowskiego, miała swój wyraźny i niezwykle istotny wymiar gminny. Odnosi się ona wówczas do mikrospołeczności obejmującej daną grupę Żydów w określonym miejscu [Unterman, 1989, s. 26]. To z kolei wpisuje się w ideę lokalizmu, który zdefiniujmy za Kazimierzem Z. Sową jako: „względną autonomię oraz upodmiotowienie konkretnych społeczności lokalnych w zakresie gospodarczym, społecznym i kulturalnym w ramach szerszego układu społeczno-przestrzennego i politycznego. Oznacza on koncentrację życia społecznego i gospodarczego w społecznościach lokalnych, a także ich prymat i dominację w stosunku do owego szerszego układu społeczno-przestrzennego, który jest jak gdyby wytwarzany przez te społeczności, a zatem wobec nich wtórny" [Sowa, 1989, s. 24]. Jeśli lokalizm uznamy za bazę regionalizmu (także w znaczeniu wcześniejszego, ale i niezbędnego dla regionalizmu kręgu afiliacji), to w przypadku społeczności żydowskich jest ona solidna, także, a może szczególnie, w przypadku środowisk tradycjonalistycznych, a nawet ortodoksyjnych.

Jaki z kolei klimat dla regionalizmu stwarzał nurt liberalny diaspory otwierający się na asymilację i akulturację [Posern-Zieliński, 1987, s. 16-19]? Jego powstanie jest zjawiskiem złożonym. Z braku miejsca dla szerszych rozważań wspomnijmy tu jedynie o haskali. Był to nurt w kulturze i filozofii żydowskiej rozwijający się od lat 80. XVIII w., zawierający hasła oświeceniowe oraz racjonalistyczne. Jego przedstawiciele (za twórcę uznaje się Mosesa Mendelssohna) głosili potrzebę nawiązania dialogu z nowożytną kulturą europejską, unowocześnienia życia diasporowego, odrzucenia zabobonów i przesądów, zreformowania tradycyjnego modeli chederu i jesziwy, zmian obyczajowych (odrzucenie tradycyjnego stroju), dopuszczenia udziału w zawodach do tej pory rzadko wykonywanych przez Żydów np. rolnictwa, otwarcia na edukację świecką, zarzucenia jidysz na rzecz biblijnego hebrajskiego i języków nieżydowskiego otoczenia. Haskala na Zachodzie zaowocowała masową asymilacją, w związku z czym środowiska tradycjonalistyczne ją odrzucały. Przeciwnicy haskali podkreślali niebezpieczeństwo unicestwienia historycznie ukształtowanego judaizmu jako podstawy żydowskiej odrębności [Żebrowski, 2003, s. 562-563].

W podejmowanym tu kontekście istotne stają się dodatkowe okoliczności. Haskala torowała drogę do uprawiania przez członków diaspory dyscyplin świeckich m.in. ściśle związanych z regionalizmem historii i etnografii. Wpłynęła wyraźnie na rozwój literatury (wielość gatunków) i sztuki żydowskiej (historyzm). Stanowiła inspiracje dla działań związanych z aktywnością społeczną, zakładaniem instytucji (w tym rozwój prasy). Haskala – niezależnie od aktywności idei względem niej opozycyjnych – wywarła wpływ na dalszy rozwój życia społeczno-politycznego Żydów wschodnioeuropejskich [Żebrowski, 2003, s. 562-563].

Konsekwencją haskali i innych ruchów emancypacyjnych stało się intensywne eksponowanie stanowisk światopoglądowych. Wiele z nich kolidowało ze sobą w najbardziej podstawowych kwestiach. Przypadkiem szczególnie tu interesującym wydaje się

być idea syjonistyczna. Zakładała ona konieczność porzucenia diaspory i budowania nowej ojczyzny w ziemi Izraela. „Zasadą ruchu syjonistycznego w jego początkowych stadiach było całkowite zerwanie z tradycjami przywiezionymi z miejsc pochodzenia, stworzenie nowych społeczności, które będą się rozwijały w oparciu o nowe normy, często tworzone na bazie zaprzeczenia tradycyjnych [Goldberg-Mulkiewicz, 1998, s. 78]". Teoretycznie rzecz ujmując hołdowanie ideologii syjonistycznej wręcz uniemożliwiało jednoczesne rozbudzanie i pielęgnowanie postawy regionalistycznej w warunkach diaspory. Wydaje się, że nawet sprzyjało formowaniu postawy przeciwnej, mogącej przyjąć postać oikofobii [Haumann, 2000, s. 133]. Jednak z łatwością można wskazać okoliczności świadczące o tym, że syjoniści z ogromnym nieraz sentymentem traktowali okolice swojego urodzenia i wychowania oraz interesowali się nimi. Liczni mieszkający w Polsce wyznawcy idei syjonistycznych, a nawet aktywni przedstawiciele tego ruchu, deklarowali silny związek z miejscami, z których się wywodzili. Będzie o tym mowa w dalszej części prezentowanego tekstu.

W ramach innych kierunków także wybrzmiewają postulaty, które można skojarzyć z ideami regionalistycznymi. Bund postulował autonomię narodowo-kulturalną w ramach terytoriów autonomicznych, co jednak dosyć szybko okazało się utopią. Jeden z najwybitniejszych znawców zagadnień narodowościowych na ziemiach polskich przełomu XIX i XX w. Leon Wasilewski twierdził, że nawet eksterytorialna autonomia kulturalna nie da się w pełni zastosować z uwagi na „uzależnienie życia żydowskiego od warunków danego terytorium i życia większości jego mieszkańców" [1913, s. 6]. Inaczej rzecz ujmując, Wasilewski zwracał uwagę na regionalizację życia społeczno-kulturowego w ogóle, wychodząc z założenia, że funkcjonowanie społeczności żydowskich również, w mniejszym lub większym stopniu, uzależnione jest od specyfik lokalnych, niezależnie od stopnia samoizolacji.

Także ludowcy (folkiści) uważali, że przyszłość Żydów – jako autochtonów – związana jest z diasporą. W związku z tym

żydowskie partie ludowe popierały zasadę *do-ikejt* („tutejszości") [Haumann, 2000, s. 230], w ramach której eksponowano m.in szacunek do ziemi analogiczny, jaki cechował polskich agrarystów.

Reasumując, podejście tradycjonalistyczne wśród członków żydowskiej diaspory nie utrudniało rozwoju lokalności niezbędnej dla ukształtowania świadomości i postawy regionalistycznej, zaś nurty postępowo-asymilacyjne sprzyjały rozwojowi regionalizmu jako postawie intelektualnej i badawczej. Pomagały też zbliżyć się Żydom do polskich organizacji czy instytucji organizowanych i prowadzonych w duchu regionalistycznym.

Regiony diasporowe

Teoretyk regionalizmu stwierdza: „Nie ulega wątpliwości, że regionalizm zrodził się w kontekście istnienia określonych regionów, wyróżniających się zasobem specyficznych cech i pozostaje w stałej do nich relacji, tzn. kojarzy się zawsze z określonym obszarem" [Skorowski, 2007, s. 11]. Konkretyzacja owego obszaru pozostaje zazwyczaj kwestią otwartą. Niewątpliwie ruch regionalistyczny wraz ze swą instytucjonalizacją z reguły wymagają precyzyjnego ustalenia granic regionu, podobnie jak regionalizm rozumiany jako kierunek i procedura badawcza (precyzyjna delimitacja bywa często celem samym w sobie tego rodzaju aktywności). W takich przypadkach mamy zazwyczaj do czynienia z obiektywistycznymi koncepcjami regionu. Natomiast regionalizm pojmowany w kategoriach sentymentu, przywiązania, postawy czy też patriotyzmu lokalnego stanowi fundament subiektywistycznej koncepcji regionu [Węglarz, 1997, s. 39]. Niezależnie od tych ustaleń warto zastanowić się, jakie oblicza przyjmowały regiony Żydów egzystujących w diasporze[1].

Jeden z najstarszych podziałów związany jest z rozróżnieniem kultury sefardyjskiej – Żydów zamieszkujących państwa

[1] Godny uwagi i polecenia jest w tym kontekście artykuł Olgi Goldberg-Mulkiewicz [1999]. Koncepcje autorki zmierzają w stronę obiektywistycznych koncepcji regionu.

islamu i aszkenazyjskiej – Żydów zamieszkujących kraje chrześcijańskie. Jednak niezależnie od tego najogólniejszego podziału, któremu można nadać charakter makroregionalny (jest to propozycja wskazująca na istnienie czegoś w rodzaju kręgów kulturowych), pojawiło się na przestrzeni dziejów zróżnicowanie wynikające z zamieszkiwania terytoriów przynależnych do określonych struktur państwowo-politycznych przyjmujących z czasem w realiach europejskich określone oblicza etniczne. Stąd też „dialekty modlitw" i różnice w wymowie, a także stereotypy na temat cech Żydów zamieszkujących poszczególne kraje. „W owych licznych podgrupach żydowskich spotyka się różne liturgie i zwyczaje, jak też różnorodny stosunek do kultury nieżydowskiej, kabały i przesądów ludowych" [Unterman, 1989, s. 257].

Wiele napisano na temat specyfiki społeczności żydowskiej zamieszkującej tereny Rzeczypospolitej. Miała ona wynikać z warunków, jakie zastawali, przybywając na te tereny Żydzi, kształtującego się prawodawstwa, ale także oblicza kulturowego dominującego etnosu. W tym kontekście obszar przedrozbiorowej Polski można uznać za region w ramach europejskiej diaspory zasadniczo różniący się od innych. Heiko Haumann, autor *Historii Żydów w Europie Środkowej i Wschodniej* tak szkicuje specyfikę warunków, jakie panowały nad Wisłą: „Od momentu nadania pierwszych przywilejów Żydzi mieli prawo do regulowania wewnętrznych sporów według własnych zasad, jak również do tworzenia własnego samorządu, który do XVI wieku rozwinął się tak dalece, że podobnego próżno by szukać w całej Europie" [2000, s. 33]. Szybki rozwój osadnictwa doprowadził do rozbudowy samorządu żydowskiego osiągającego formę niespotykaną w innych krajach. Gminami zarządzały ciała kolegialne, czyli kahały. Zajmowały się one m.in. organizowaniem szkolnictwa, nadzorem nad cmentarzem, łaźnią, rytualnym ubojem mięsa, pełniły też funkcje dobroczynne, organizowały szpital. Kahał ustalał kwotę podatku gminnego przypadającą na poszczególne gospodarstwa. Między innymi w celu usprawnienia systemu podatkowego król Zygmunt

II August zarządził powołanie czterech okręgów żydowskich, które miały wybierać na zjazdach starszyznę ziemską, taksatorów i poborców podatkowych. W 1581 r. na zjeździe w Lublinie nastąpiło ukonstytuowanie się centralnej reprezentacji Żydów Korony i Litwy zwanej Sejmem Czterech Ziemstw (*Waad arba aracot*) odpowiedzialnej za sprawne ściąganie podatku pogłównego dla ludności żydowskiej [Haumann, 2000, s. 34]. Z czasem powstał osobny sejm Żydów litewskich [Fuks i in., 1982, s. 15].

Interpretując to bezprecedensowe zjawisko, warto zwrócić uwagę na mechanizm regionalizacji funkcjonowania żydowskiej diaspory w Polsce. *Waad* obejmował cztery ziemie (prowincje) – Wielkopolskę, Małopolskę, Ruś Czerwoną i Wołyń. *Waad*, z punktu widzenia władzy królewskiej, usprawniał mechanizm fiskalny. Jednak dla społeczności żydowskiej pełnił istotną funkcję dodatkową. Na jego forum dyskutowano i decydowano przede wszystkim o problemach o współpracy handlowej między miastami. W związku z tym Taras Wozniak porównuje *Waad* do związku hanzeatyckiego. Jego podmiotami są kahały, pełniące analogiczne funkcje do cieszących się dużą autonomią wspólnot lokalnych. Dysponowały one swoimi prawami, instytucjami władzy sądowniczej, religijnej, oświatowej i społecznej. Jedyną wspólną płaszczyzną tychże, była aktywność w ramach tradycji żydowskiej [Wozniak, 2017, s. 18]. Zatem był to rodzaj – choć może to zbyt daleko posunięte porównanie zaproponowane przez wspomnianego autora – federacji. Jednostką autonomiczną był, oprócz nielicznych dużych ośrodków miejskich ówczesnej Polski, przede wszystkim sztetl.

Czasy niepokojów połowy XVII w. odcisnęły wyraźne piętno na tożsamości i kulturze Żydów w tej części Europy. *Waad* stopniowo tracił na znaczeniu. Jednak dopiero rozbiory Rzeczypospolitej budują bariery pomiędzy poszczególnymi kahałami. „Z czasem po różnych stronach nowych granic tworzą się odmienne polityczne kultury, powstają nowe żydowskie społeczności, mające odmienne tradycje kulturowe" [Wozniak, 2017,

s. 19]. Nakłada się na ten proces odmienna polityka oświeceniowych monarchii absolutnych, dążących do przymusowej sekularyzacji i asymilacji, ale każda na swój sposób. Można więc powiedzieć, że świat Żydów wschodnioeuropejskich (mimo oczywistej izolacji względem kultur lokalnych ludności odmiennej etnicznie) był wewnętrznie zregionalizowany, a regionalizacja ta związana była z procesami historyczno-politycznymi i kulturowymi, którym podlegali wszyscy mieszkańcy poszczególnych państw. W Polsce regionalizacja ta była dodatkowo stymulowana określonymi rozwiązaniami formalnoprawnymi (rozdaj federacji gmin w ramach *Waad*), a po utracie niepodległości różnice regionalne pogłębiane były granicami zaborów.

Zejdźmy jednak o poziom niżej w rozważaniach nad regionalizacją życia diasporowego. Taka perspektywa pozwoli uwzględnić doświadczenia jednostkowe. Mimo wysokiej mobilności, jaka charakteryzowała Żydów, przynajmniej w porównaniu z dominującym liczebnie stanem chłopskim, funkcjonowanie społeczności diasporowej podlegało samemu mechanizmowi powstawania regionów, szczególnie w warunkach przedindustrialnych. Według klasycznych ujęć decydującą rolę odgrywa w tym wypadku ośrodek ciążenia, który stanowi punkt wymiany handlowej, wymiany informacji i dyfuzji kulturowej. Jak podkreśla Jerzy Damrosz, „granice regionalne są w zasadzie zjawiskiem wtórnym", a wytwarzanie się regionu „nie jest zjawiskiem bezpośrednio wynikającym z jakiejś zbiorowej woli i pragnień miejscowej ludności" [1987, s. 45]. Mamy zatem ośrodek ciążenia, za który można przecież uznać każde miasteczko-sztetl. Za sprawą jego cech targowych, administracyjnych i religijnych pełniło ono funkcje regionotwórcze – w myśl przywołanej wyżej koncepcji Damrosza – niejako niezależnie od woli mieszkańców. Decydują tu tzw. procesy socjograwitacji. Mechanizm ten zwięźle opisuje badaczka obecności Żydów w Sieradzu przed II wojną światową. Choć można mieć wątpliwości co do uznania Sieradza klasycznym sztetlem, warto ten fragment zacytować: „Żydzi wiejscy

z okolicznych wsi, obwoźni handlarze żydowscy oraz Żydzi sieradzcy, wszyscy spotykali się na rynku podczas jarmarków, targów i pobytów w mieście w celu załatwiania codziennych spraw. Sieradzki rynek stanowił centrum wymiany towarowej, ale i wymiany doświadczeń, poglądów, umożliwiał kontakt społeczności Żydów z miasta i ze wsi" [Haraszkiewicz-Niewczas, 2007, s. 28]. Okoliczności te pozwalają uznać sztetl, z jego funkcjami handlowymi i kahalnymi instytucjami, za centrum żydowskiego mikroregionu. W konsekwencji: „Żydów jednoczy szereg ściśle ze sobą związanych praktyk religijnych i obyczajów życia codziennego, wspólne dziedzictwo historyczne oraz głęboko zakorzenione poczucie tożsamości i solidarności zbiorowej. Mimo to gminy żydowskie są pluralistycznymi konglomeratami wykazującymi odmienność nie tylko w stosunku do innych gmin, ale także podzielonymi wewnętrznie na różniące się między sobą podgrupy" [Unterman, 1989, s. 255].

W dzielnicach i miasteczkach żydowskich centrum życia społeczno-religijnego była bożnica, stanowiąca nie tylko miejsce odprawiania modłów, ale także salę zebrań kahalnych. W sąsiedztwie bożnicy znajdowały się zazwyczaj szkoła, szpital, łaźnia i mykwa [Fuks i in., 1982, s. 29]. I w przypadku polskich Żydów możemy mówić o „duchu dzwonnicy" [Por. Kłoskowska, 1996, s. 57-58]. Wprawdzie metafora ta powstała w kręgu chrześcijańskiej kultury zachodniej (*l'esprit du clocher*) i na pierwszy rzut oka niezbyt pasuje do realiów kultury żydowskiej, ale śmiało można ją zastąpić określeniem „duch synagogi" lub „duch sztetla" będącym swoistą emanacją małej ojczyzny w wymiarze społeczności żydowskiej.

Innym jeszcze „rodzajem" żydowskiego regionu był obszar tradycyjnej aktywności gospodarczej. Rola pośredników między wsią a miastem, a ściślej rzecz biorąc między szlachtą, chłopstwem i mieszczaństwem wyznaczała nie tylko obszar społeczno-ekonomicznej egzystencji ludności żydowskiej, ale także przestrzeń geograficzną, a zatem swoisty region w sensie funkcjonalnym.

Można powiedzieć, że wyznaczało go kilkanaście wsi, kilka dworów i lokalny ośrodek miejski [Haumann, 2000, s. 41]. Dotyczyło to zarówno bogatszych Żydów – dzierżawców, administratorów, kredytodawców pozostających w ścisłej symbiozie ze szlachtą, jak i drobnych handlarzy-domokrążców starających się wypełniać najdrobniejsze luki lokalnego rynku. Literacka figura Żyda Szymszela, nakreślona przez Marię Dąbrowską w powieści *Noce i dni*, może stanowić dobry przykład. Jego ścieżki nie wiodły w nieznane. Regularnie wracał on w te same miejsca, zatem wędrował, zataczając sobie znany krąg. Z notatek żydowskiego chłopa-lichernika („lichernikami" nazywano na Wileńszczyźnie Żydów skupujących w okolicznych wsiach rzeczy używane) wynika, że w ciągu trzech dni lutego 1936 r., odwiedził on piętnaście wsi i zaścianków w dwóch powiatach [Polińska-Mackiewicz, 2002, s. 148]. Dla pozostałych, najliczniej reprezentowanych przedstawicieli drobnego rzemiosła – krawców, szewców, szklarzy, blacharzy, kapeluszników a także posłańców i tragarzy takim mikrokosmosem był sztetl.

W tych dwóch formułach – symbolicznym trójkącie wyznaczonym punktami wsi, dworu i miasteczka oraz w przestrzeni sztetla doszukać się należy żydowskiego regionu i regionalizmu. Jeśli regionalizm oznacza (a tak można go interpretować) dumę z zajmowanego na świecie miejsca, to Żydzi środkowoeuropejscy, przyznając się świadomie do swojego judaizmu, mimo piętrzących się okoliczności konfliktowych, czuli się jednocześnie dobrze tam, gdzie żyli, a nigdzie nie można było dostrzec tego wyraźniej jak w przestrzeni sztetla. „Nawet jeśli byli biedni, bo wraz z rozwojem gospodarczym wymiana między miastem a wsią przynosiła coraz mniejsze zyski, nawet gdy mieszkali stłoczeni w ciasnych izbach, nie mając co na siebie włożyć i często głodując, byli dumni ze swojego żydostwa (…). Nie przez przypadek szczególnie szanowane gminy otrzymywały honorowe miano, np. »Jerozolima Wołynia« – Berdyczów lub »Jerozolima Galicji« – Rzeszów" [Haumann, 2000, s. 70]. Samo Wilno nazywane

było „litewską Jerozolimą" [Polińska-Mackiewicz, 2002, s. 147]. Duma i przywiązanie do miejsca na równi, lub mocniej niż poczucie bezsilności i brak alternatywy nakazywały trwać w małych środowiskach podobnych do literackiej Kasrylewki wymyślonej i opisanej w powieści *Dzieje Tewji Mleczarza* przez Szolema Alejchema (filmowej Anatewki).

Z kolei dowodem na istnienie świadomości odrębności regionalnych, znajdujemy w wewnątrzśrodowiskowych uprzedzeniach. Doświadczali tego m.in. „litwacy", czyli Żydzi ulegający rusyfikacji lub wprost – zrusyfikowani. Pojawili się oni, uciekając przed pogromami na terytorium Rosji i na skutek przymusowych przesiedleń wynikających z ustaw carskich z lat 1882-1891 ograniczających terytorium osiedlania się Żydów. Skutkowało to jeszcze wyraźniejszym wzrostem liczebnym ludności żydowskiej na ziemiach byłej Rzeczypospolitej. Żydzi od stuleci zamieszkujący te tereny spoglądali na „litwaków" z niechęcią. Ci bowiem, zazwyczaj posługiwali się językiem rosyjskim (polskiego często nie znali wcale) i doskonale zorientowani byli w stosunkach handlowych na wschodzie, co dawało im wyraźną przewagę w prowadzeniu działalności gospodarczej. Zasymilowani wcześniej Żydzi z Królestwa Polskiego uznawali „litwaków" dodatkowo za żywioł sprzyjający rusyfikacji i uległy względem zaborcy [Wapiński, 1994, s. 158]. Z kolei Żydzi galicyjscy, w wyniku pojawienia się „litwaków", zaczęli dystansować się od Żydów z Kongresówki w ogóle. Skoro tak, to mamy podstawy mówić o uprzedzeniach międzyregionalnych oraz o funkcjonowaniu regionów w ujęciu intersubiektywistycznym (poczucie odrębności w świadomości grupowej) [Damrosz, 2007, s. 243].

Noblista w dziedzinie literatury z 1978 r. Izaak Bashevis Singer, który młodość spędził w Biłgoraju, w swojej późniejszej twórczości nieraz wracał do klimatu środowisk chasydzkich wschodniej Polski. Szczególnie analiza „geografii opowiadań" noblisty, których akcja zazwyczaj rozgrywa się w licznych sztetlach Lubelszczyzny, pozwala wytyczyć zwarty obszar, którego

granice na wschodzie wyznaczają Tyszowce, na zachodzie Kraśnik, na północy Lublin, a na południu Tarnogród. Bashevis, przywołując niektóre charakterystyczne cechy miasteczek (m.in. topografię okolicy), ukazuje świat żydowskiej diaspory silnie zakorzeniony w regionie i region współtworzący. Narratorzy opowiadań Bashevisa ukazują regionalny świat Żydów Lubelszczyzny wyraźnie wyodrębniony z litwackiego świata Żydów z Litwy i Białorusi [Wolitz i Sherman, 2003, s. 26-27].

Regionaliści

Wielu przedstawicieli diaspory żydowskiej w Polsce wykazało się na przestrzeni stuleci aktywnością, którą można określić (pośrednio lub wprost) regionalistyczną. Łatwo też znaleźć liczne dowody na silne przywiązanie Żydów do miejsc urodzenia i zamieszkania. Można na nie trafić we wspomnieniach, biografiach, autobiografiach, twórczości literackiej i innych wypowiedziach artystycznych. W ramach równie skrótowego i wybiórczego, jak w przypadku poruszonych wcześniej zagadnień, ujęcia, dokonajmy przeglądu postaci, które ze względu na swoje działania lub postawy zasłużyły na miano regionalistów. Wybór ten ma jedynie przybliżyć główne obszary ich aktywności.

Żydzi-regionaliści pochodzili z różnych środowisk, także rabinackich i syjonistycznych, co dowodzi, że środowiska te nie „zamykały się" na zagadnienia, o których mowa. Głównie jednak byli to przedstawiciele rodzin częściowo lub w znacznym stopniu zasymilowanych i tzw. postępowych. Realizowali swoje pasje przede wszystkim na niwie badań naukowych (głównie historycznych i etnograficznych), literatury pięknej oraz szeroko pojętej aktywności społeczno-kulturalnej i organizacyjnej.

Społeczność żydowska na ziemiach polskich była wysoce zurbanizowana [Nowakowska, 1989, s. 49]. Stąd żydowscy regionaliści–historycy opisywali głównie dzieje gmin żydowskich w poszczególnych ośrodkach miejskich. Nie stronili jednocześnie

od ujęć stricte regionalnych. Znakomity przykład stanowi tu postać i dorobek Majera Bałabana (1877-1942/3) historyka dziejów Żydów lwowskich, krakowskich, lubelskich, historyka sztuki żydowskiej w Galicji, profesora Uniwersytetu Warszawskiego, współzałożyciela Instytutu Nauk Judaistycznych (1928) [Węgrzynek, 2010, s. 20-22]. Bałaban był przede wszystkim lvovianistą – pisał o dzielnicy żydowskiej w tym mieście, instytucjach żydowskich w nim istniejących i zasłużonych dla jego historii Żydach. Określenie Bałabana mianem regionalisty staje się dodatkowo uzasadnione z uwagi na pierwiastek sentymentalny towarzyszący jego aktywności, którego nie ukrywał. Mówił o własnym ojcu – pamiętnikarzu, posiadającym wielkie zamiłowanie do historii: „dzięki niemu pokochałem swe miasto rodzinne, każdą ulicę, każdy dom i każdy kamień" [Bałaban, 1938, s. 37; cyt. za: Horn, 1982, s. 4].

Piękną kartę regionalizmu łódzkiego zapisał Mieczysław Hertz (1870-1939) – człowiek wielu pasji: ekonomista, handlowiec, demograf, historyk, dramaturg, ale przede wszystkim niezwykle aktywny działacz społeczny – współzałożyciel i członek wielu stowarzyszeń m.in. Towarzystwa Przyjaciół Miasta Łodzi, Oddziału Łódzkiego Polskiego Towarzystwa Historycznego, Łódzkiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk. W swoich pismach wypowiadał się na temat regionalizmu gospodarczego, rozwoju demograficznego Łodzi, a także dziejów tego miasta w okresie I wojny światowej [Kempa i Szukalak, 2001, s. 67-68].

Żydzi byli narodem książki. Umiejętność czytania – niezbędną do życia religijnego – posiadali wszyscy mężczyźni. Do końca XVIII w. piśmiennictwo hebrajskie obejmowało literaturę talmudyczną. Problematyka świecka ujawnia się w nurtach kojarzonych z Haskalą. Tu pojawiają się wątki regionalne. Pisarze ukazują (czasem w krzywym zwierciadle) realia sztetli – szczególnie galicyjskich. Motywy te obecne się m.in. w twórczości Icchaka Ertera (1794-1851), Natana Samuelya (1846-1921) czy też prekursora noweli hebrajskiej Mordechaja Dawida Brandstädtera

(1844-1928). Literatura ta spełniała więc kryteria regionalnej, zarówno ze względu na miejsca twórczości autorów, jak i ulokowania w realiach regionu. Pod koniec XIX w. rozpoczyna się era literatury w języku jidysz (żydowskim). W tym nurcie jeszcze intensywniej rozwija się twórczość przepełniona wątkami regionalnymi. Są one obecne w dziełach znakomitych twórców - Icchoka Lejba Pereca (1851-1915), Szalomo Asza (1880-1957). Pierwszy z nich dał się poznać jako autor wyjątkowo związany ze stronami, z których pochodził (Zamojszczyzna) i w których przebywał (okolice Tomaszowa Mazowieckiego), rozmiłowany w legendach żydowskich i polskich, miejscowych obyczajach zostawił utwory, w których fantastyka miesza się z realizmem, wyznaczając im rys neoromantyczny. Z kolei na nowoczesne i oryginalne dzieła Asza, pewien wpływ wywarła twórczość ściśle związanych z regionalizmem polskim: Stanisława Witkiewicza, Stefana Żeromskiego i Władysława Orkana [Fuks i in., 1982, s. 53].

Jeśli regionalizmom torują drogę prace ludoznawcze, to i na tym polu nie zabrakło zbieraczy i dokumentalistów folkloru żydowskiego. Jednym z pierwszych badaczy etnografii Żydów polskich był Benjamin Wolf Segel (1866-1931), wychowany w tradycyjnej rodzinie i początkowo odbierający w związku z tym przede wszystkim edukację religijną [Goldberg-Mulkiewicz, 2002, s. 265]. Jego *Materiały do etnografii Żydów wschodniogalicyjskich* publikowane w „Zbiorze Wiadomości do Antropologii Krajowej", świadczą o tym, że badacze etnografii ludu żydowskiego wywodzący się z tegoż środowiska, ujmowali zagadnienia dzielnicowo, bazując na regionalizacji w wymiarze krajowym i wychodząc z założenia, że ma ona wpływ w zróżnicowanie także w ramach kultury żydowskiej.

Miano regionalisty zyskał w literaturze Jakub Hoffman (1896-1964) – postać, której aktywnością i doświadczeniami można by wypełnić kilka życiorysów. W latach II Rzeczypospolitej Hoffman, który w czasie I wojny światowej służył w Legionach, dał się poznać jako energiczny nauczyciel, badacz i animator

kultury związany z Wołyniem. Temu regionowi poświęcił się jako etnograf-amator i kolekcjoner, nie koncentrując się jednak na folklorze żydowskim. Posiadał imponujący zbiór haftów i pisanek z tego terenu. Świadczy to o podmiotowym traktowaniu kultury regionalnej w jej wieloetnicznym ujęciu. Z pasją oddawał się pracy popularyzatorskiej i publicystycznej jako inicjator i redaktor „Rocznika Wołyńskiego" (nakładem Wołyńskiego Zarządu Okręgowego Związku Nauczycielstwa Polskiego Szkół Powszechnych, potem ZNP). Tam też ogłaszał drukiem wyniki swoich studiów. Hoffman często wypowiadał się na temat organizacji, zadań i funkcji muzealnictwa regionalnego [Milewska-Młynik, 2014, s. 53-57].

Za galicyjskiego regionalistę można uznać Maksymiliana (Mordechaja) Goldsteina (1880-1942). Ten wybitny kolekcjoner i bibliofil wystąpił w 1910 r. na zebraniu gminy żydowskiej Lwowa z propozycją stworzenia kolekcji judaików galicyjskich. Mimo braku zrozumienia dla swojej inicjatywy Goldstein rozpoczął szeroko zakrojoną akcję propagującą zbieranie artefaktów z myślą o założeniu muzeum żydowskiego we Lwowie. Adresatami jego apeli byli nie tylko galicyjscy historycy, ale i żydowska młodzież. Swoje własne zbiory chętnie udostępniał we własnym mieszkaniu oraz pożyczał na rozmaite wystawy [Goldberg-Mulkiewicz, 2010, s. 97-100].

Z Białymstokiem związany był Abraham Samuel Herszberg [Abram Szmul] (1856-1943) – dziennikarz i historyk-amator publikujących w hebrajskim i jidysz, określany jako dziennikarz-krajoznawca, autor artykułów na temat historii Białegostoku, m.in. dziejów przemysłu w tym mieście oraz kroniki tutejszych Żydów wydanej w Stanach Zjednoczonych po II wojnie światowej jako *Pinkos Bialystok* [Romaniuk, 2002, s. 50].

Żydowskie korzenie posiadali dwaj wybitni płoccy regionaliści. Pierwszym z nich był Kazimierz Mayzner (1883-1951) – prawnik, założyciel Klubu Artystycznego Płocczan działającego w latach 30. XX w., realizującego wiele cennych akcji

o charakterze regionalistycznym. Mayznera można zaliczyć do grona teoretyków regionalizmu. W jednym z artykułów zaprezentował on spojrzenie krytyczne na koncepcje zawarte w *Programie regionalizmu polskiego* – fundamentalnego dokumentu ideowego regionalizmu w II Rzeczypospolitej. Stwierdził on, że program nie zawiera żadnej syntezy. Cechą charakterystyczną regionalizmu, zdaniem Mayznera, winna stać się przeciwstawiana statyce dynamika, żywiołowość i twórczość gwarantująca dalszy rozwój kultury na danym terenie. Autor postulował także zaprezentowanie tradycji w nowych formach artystycznych [Mayzner, 1935, s. 37]. Drugim godnym wspomnienia płockim regionalistą o żydowskich korzeniach był Kazimierz Askanas (1909-1994) – prawnik i znawca sztuki. Przez szereg lat piastował on godność wiceprezesa Towarzystwa Naukowego Płockiego (jednego z najstarszych regionalnych towarzystw naukowych w kraju). Był on także autorem monumentalnego, kilkukrotnie wznawianego dzieła *Sztuka Płocka* [Papierowski i Stefański, 2002, s. 34].

Gorycz polsko-żydowskiego losu wielokrotnie poznała urodzona w Białymstoku Dora Kacnelson (1921-2003) – literaturoznawczyni i slawistka, wybitna badaczka recepcji twórczości Mickiewicza, która „z bycia Polką-Żydówką uczyniła egzystencjalny aksjomat" [Ławski, 2014a, s. 66]. Po II wojnie światowej los rzucał ją w różne miejsca. Mieszkała i pracowała naukowo (w realiach ZSRR), prowadząc badania w archiwach Wilna, Połocka, Lwowa i Drohobycza. Jej regionem były Kresy, które umiłowała zarówno jako swoją małą ojczyznę, jak i kolebkę romantyzmu. Pod koniec pracowitego życia, choć mieszkała w wielu miastach – od dalekiej Czyty na Syberii do Berlina (gdzie zmarła) – pragnęła jednak zamieszkać w Białymstoku, z którym była ściśle związana [Ławski, 2014b, s. 16].

Powyższy fragment to zaledwie szkic do portretu zbiorowego regionalistów o żydowskich korzeniach. Autorowi zależało przede wszystkim na ukazaniu różnorodności pasji i kierunków aktywności w ramach tej grupy. Jeszcze raz wypada podkreślić,

że jej przedstawiciele wywodzili się z rozmaitych środowisk. Biografowie żydowskich badaczy, których określić można mianem regionalistów podkreślają ich – niejednokrotnie – tradycyjne wychowanie i pochodzenie, wielu posiadało dyplom rabinacki jak np. Bałaban, niektórzy zasilali też szeregi syjonistyczne, jak wybitny historyk-varsavianista Emanuel Ringelblum [Fijałkowski, 2015a, s. 599-611, 2015b, s. 659-660].

Ziomkostwa i pinkasy

Pożywką dla regionalizmu jest z całą pewnością pamięć i nostalgia. To one, obok ciekawości i potrzeby afiliacji, stanowią głównie źródła postawy i zaangażowania regionalistycznego. Słuszne zatem wydaje się skojarzenie z regionalizmem pewnych rodzajów aktywności środowisk żydowskich z dala od „starej ojczyzny" – zarówno tych w Izraelu, jak i w wielu innych krajach.

Od końca XIX do lat 70.-80. XX w., w miejscach, gdzie emigrowali Żydzi z Polski, niezwykle popularne były ziomkostwa, zwane w jidysz *landsmanszaftami*, skupiające ludzi pochodzących z jednej miejscowości. Idea tych organizacji może świadczyć o tym, że tożsamości lokalne były u przedstawicieli żydowskiej diaspory w Polsce silnie rozwinięte, a w wielu przypadkach indywidualnych nawet dominowały nad poczuciem przynależności do szerszej wspólnoty etnicznej. Zdaniem Wojciecha Konończuka, celem ziomkostw była wzajemna pomoc, ale i dążenie do zachowania tożsamości w nowych miejscach [2019, s. 169]. Można zadać pytanie – jakiego rodzaju tożsamości? Z reguły istniały przecież skupiska, często bardzo liczne, Żydów w miejscach, do których trafiały nowe fale osadników z Polski. Zazwyczaj nikt w sposób celowy i zorganizowany nie zamierzał też wykorzeniać tożsamości żydowskiej wśród nowo przybyłych. W idei ziomkostw musiało zatem chodzić o nic innego jak o tożsamość lokalną (regionalną). Kwestia pomocy – jako zagadnienie natury techniczno-organizacyjnej – mogła zostać rozwiązana w inny

sposób, bez sygnatury odwołującej się do konkretnej lokalności w opuszczonym kraju. Można zresztą stwierdzić, że zasada samopomocy i dobroczynności jako taka, też posiadała rys regionalny. Była bowiem doskonale realizowana w żydowskich społecznościach Europy Środkowej i Wschodniej a nawet charakteryzowała te środowiska [Konończuk, 2019, s. 172].

Landsmanszafty udzielały znaczącej pomocy rodakom pozostałym w Europie po I wojnie światowej, szczególnie w zakresie walki z ubóstwem i wzmocnieniem żydowskiego szkolnictwa. Z kolei po 1945 r. nastąpiła reorientacja w zakresie celów i działań ziomkostw. Przestano wspierać europejskie gminy, gdyż te w ogromnej większości już nie istniały. W związku z tym zaangażowanie tych organizacji skoncentrowane zostało na dwóch kierunkach – wspierano tych, którzy zdecydowali się na emigrację do Izraela oraz zintensyfikowano wydawanie ksiąg pamięci [Konończuk, 2019, s. 187].

Pamięć – tak istotna dla postawy regionalistycznej – odgrywa od zarania w kulturze żydowskiej rolę szczególną. Zagłada w czasie II wojny światowej ukazała inny (kolejny) wymiar pamięci. Nie tylko pamięć o Ziemi Świętej i Świętych Pismach, o historii narodu wybranego przed i po wygnaniu z Izraela, ale wyjątkowego znaczenia nabrała także pamięć o małych i większych ojczyznach Żydów wschodnioeuropejskich. Dlatego też – choć kontekst Zagłady jest tu podstawowy i umniejszać go nie wolno – pamięć i działania z nią związane nabrały znaczenia regionalnego. Dało to o sobie znać w postaci ogromnej liczby ksiąg pamięci – *pinkasów*. „Współczesna księga pamięci, *Pinkas zikaron* po hebrajsku, *Yizker bukh* w języku jidysz, ma więc w swoim założeniu utrwalić świat sprzed zagłady, przedłużyć istnienie żydowskiego miasteczka Europy wschodniej, tak zwanego *sztetl*, uwiecznić tych, co w nim mieszkali" [Goldberg-Mulkiewicz, 1991, s. 187]. *Pinkasy* odnoszą się do konkretnego miejsca – zazwyczaj miasteczka, którego nazwa umieszczona jest w tytule wydawnictwa. Można mówić o pewnym wzorcu księgi pamięci.

Na zawartość takiego wydawnictwa składają się przede wszystkim: rys historyczny gminy żydowskiej, opisujący jej dzieje od czasów osiedlenia się; szereg artykułów o charakterze wspomnieniowym obejmujących okres międzywojenny; materiały na temat żydowskich instytucji i organizacji różnego rodzaju; opis Zagłady w czasie II wojny światowej [Goldberg-Mulkiewicz, 1991, s. 190-191].

Pinkasy nie spełniają jednak kryteriów monografii miejscowości. Rzadko redaktorami ksiąg byli zawodowi historycy. Zdaniem Olgi Goldberg-Mulkiewicz *pinkasy* powinny interesować głównie antropologów kultury, ponieważ na ich podstawie można prześledzić dwa uzupełniające się zjawiska – proces mitologizacji przeszłości i nieświadome tworzenie mitu żydowskiego miasteczka [1991, s. 188]. Mechanizmy te wynikały z kilku czynników. Pierwszym z nich było nostalgiczne ujęcie opisywanej rzeczywistości. Wspomnienia pisane były przez autorów, którzy przeżyli hekatombę Zagłady, co utrudniało krytyczne spojrzenie w przeszłość. Zgodnie z antropologicznym ujęciem kategorii małej ojczyzny, autorzy ci widzieli nie tyle miasteczko i społeczność, co samych siebie w tamtym miejscu i czasie. Gmina była bezpieczna, rodziny kompletne, a ład, który wówczas panował, oceniany był przez pryzmat chaosu, który nastąpił potem. W tej perspektywie autorzy prezentowali swój osobisty świat jako (wówczas) szczęśliwy i spełniony, a układ społeczny jako idealny. Drugim czynnikiem sprzyjającym mitologizacji jako zjawisku charakterystycznemu dla ksiąg pamięci, była postawa ideologiczna wydających je środowisk ziomkowskich. Goldberg-Mulkiewicz dokonuje szczegółowej analizy zawartości ksiąg pod tym kątem. Syjoniści, wydający księgi głównie w Izraelu, podkreślają w nich wyższość swoich teorii (które w jakimś sensie okazały się słuszne w obliczu Zagłady). Z kolei *pinkasy* wydawane przez środowiska bundowskie w diasporze podkreślają działalność kulturalno-oświatową własnych organizacji. Świat chasydzki, nie przejawiający zainteresowania przeszłością i życiem gmin w diasporze,

„nie ma swojego ambasadora wśród wydawców ksiąg pamięci" [Goldberg-Mulkiewicz, 1991, s. 192]. Istnieje wreszcie tendencja, aby podkreślać w księgach pamięci zasługi rodzin wspierających finansowo te wydawnictwa. Wszystkie te okoliczności wpływają na zaburzenia proporcji ujęć problemowych w *pinkasach*, niedopracowanie, a nawet pominięcie pewnych wątków. Nie zmienia to jednak faktu, że księgi pamięci powstawały z pobudek nostalgicznych i kronikarskich, a zatem związanych z poczuciem tożsamości lokalnej tych, którzy przeżyli – zarówno autorów, jak i dawnych żydowskich mieszkańców gmin-miejscowości. Sentymentalna wartość, jaką posiadają dla nich księgi pamięci posiada wymiar regionalistyczny, choć kontekst ten zapewne traci wyrazistość w cieniu głównego wątku – Zagłady i związanych z nią dramatów zakorzenionych w indywidualnej i zbiorowej pamięci.

Zakończenie

Zamysłem autora powyższych rozważań było zwrócenie uwagi na szczególny problem badawczy, który wymaga dużej wrażliwości i wiedzy na temat świata polskich Żydów. Szczególnie zaprezentowane tu konteksty społeczno-kulturowe kształtowania postaw i działań regionalistycznych w tym środowisku stanowią zaledwie wyimek okoliczności, które mogły mieć wpływ na tego rodzaju zjawiska. Tu właśnie otwiera się obszar dla bardziej wnikliwych dociekań na temat warunków, jakie dla świadomości i aktywności regionalistycznej stwarzała religia żydowska, stopień asymilacji z polską kulturą i społeczeństwem, nurty intelektualne i szereg innych niewspomnianych czynników. Pogłębionych badań wymaga zagadnienie tworzenie przez żydowskie środowiska lokalne własnych instytucji o charakterze regionalistycznym – głównie prasy i placówek powołanych do prowadzenia badań historycznych i etnograficznych, charakter relacji z polskimi aktywistami i placówkami regionalistycznymi typu muzea, a w szczególności stowarzyszenia, obecność terminów region i regionalizm

(bliskoznacznych lub pochodnych) w językach jidysz i hebrajskim, wątki regionalne w sztuce żydowskiej. Oto podstawowe kwestie warte rozwinięcia, a jednocześnie sygnalizujące złożoność problemu badawczego. Do odkrycia pozostaje zapewne wiele postaci regionalistów o żydowskich korzeniach, wiele inicjatyw, które realizowali i wiele wzniosłych dowodów na to, że na ziemiach polskich mieli swoje małe ojczyzny.

Puentę dla zaproponowanych tu przemyśleń niech stanowi jeden z takich dowodów. Nachum Sokołów (1859-1936) – urodzony w Wyszogrodzie, a wychowany i wykształcony w Płocku pisarz, dziennikarz i publicysta, początkowo był zwolennikiem haskali i asymilacji. Do idei emigracji z krajów diaspory i budowy żydowskiego państwa w Palestynie przekonał go Teodor Hertzl podczas I Światowego Kongresu Syjonistycznego. Sokołów konsekwentnie piął się w strukturach Światowej Organizacji Syjonistycznej, ostatecznie piastując funkcje jej prezydenta w l. 1931-1935. Jako syjonista nigdy nie deklarował polskości, tym bardziej, że od 1914 r. mieszkał za granicą. Czy w biografii tej jest miejsce na regionalizm? Jak najbardziej. Sokołów w międzywojniu często odwiedzał kraj przodków, w tym także Płock, gdzie był entuzjastycznie witany. Kilka tygodni po jego śmierci, na łamach poczytnego syjonistycznego dziennika „Hajnt" napisano: „Nachum Sokołów kochał Płock, romantyczne polskie miasto nad Wisłą, choć urodził się w Wyszogrodzie, gdzie spędził młodzieńcze lata. Zwykł mawiać: »Chociaż urodziłem się w Wyszogrodzie, uważam się za syna Płocka, ponieważ tu się uczyłem. Moje uczucia tłumaczy talmudyczne powiedzenie: Kto uczy syna swego przyjaciela Tory, może być uznany za ojca«" [cyt. za: Szapiro, 2010, s. 307]. Cytat ten pozwala nieco lepiej zrozumieć fenomen głębokiej postawy regionalistycznej w stosunku do ziemi, którą inna silnie wyznawana idea (w tym wypadku syjonistyczna) nakazuje opuścić. Sprzeczność jest tu tylko pozorna. Wielu regionalistów mieszka (z wyboru) z dala od swoich małych ojczyzn – obiektów nostalgicznego umiłowania.

Bibliografia

Bałaban Majer. 1938. *Praca mojego życia*. W: *Księga jubileuszowa dla uczczenia sześćdziesięciolecie profesora Majera Bałabana*. (Cz. I Akademia), Warszawa: S. Jolles, s. 35–40.

Damrosz Jerzy. 1987. *Region i regionalizm (studium interdyscyplinarne)*. Warszawa: Instytut Kultury.

Damrosz Jerzy. 2007. *Ojczyzna i jej regiony (region, regionalizm, edukacja lokalno-regionalna i etniczna)*. Płock–Warszawa: Towarzystwo Naukowe Płockie, Szkoła Wyższa im. Pawła Włodkowica w Płocku.

Doktór Jan. 2014. *Miejsce schronienia czy zbawienia: Polska w mesjańskich wyobrażeniach Żydów I Rzeczypospolitej*. „Kwartalnik Historii Żydów", nr 1, s. 42–59.

Fijałkowski Paweł. 2015a. *Emanuel Ringelblum jako badacz historii warszawskich Żydów*. „Kwartalnik Historii Żydów" nr 4, s. 599-611.

Fijałkowski Paweł. 2015b. *Polsko-żydowska topografia Warszawy. Z pism varsavianistycznych Ringelbluma*. „Kwartalnik Historii Żydów" nr 4, s. 659-660.

Fuks Marian, Hoffman Zygmunt, Horn Maurycy, Tomaszewski Jerzy. 1982. *Żydzi polscy. Dzieje i kultura*. Warszawa: Wydawnictwo Interpress.

Goldberg-Mulkiewicz Olga. 1991. *Księga pamięci („memorbuecher") a mit żydowskiego miasteczka*. „Etnografia Polska" t. XXXV z. 2, s. 187–199.

Goldberg-Mulkiewicz Olga. 1998. *Stara ojczyzna – w nowej ojczyźnie. Pojęcie ojczystego miejsca w tradycji polskich Żydów*. „Lud" t. 82, s. 75–86.

Goldberg-Mulkiewicz Olga. 1999. Zróżnicowanie regionalne Żydów polskich. W: *Kultury regionalne i pogranicza kulturowe a świadomość etniczna*, red. Irena Bukowska-Floreńska, seria wyd. „Studia Etnologiczne i Antropologiczne" t. 2. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, s. 353–361.

Goldberg-Mulkiewicz Olga. 2002. Benjamin (Binjamin) Wolf Segel. W: *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. 1, red. Ewa Fryś-Pietraszkowej, Anna Kowalska-Lewicka, Anna Spiss. Kraków: Wydawnictwo Naukowe DWN, Oddział Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Krakowie, s. 265.

Goldberg-Mulkiewicz Olga. 2010. Maksymilian (Mordechaj) Goldstein. W: *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. 3, red. Anna Spiss, Zofia Szromba-Rysowa, Wrocław–Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 97–100.

Haraszkiewicz-Niewczas Małgorzata. 2007. *Przestrzeń i miejsca obecności Żydów w Sieradzu w okresie II Rzeczypospolitej*. „Zeszyty Wiejskie" z. XII, s. 23–43.

Haumann Heiko. 2000. *Historia Żydów w Europie Środkowej i Wschodniej*, przeł. Cezary Jenne. Warszawa: Adamantan.

Horn Maurycy. 1982. *Majer Bałaban – wybitny historyk Żydów polskich i pedagog 1877-1942. (W czterdziestolecie śmierci)*. „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego w Polsce" nr 3-4, s. 3–15.

Kempa Andrzej, Szukalak Marek. 2001. *Żydzi dawnej Łodzi. Słownik biograficzny Żydów łódzkich oraz z Łodzią związanych*, tom I. Łódź: Oficyna Bibliofilów.

Kłoskowska Antonina. 1996. *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Konończuk Wojciech. 2019. *Ziomkostwa Żydów polskich w Stanach Zjednoczonych. Studium przypadku landsmanszaftów Bielska Podlaskiego i Orli (1888-1993)*. „Kwartalnik Historii Żydów" nr 1, s. 169–192.

Ławski Jarosław. 2014a. Dora Kacnelson. Ta, która „zgadła przyszłe wieki". W: *Żydzi Wschodniej Polski. Seria II. W blasku i cieniu historii*, red. Jarosław Ławski, Barbara Olech, seria wyd. „Colloquia Orientalia Bialostocensia. Literatura/Historia" tom VII. Białystok: Uniwersytet w Białymstoku, s. 65–89.

Ławski Jarosław. 2014b. Żydzi Wschodniej Polski: w blasku i cieniu historii. W: *Żydzi Wschodniej Polski. Seria II. W blasku i cieniu historii*, red. Jarosław Ławski, Barbara Olech, seria wyd. „Colloquia Orientalia Bialostocensia. Literatura/Historia" tom VII. Białystok: Uniwersytet w Białymstoku, s. 15–23.

Mayzner Kazimierz. 1935. *Na marginesie Programu Regionalizmu Polskiego*, „Życie Mazowsza" nr 2, s. 37.

Mendelsohn Ezra. 1992. *Żydzi Europy Środkowo-Wschodniej w okresie międzywojennym*, przeł. Agata Tomaszewska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Milewska-Młynik Anna. 2014. Jakub Hoffman. W: *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. 4, red. Anna Spiss, Jan Święch. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 53–57.

Nowakowska Irena. 1989. *Fenomen żydowskiej mniejszości narodowej w okresie międzywojennym na przykładzie Polski w latach 1918-1939*. „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego w Polsce" nr 2, s. 45–54.

Nowakowski Józef. 1994. Z doświadczeń regionalisty. W: *Regionalizm polski u progu XXI wieku*, red. Stefan Bednarek i in. Wrocław: Wydawnictwo DTSK Silesia, s. 152–158.

Papierowski Andrzej J., Stefański Jerzy. 2002. *Płocczanie znani i nieznani. Słownik biograficzny*. Płock: Książnica Płocka.

Polińska-Mackiewicz Ewa. 2002. *Żydzi a polska wieś*. „Zeszyty Wiejskie" z. V, s. 145–153.

Posern-Zieliński Aleksander. 1987. *Akulturacja*. W: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Zofia Staszczak, Warszawa-Poznań: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 16–19.

Potocki Andrzej. 2010. *Słownik biograficzny Żydów z Podkarpackiego*. Rzeszów: Wydawnictwo Carpathia.

Prawelska-Skrzypek Grażyna, Matykowski Roman. 2003. *Współczesne oblicza regionalizmu. Analiza przypadków w Polsce*. W: *Los i wybór. Dziedzictwo i perspektywy społeczeństwa polskiego. Pamiętnik XI Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego* Rzeszów–Tyczyn, 20-23 września 2000 r., red. Andrzej Kojder, Kazimierz Z. Sowa, Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, s. 229–255.

Romaniuk Zbigniew. 2002. *Abraham Samuel Herszberg* [Abram Szmul]. W: *Słownik biograficzny białostocko-łomżyński*, zeszyt 1, red. Adam Dobroński. Białystok: Polskie Towarzystwo Historyczne Oddział w Białymstoku, s. 50.

Skorowski Henryk. 2007. *Współczesne ujęcie regionalizmu*. W: *Regionalizm. Idea – tradycje – perspektywy rozwoju w muzealnictwie*, red. Zbigniew Chlewiński. Płock: Muzeum Mazowieckie w Płocku, s. 11–29.

Sowa Kazimierz Z. 1989. *Zmierzch i odrodzenie się lokalizmu w XX stuleciu. Uwagi o politycznych uwarunkowaniach procesów społeczno-gospodarczych*. W: *Społeczności lokalne. Teraźniejszość i przyszłość*, red.

Bohdan Jałowiecki, Kazimierz Z. Sowa, Piotr Dudkiewicz. Warszawa: Wydział Geografii i Studiów Regionalnych UW, Instytut Gospodarki Przestrzennej, s. 23–43.

Szapiro Paweł. 2010. *Sokołów Nachum*. W: *Żydzi polscy. Historie niezwykłe*. red. Magdalena Prokopowicz. Warszawa: Demart, s. 305–307.

Unterman Alan. 1989. *Żydzi. Wiara i życie*. przeł. Janusz Zabierowski. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.

Wapiński Roman. 1994. *Polska i małe ojczyzny Polaków. Z dziejów kształtowania się świadomości narodowej w XIX i XX wieku po wybuch II wojny światowej*. Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Wasilewski Leon. 1913. *Kwestya żydowska na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej*. Lwów: Zjednoczenie.

Węglarz Stanisław. 1997. *Tutejsi i inni. O etnograficznym zróżnicowaniu kultury ludowej*, seria wyd. „Łódzkie Studia Etnograficzne" tom XXXVI. Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Węgrzynek Hanna. 2010. *Bałaban Majer*. W: *Żydzi polscy. Historie niezwykłe*, red. Magdalena Prokopowicz. Warszawa: Demart, s. 20–22.

Wolitz Seth. L., Sherman Joseph. 2003. *Isaac Bashevis Singer jako lubelski regionalista*, przeł. Monika Adamczyk-Garbowska. „Akcent" nr 3, s. 24–27.

Wozniak Taras. 2017. *Historyczny fenomen żydowskiego sztetlu*, „Kurier Galicyjski" nr 8, s. 18–19.

Żebrowski Rafał (RŻ). 2003. *Haskala*. W: *Polski słownik judaistyczny. Dzieje, kultura, religia, ludzie*, tom 1, oprac. Zofia Borzymińska, Rafał Żebrowski. Warszawa: Prószyński i S-ka, s. 562–563.