

OLGA GOLDBERG-MULKIEWICZ

Uniwersytet Hebrajski

Jerozolima

## ŚWIAT, KTÓRY PRZESTAŁ ISTNIEĆ. REFLEKSJE NAD BADANIEM KULTURY ŻYDÓW POLSKICH

Badanie kultury, z którą antropolog nie miał bezpośredniego kontaktu, nie jest zjawiskiem nowym w naszej dyscyplinie. Już w okresie drugiej wojny światowej na seminarium Ruth Benedict powstawały prace, których autorzy opierali się na innych, pozatradycyjnych źródłach, szukając materiałów, które zastępowały wywiad w terenie i obserwację (Mead, Metraux, 1953). Pisane tam prace dotyczyły kultur „niedostępnych”; przyczyny, dla których antropologowie nie mogli prowadzić badań *in situ*, wśród ludności ich interesującej, były natury politycznej. Czas wojny stworzył szczególną sytuację; granice nie do przekroczenia z jednej strony, z drugiej zaś zapotrzebowanie na wiedzę o społecznościach należących do wrogięgo, lub podbitego przez wroga obozu. Powojenny podział świata spowodował, że metody stosowane przy prowadzeniu badań antropologicznych na odległość były jeszcze przez pewien czas kontynuowane i udoskonalane, mimo powtarzanej często krytyki istoty takich badań, ich celowości oraz mimo bardzo wielu zastrzeżeń natury metodologicznej.

Wypracowane w tym okresie metody straciły z czasem na aktualności, a badania na odległość zostały przez większość antropologów odrzucone. Niemniej, nie należy o nich zapominać, gdyż dały podstawy do rozwinięcia dyskusji na temat możliwości badań antropologicznych nad kulturami, które przestały istnieć w ogóle w wyniku kataklizmu wojennego. A więc na temat możliwości badań nad kulturą Żydów Europy Wschodniej.

W rezultacie totalnej zagłady ludności żydowskiej na terenie wschodniej Europy podczas drugiej wojny światowej nie tylko zginęli ludzie, ale również w niemałym stopniu cały kompleks kultury materialnej i sztuki, który tę kulturę reprezentował. Zadanie, które stanęło więc przed antropologami interesującymi się żydowską kulturą tradycyjną polegało na wypracowaniu metod, które pozwoliłyby na odtworzenie tego, co zniszczył wojenny kataklizm. Zadanie było tym trudniejsze, że w okresie poprzedzającym Zagładę, badania nad tradycyjną kulturą Żydów polskich były dopiero w stadium

początkowym (Weinreich, 1959)<sup>1</sup>. Należało więc zintensyfikować poszukiwania wszelkich możliwych materiałów rozproszonych poza żydowską etnograficzną literaturą przedmiotu (Goldberg-Mulkiewicz, 1988). Poszczególni autorzy sięgali poza tym w dużej mierze do literatury pięknej w języku jidysz, która zawiera sporą dawkę autentyzmu. Rozbudowano etnograficzne archiwa fotograficzne, które gromadzą nie tylko stare albumy i zdjęcia rodzinne, ale również kopiuje publikowane już fotografie, które przedstawiają wartość dla etnografa<sup>2</sup>. Rozwinięto akcję poszukiwania zabytków z zakresu sztuki i kultury materialnej – którą prowadzą muzea. W ostatnich zaś latach rozwinięto akcję dokumentacji zabytków z zakresu żydowskiej sztuki tradycyjnej<sup>3</sup>. Poza tymi wszystkimi źródłami wiedzy o tradycyjnej społeczności żydowskiej, na pewno najistotniejszym jednak jest bezpośredni kontakt z respondentami, a w miarę możliwości i z obszarem niegdyś przez nich zamieszkałym. Bowiem nie wolno nam zapominać o silnej więzi łączącej społeczność żydowską w jej tradycyjnym miejscu zamieszkania. Więż ta, utwierdzona przez szereg przyczyn natury historycznej i religijnej, z jednej strony spajała społeczność żydowską, z drugiej zaś oddzielała ją od nieżydowskich sąsiadów. W rezultacie tychże procesów wytworzyła się na terenie wschodniej Europy, a przede wszystkim w Polsce, specyficzna małomiasteczkowa kultura żydowska, której model przeszedł jako jasno określona jednostka kulturowa do zestawu tradycyjnych grup terytorialnych. Posługując się więc powszechnie przyjętą nazwą *shtetl* mamy na uwadze nie tyle obszar geograficzny, określone miejsce, miasteczko na terenie wschodniej Europy, co sugeruje nam bezpośrednio tłumaczenie tego słowa, ale przede wszystkim społeczność żydowską w nim mieszkającą<sup>4</sup>. Społeczność o określonej strukturze wewnętrznej, rządzącą się własnymi, ściśle określonymi prawami, które z jednej strony stanowią rezultat określonych procesów historycznych, z drugiej zaś podporządkowane są nakazom żydowskiej religii.

Droga, która pozostała badaczom żydowskiego miasteczka, i do dziś nie straciła na aktualności, to odwoływanie się do pamięci tych, którzy przeżyli Zagładę. Lecz badania te napotykają na szereg barier, z których współcześni nie zawsze zdają sobie sprawę.

<sup>1</sup> Pozycje bibliograficzne, które przytaczam nie są oczywiście jedynymi dla omawianej problematyki. Sądzę jednak, że są najbardziej charakterystyczne lub zawierają najwięcej interesujących nas danych.

<sup>2</sup> Największe znajduje się obecnie w Nowym Jorku w IWO.

<sup>3</sup> Powstały przy Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie ośrodek dokumentacji żydowskiej sztuki tradycyjnej tworzy archiwum opisów i fotografii poszczególnych zabytków wszystkich grup żydowskiej diaspory oraz Izraela, w tym oczywiście i Polski.

<sup>4</sup> Używane przeze mnie pojęcie „żydowskiego miasteczka” – *shtetl*, nie oznacza, że wykluczam istnienie obok żydowskiej także społeczności polskiej na tym samym obszarze. Niemniej zwartość gminy żydowskiej i odrębne prawa, którymi się rządziła usprawiedliwiają takie podejście do problemu.

Tragedia czasu wojny spowodowała, że tylko nieliczni Żydzi ze wschodniej Europy pozostali przy życiu. Do wyjątków należy zaliczyć tych, którzy powrócili na dłuższy okres w rodzinne strony, zaś bardzo rzadko spotykamy Żydów pozostałych na zawsze w miasteczku, gdzie kiedyś mieszkali. Przyczyn takiego stanu rzeczy jest wiele, przede wszystkim psychologicznej natury, lecz nie tu miejsce na ich rozpatrywanie. Skupienie więc zainteresowań badawczych na szczątkowej grupce tradycyjnej społeczności żydowskiej w Polsce, dostarcza przede wszystkim wiadomości na temat mobilności Żydów w okresie powojennym, czy też na temat kształtowania się nowych grup lokalnych, wśród których nie należy doszukiwać się śladów kontynuacji tradycji z okresu międzywojennego<sup>5</sup>.

Bardzo liczna diaspora żydowska, wywodząca się z interesującego nas obszaru, do której automatycznie zwraca się antropolog, nie stanowi zespołu o jednakowych cechach kulturowych, jak przyjmuje to większość współczesnych badaczy. Przeciwnie, jest to społeczność niezwykle zróżnicowana, a różnice te są rozmaite. Niezwykle trudno ustalić prawidłowości, które by bezwzględnie wskazały na istotne dla nas różnice; niemniej postaram się zwrócić uwagę na aspekty, których nie należy pomijać, bo część z nich pomaga w ocenie materiału uzyskiwanego obecnie od respondentów.

Istotnym zagadnieniem dla współczesnego badacza jest sprawa czasu, w którym jego informator opuścił interesujący nas teren. Poza oczywistą kwestią wieku życia, w którym wyjechał, musimy poznać i uwzględnić czynniki, które wpłynęły na decyzję wyjazdu. Przyczyny natury ideologicznej, zaangażowanie się w ruch syjonistycznym, wpłynęły na bardziej obiektywną ocenę pozostawionej w Polsce społeczności żydowskiej i warunków, w jakich żyła. Wyjazd spowodowany bezpośrednimi skutkami nasilającego się w okresie międzywojennym antysemityzmu, albo nędzą rodziny, pozostawił najczęściej trudne do zablźnienia rany, które wpływają na brak w relacjach obiektywizmu. Emigracja powojenna, zwłaszcza jej późniejsze fale z 1956 i 1968 roku, składała się przeważnie z ludzi zaangażowanych w życie polskiego społeczeństwa, którzy niechętnie powracają wspomnieniami do okresu nas interesującego. Problem obiektywizmu, czy najczęściej spotykanej idealizacji wspomnień czasów młodości, albo też świadomej lub nieświadomej selekcji tychże wspomnień (Goldberg-Mulkiewicz, 1991) pozostawiam poza rozważaniami istotnymi dla niniejszego artykułu.

Dla należytego określenia problematyki badawczej i uzyskania ważnych dla badacza wyników, istotny jest też kraj osiedlenia się naszego współczesnego

---

<sup>5</sup> Wykazały to badania terenowe przeprowadzone wśród ludności żydowskiej należącej do lokalnej gminy wyznaniowej w Łodzi. Przeważająca większość jej członków osiedliła się w mieście po ostatniej wojnie, pochodzi zaś w dużej mierze z terenów leżących obecnie poza granicami Polski.

respondenta. Żydzi żyjący w krajach diaspory, szczególnie w Stanach Zjednoczonych, czy też w państwach Ameryki Południowej, w większości pielęgnują tradycje wyniesione z kraju pochodzenia<sup>6</sup>, a przede wszystkim z miasteczka, które opuścili oni, lub ich rodzice. Społeczność Izraela jest w znacznie mniejszym stopniu zaangażowana w tego rodzaju działalność. Przyczyny dla raczej ambiwalentnych postaw mieszkańców Izraela odnośnie ich przeszłości w diasporze, należy szukać przede wszystkim w zaangażowaniu się w problemy państwa. Poza tym już w okresie międzywojennym emigracja syjonistyczna świadomie ograniczała związki z krajem pochodzenia, podporządkowując się jednemu z podstawowych nakazów swojej ideologii, który zalecał oderwanie się od tradycji, tworzenie nowego społeczeństwa i budowanie kraju, opartego na nowych, zupełnie innych zasadach. Taki właśnie stosunek do przeszłości był kontynuowany w czasach powstania i rozwoju państwa – co miało sprzyjać zjednoczeniu przybyłych z wielu i bardzo rozmaitych terytoriów jego mieszkańców. Istniejące i działające w Izraelu liczne ziomkostwa byłych mieszkańców miasteczek Europy Wschodniej jako podstawowy cel swojej działalności przyjęły ocalenie od zapomnienia zaginionych gmin żydowskich. Wyraża się to przede wszystkim w wydaniu księgi upamiętniającej życie w miasteczku (Goldberg-Mulkiewicz, 1991) oraz w organizowaniu w rocznicę zagłady danej gminy uroczystości, poświęconej uczczeniu pamięci tych, którzy zginęli. Ziomkostwa starają się przede wszystkim o umocnienie więzi pomiędzy byłymi mieszkańcami miasteczka zamieszkującymi obecnie nieraz różne kontynenty, oraz o przekazywanie dzieciom i wnukom pamięci o jego istnieniu w ogóle. W przeważającej mierze nie są one zainteresowane w badaniach nad własną przeszłością<sup>7</sup>.

Uwzględniając bardzo istotne rozwarstwienie społeczności żydowskiej, szukamy śladów pamięci o życiu w diasporze wśród warstw bliższych tradycji, a więc przede wszystkim wśród chasydów. Kontynuują oni znajomość języka diaspory, jakim był jidysz, uznają tradycyjną wewnątrzgrupową stratyfikację społeczną, pielęgnują dawny strój polskich Żydów oraz niektóre komponenty warstwy obrzędowej przywiezione z Europy Wschodniej. Niewątpliwie więc możemy uznać, że grupy chasydzkie zarówno w Izraelu, jak też i w krajach diaspory, kontynuują niektóre małomiasteczkowe treści zawarte w wielu aspektach ich kultury. Nie wolno jednak zapominać, że są to społeczności

<sup>6</sup> Należy tu niezwykle starannie oddzielić badania nad transformacją tradycyjnej kultury małomiasteczkowej w grupach diaspory od badań, których celem jest odtworzenie tradycji istniejących w miasteczku.

<sup>7</sup> Charakterystyczną cechą potwierdzającą brak konkretnego zainteresowania dawnym miasteczkiem może być fakt, że współczesna młodzież, pytana o miejsce pochodzenia rodziców, często umie podać nazwę miasteczka, ale najczęściej nie orientuje się gdzie ono leży, czy była to miejscowość duża, czy mała itp. Dopiero współczesne wycieczki młodzieży szkolnej do Polski wzmocniły poczucie więzi z konkretnym obszarem, z którego pochodzą rodzice.

zamknięte, podporządkowane jednej tylko tradycji — tradycji określonego dworu chasydzkiego, która wypiera inne nie mniej ważne i nieraz znacznie bogatsze komponenty małomiasteczkowej kultury. Opierając się tylko na tradycji chasydzkiej, popełniamy bardzo często powtarzany błąd, przerysowując wagę wkładu chasydów w całość życia małomiasteczkowej społeczności. Nie wolno zapominać, że tak często powtarzany obraz ukazujący miasteczko zamieszkałe wyłącznie przez chasydów, jest po prostu nieprawdziwy; jest on oparty najczęściej na powojennej literaturze, albo na innych środkach masowego przekazu, które starają się odtworzyć zaginiony świat polskich Żydów w ten właśnie sposób. Grupy chasydów na pewno stanowiły najbardziej wyróżniające się i barwne społeczności; jako takie pozostały w pamięci przede wszystkim swych byłych sąsiadów, ale nie były jedynymi mieszkańcami żydowskich miasteczek.

Odwołując się do pamięci naszych respondentów zmuszamy ich, aby odtworzyli sobie i nam świat ich dzieciństwa i młodości. W warunkach społeczeństwa osiadłego albo grup imigranckich, które przemieściły się w jakimkolwiek czasie, z jakichkolwiek przyczyn, proces ten wydaje się być stosunkowo prostym. W warunkach badań nad społecznością żydowską, sprawa wygląda inaczej. Powrót wspomnieniami do świata młodości, to wskrzeszanie w pamięci zarówno tego świata, jak i tragedii jego zagłady. Nie zawsze jest to możliwe. Bezpośrednio po drugiej wojnie światowej wielu antropologów musiało zarzucić badania wśród żydowskich imigrantów, gdyż respondenci nie byli w stanie wspominać świata, który zaginął. Ze zjawiskiem niechęci do wspomniania tragicznej przeszłości spotykają się antropolodzy do dziś.

Badanie kultury, która zaginęła w rzeczywistości, ale istnieje w pamięci, musi narzucić pewne ograniczenia tematów. Musimy zdać sobie sprawę z niemożności uzyskania szeregu danych, ze zniekształceń, które spowodowane są normalnym procesem idealizacji własnej przeszłości oraz stereotypizacji tradycji żydowskiej Europy Wschodniej, podporządkowaniu się przez respondentów modelom struktury miasteczka żydowskiego, które zostały powszechnie przyjęte przez literaturę piękną (Miron, 1981; Weissenberg, 1930), środki masowego przekazu, czy też niektóre prace antropologiczne (Zborowski, Herzog, 1953). Nie wolno też zapomnieć badaczowi o bardzo często występującym zjawisku poddania się badanych wpływom innych tradycyjnych społeczności, które zacierają w ich pamięci obraz własnego miasteczka, i powodują, że własne wspomnienia podporządkowują oni tym, zaczerpniętym z opowiadań obecnych sąsiadów, którzy kiedyś zamieszkiwali zupełnie inne rejony Polski, ale obecnie w nowym miejscu tworzą wraz z respondentem jedną grupę byłych mieszkańców Europy Wschodniej.

Usiłując oprzeć się na modelu najbardziej zbliżonym do realnie istniejącego niegdyś miasteczka żydowskiego Europy Wschodniej, musimy sobie zdać sprawę, że jesteśmy poddawani procesowi jego mitologizacji. Mity zaś są

rozmaite i nawzajem się znoszące. Do najbardziej rozpowszechnionych należy mit o przewodze kultury chasydzkiej i jej przemożnym wpływie na kształtowanie się wszystkich dziedzin życia w miasteczku. Kultura chasydzka jako najbardziej barwna i wyróżniająca społeczność żydowską od sąsiadów zachowała się, jak już wspomniano, najdobitniej w pamięci nie-Żydów. Znaczny ładunek mistyki, charakterystyczny dla chasydyzmu, stworzył również w tradycji żydowskiej szczególny obraz należącej do tego kierunku społeczności. Rezultatem jest mit *sztetl* żyjącego w idealnej harmonii, wedle nakazów chasydzkiej tradycji, utrwalony zarówno w żydowskiej literaturze pięknej, jak i innych sztukach, jak film czy teatr. Obok tegoż mitu mamy i inny, znany szczególnie z literatury (Weissenberg, 1930), ukazujący nędzę żydowskiego miasteczka, beznadziejność życia bez perspektyw oraz konieczność buntu przeciwko takiej sytuacji<sup>8</sup>. I wreszcie trzeci obraz miasteczka, tworzony przez „Księgi Pamięci” (Goldberg-Mulkiewicz, 1991), gdzie spotykamy się ze zdecydowanym przerysowaniem działalności organizacji o charakterze kulturalno-społecznym, przede wszystkim organizacji młodzieżowych o ideologii syjonistycznej.

Opierając się powszechnie przyjętej mitologizacji tradycyjnego *sztetl* oraz doceniając konieczność jak najszybszego zbierania materiałów od respondentów rozpoczęto w pierwszych latach po drugiej wojnie światowej badania — uznając je za najważniejsze i możliwe do wykonania — nad atlasem języka i kultury żydowskiej na terenie Europy Wschodniej (Weinreich, 1960). Oznaczało to przesunięcie ciężaru zainteresowań z żydowskiej społeczności lokalnej na grupę znacznie większą, obejmującą zasadniczy trzon żydostwa aszkenazyjskiego<sup>9</sup>.

Organizatorzy badań prowadzonych przede wszystkim w Stanach Zjednoczonych wyszli ze słusznego założenia, że język imigrantów pozostał najbardziej oporny na różnorakie wpływy, którym poddaje się pamięć. Rezultaty badań atlasowych w znacznej mierze poszerzyły stan dotychczasowej wiedzy o społeczności żydowskiej w ogóle. Umożliwiły one przede wszystkim poznanie i przedstawienie na mapach nie tylko różnic w dialektach jidysz, ale również i wysnucie wniosków na temat zróżnicowania regionalnego poszczególnych zjawisk kulturowych, przede wszystkim w zakresie obrzędów rodzinnych i dorocznych oraz tradycyjnej twórczości ludowej. Rezultaty badań atlasowych umożliwiły wysunięcie hipotez o innym, aniżeli powszechnie przyjęty, podziale społeczności żydowskiej na grupy regionalne, jak też udowodniły, że granice dzielące obszary zamieszkałe przez Żydów nie po-

<sup>8</sup> To właśnie przekonanie o powszechności nędzy wśród żydowskich mas w Polsce w okresie międzywojennym pokutuje powszechnie do dziś w wielu krajach diaspory.

<sup>9</sup> Z czasem badania te rozszerzono na całokształt aszkenazyjskich Żydów zamieszkujących Europę.

krywają się z granicami wyróżniającymi odrębności kulturowe nieżydowskich mieszkańców tego samego terenu (Weinreich, 1962). Należy żałować, że współcześni antropologowie rzadko wykorzystują dane z tegoż atlasu dla swych badań. Są one bardzo istotne dla rozważań odnośnie dużych obszarów. Zajmując się terenami o mniejszym zasięgu geograficznym nie możemy jednak zapominać, że granice regionalne zaburzała duża mobilność społeczności chasydzkiej. Chasydzi, odwiedzając nieraz odległe o wiele kilometrów dwory swych cadyków, spotykali się tam z mieszkańcami innych, równie odległych regionów. Ze wspólnych biesiad, przede wszystkim w okresie świąt, przywozili do miasteczek tradycje pielęgnowane na dworach poszczególnych cadyków oraz treści kulturowe zapożyczone od spotykanych na tych dworach współzawców. Wyrażało się to przede wszystkim w rozpowszechnieniu tradycyjnej muzyki z innych terenów, opowieści i legend tworzących folklor słowny, przyjmowaniu pojedynczych komponentów z zakresu obrzędowości, czy też elementów tradycyjnego ubioru, przede wszystkim męskiego.

Następną dziedziną, która stosunkowo mało poddała się obcym wpływom i przemianom kulturowym jest folklor słowny. Potwierdzają to wyniki licznie prowadzonych badań, którymi zajmują się żydowscy folklorysty zarówno w Izraelu, jak i w wszystkich krajach diaspory. Folklor Żydów Europy Wschodniej doczekał się zarówno licznych opracowań, jak i publikacji o charakterze materiałowym. Poza wspomnianymi wyżej, inne dziedziny badawcze natrafiają na omówione już trudności. Z przyczyn, które wymieniłam, potęgują się one, gdy prowadzimy badania w Polsce. Właściwie możliwości badań nad kulturą Żydów polskich w Polsce są raczej ograniczone. Sprowadzić je możemy do kilku dziedzin.

Przede wszystkim możliwe są, i prowadzone są dość intensywnie, badania nad stereotypem Żyda w kulturze wsi polskiej. Bywają one oparte na bezpośrednich, prowadzonych współcześnie, badaniach terenowych, oczywiście wśród nie-Żydów (Cała, 1987), lub też na źródłach zastanych, powstałych bez interwencji etnografa (Goldberg-Mulkiewicz, 1980; Jastrzębski, 1989). Nie możemy jednak zapominać, co niestety zdarza się w niektórych publikacjach, że współczesne badania, zwłaszcza terenowe, są uwikłane w ogólne prawidłowości rządzące powstawaniem stereotypu. Pomijając więc problem emocjonalnego zaangażowania się antropologa w ocenę materiału, nie można zapominać o wielorakich uwarunkowaniach, jakim poddany jest proces kształtowania się stereotypu w ogóle, a stereotypu Żyda w Polsce w szczególności (Irwin-Zarecka, 1988).

Prace o charakterze materiałowym, stawiające sobie za cel opracowanie pojedynczych problemów z zakresu kultury materialnej czy rzemiosła artystycznego, są możliwe przede wszystkim w oparciu o dawniejsze publikacje etnograficzne, zebrany wcześniej materiał muzealny (Frankel, 1975; Goldberg-Mulkiewicz, 1976) albo przy wykorzystaniu materiałów terenowych, zbiera-

nych z innych przyczyn, publikowanych lub nieopublikowanych, a zawierających interesujące nas dane (Goldberg-Mulkiewicz, 1983).

Współistnienie przez wieki kultur polskiej i żydowskiej na tym samym terenie stworzyło oczywiście warunki dla wzajemnych zapożyczeń. Pierwszymi, którzy zainteresowali się tą problematyką byli folklorysty, zarówno z polskiej czy ukraińsko-polskiej (Franko, 1892)<sup>10</sup>, jak i żydowskiej strony (Sadan, 1980)<sup>11</sup>. W późniejszym okresie antropolodzy poszerzyli swe zainteresowania o obrzędy i twórczość ludową (Fryś-Pietraszkowa, 1989; Goldberg-Mulkiewicz, 1989). Niemniej, wydaje mi się, że jest to problematyka, która na pewno nie została jeszcze wyczerpana. Poglębianie naszej wiedzy o wzajemnych zapożyczeniach z pewnością przyczyni się do zrozumienia wielu aspektów obu kultur<sup>12</sup>.

Jest rzeczą zadziwiającą jak mało zachowało się przedmiotów przynależących do tradycyjnej kultury żydowskiej. Nie czas tu rozpatrywać przyczyn tego zjawiska. Musimy jednak sobie zdać sprawę, że baza materiałowa, którą ma do dyspozycji współczesny etnograf, jest niezwykle uboga<sup>13</sup>. Będąc do naszej dyspozycji kolekcje muzealne czy zbiory prywatne są też najczęściej pozbawione podstawowej dokumentacji, dotyczącej funkcji przedmiotu, jego proveniencji, nazwiska wykonawcy lub właściciela. Należy również pamiętać, że przedmioty te były niejednokrotnie przenoszone, i to już w czasach, gdy pełniły swe funkcje w kulturze żydowskiej. Wędrowały często nawet poza granice kraju, w którym zostały wykonane. Przywożono, nieraz z odległych okolic, przedmioty stanowiące posag panny młodej; zamawiano, nieraz w bardzo odległych ośrodkach, wyposażenia synagog. Nawet przedwojenne kolekcje muzealne najczęściej nie mają należytej dokumentacji. Zaś fakt znalezienia po wojnie w miejscowym sklepie Desy żydowskiego przedmiotu kultu wcale nie musi sugerować, że pochodzi on z najbliższej okolicy.

Jedynymi wyjątkami w tej dziedzinie są cmentarze i resztki synagog ze śladami dekoracji czy też budynki pełniące funkcje obrzędowe, lub zamieszkane kiedyś przez Żydów. Ta ostatnia grupa wchodzi jednak przede wszystkim w zakres zainteresowań historyków sztuki. Bogate są kolekcje kamieni nagrobnych znajdujących się na żydowskich cmentarzach pod opieką konser-

<sup>10</sup> Nie wydaje mi się właściwym podawanie całej bogatej literatury tego zagadnienia, pracę I. Franko uważam za najbardziej reprezentatywną.

<sup>11</sup> Artykuł ten został napisany i opublikowany znacznie wcześniej po hebrajsku, przytaczam jego angielską wersję. Nie jest to również jedyny artykuł tego autora, który w swych pracach szczególnie interesował się problemem polsko-ukraińsko-żydowskiego pogranicza kulturowego.

<sup>12</sup> Bardzo interesująco i niezwykle dokładnie opracowała ten problem Eugenia Prokop-Janiec (1992), wykazując na przykładzie literatury polsko-żydowskiej okresu międzywojennego wielorakość problematyki związanej z badaniem kulturowego pogranicza.

<sup>13</sup> Sprawą przyczyn tego stanu rzeczy zajęłam się w pracy omawiającej początki badań nad etnografią Żydów polskich oraz problematykę żydowską w pracach opublikowanych w języku polskim (Goldberg-Mulkiewicz, 1988).

watorów lub poszczególnych muzeów. Zachowane teksty i wspaniałe niejednokrotnie płaskorzeźby zdobiące kamienie nagrobne — *macewy* mogą dostarczyć wielu informacji. Niestety, prace nad nimi są przeważnie w stadium początkowym, nie wyszły poza niezwykle ważny, ale wstępny etap — dokumentacji. Popularyzacja związanych z nimi podstawowych treści symboliki żydowskiej na pewno przyczynia się do wzbudzenia zainteresowania kulturą żydowską w ogóle, ale nie jest badaniem tejże kultury.

Reasumując powyższe rozważania, musimy się zgodzić, że badanie tradycyjnej kultury polskich Żydów jest możliwe, niemniej jednak wymaga precyzyjnego przygotowania i pogodzenia się antropologa z ograniczeniami, których nie można przewyciężyć.

#### BIBLIOGRAFIA

- Cała Alina  
1987 *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Uniwersytet Warszawski, Instytut Socjologii, Warszawa.
- Franko Iwan  
1892; 1893 *Wojna żydowska, przyczynek do studiów nad literaturą ludową*, „Wisła” t. 6, 1892; t. 7, 1893.
- Frankel Giza  
1975 *Little-known handicrafts of Polish Jews on the nineteenth and twentieth centuries*, „Jewish Art” vol. 2, 1975.
- Fryś-Pietraszkowa Ewa  
1989 *Udział rzemieślników żydowskich w kulturze wsi*, „Polska Sztuka Ludowa” t. 43, 1989, z. 1-2.
- Goldberg-Mulkiewicz Olga  
1976 *Jewish folk art and craft: textile printers in Eastern Europe*, „International Folklore Review” vol. 2, 1976.  
1980 *Postać Żyda w polskiej rzeźbie ludowej*, „Polska Sztuka Ludowa” t. 35, 1980, z. 3-4.  
1983 *The stereotype of the Jew in Polish folklore*, w: *Studies in aggadah and Jewish folklore*, eds. I. Ben-Ami, J. Dan, The Magnes Press, Jerusalem.  
1988 *Problematyka żydowska w etnografii polskiej*, „Lud” t. 72, 1988.  
1989 *Przenikanie elementów twórczości ludowej między społecznością polską a żydowską*, „Polska Sztuka Ludowa” t. 43, 1989, z. 1-2.  
1991 *Księga pamięci a mit żydowskiego miasteczka*, „Etnografia Polska” t. 35, 1991, z. 2.
- Irwin-Zarecka Iwona  
1989 *Neutralizing memory, the Jew in contemporary Poland*, Transaction Publishers, New Brunswick and Oxford.
- Jastrzębski Jerzy  
1989 *Żyd jako „obcy” i jako „swoj” w kulturze wsi polskiej XIX w.*, „Literatura Ludowa” t. 33, 1989, z. 4-6.
- Mead Margaret, Metraux Rhoda  
1953 *The study of culture at a distance*, University of Chicago Press, Chicago.
- Miron Dan  
1981 *Der image fun shtetl*, I. L. Perec Verlag, Tel-Aviv.

- Prokop-Janiec Eugenia  
 1992 *Międzywojenna literatura polsko-żydowska*, Universitas, Kraków.
- Sadan Dov  
 1980 „Kolt; Plica Polonica”, w: *The field of Yiddish*, ed: M. I. Herzog, B. Kirschen-Gimblett, D. Miron, R. Wisse, Institute for the Study of Human Issues, Philadelphia.
- Weinreich Uriel, Weinreich Beatrice  
 1959 *Yiddish language and folklore*, „Janua Linguarum” vol. 10, 1959.
- Weinreich Uriel  
 1960 *Wegen a najes jidiszen szprach un kultur-atlas*, „Di goldene kejt” vol. 37, 1960.  
 1962 *Culture geography at a distance: some problems in the study of East European Jewry. Proceedings of 1962 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society 27-29, Seattle.*
- Weissenberg Ichak Meir  
 1930 *A shtetl*, Emes Verlag, Moskva.
- Zborowski Mark, Herzog Elizabeth  
 1952 *Life is with people — the culture of the shtetl*, International Universities Press Inc.

Olga Goldberg-Mulkiewicz

THE WORLD THAT CEASED TO EXIST.  
 REFLECTIONS ON THE STUDY OF THE CULTURE OF POLISH JEWS

(Summary)

The traditional Eastern European Jewish town (the so-called *shtetl*) ceased to exist as a result of the Holocaust more than fifty years ago. Any studies of the *shtetl* culture may then be carried out on the basis of scarce materials collected before World War II or interviews with survivors who now live in various countries on many continents. In fieldwork, we must take into account the moment and the age at which the informer has left the town, the causes of displacement, and the country of the present residence. All this has its impact on the choice of obtained information and the evaluation of the past life in the *shtetl*. We must be aware that some matters may not be subject to research procedures. As regards the territory of Poland, the most important is the study of a stereotype of the Jew, mutual contacts between Jewish and local Polish or Ukrainian cultures, and research related to the preserved works of art and other artifacts.

Studying the tradition of Eastern European Jewry, we must face the process of mythologization of the *shtetl*. The most widespread commonplaces are: the myth of a town with Hasidic traditions, the opposite myth of Eastern European poverty and hopeless life, and the myth of a town cultivating the ideology of Zionism, with intense cultural activity, especially of the young generation.

Opposite to the studies focused on the culture of the *shtetl* is the global interest in the culture of Askenazi Jewry as a whole. Research in this respect has now yielded more and more specific results, especially as regards regional boundaries and differences among specific annual and family rituals.

Transl. M. Wilczyński