

Olga Goldberg-Mulkiewicz (Jerozolima)

Kontakty polsko-żydowskie w kulturze ludowej Podlasia

Część I – obrzędy

Tradycyjna kultura ziemi białostockiej stanowi mozaikę powstałą w wyniku skomplikowanych procesów historycznych, jakie na tym terenie miały miejsce. Jest to konglomerat, na który składają się treści kulturowe wywodzące się z tradycji wielu różnych grup narodowościowych czy religijnych, jak też i zjawiska będące rezultatem wzajemnych wpływów i zapożyczeń. Do powstania tegoż konglomeratu niewątpliwie przyczyniła się również ludność żydowska, zamieszkująca do okresu ostatniej wojny światowej bardzo licznie cały interesujący nas teren. Tezę tą pozwalam sobie postawić na wstępie niniejszych rozważań i postaram się udowodnić ją w dalszym ciągu niniejszego tekstu, mimo, że stwierdzenie to stoi w sprzeczności z przyjętymi powszechnie. Wzajemne bezpośrednie kontakty żydowskich i nieżydowskich sąsiadów w ramach lokalnych społeczności pozostawiły ślad w przebiegu niektórych sąsiadujących ze sobą grup etnicznych — zmieniły je, lub wręcz wprowadziły nowe elementy w poszczególnych fazach tychże obrzędów.

Przyjęło się bowiem w nauce — a szczególnie w folklorystyce i antropologii kulturowej twierdzenie, że współistniejące, żyjące obok siebie przez setki lat społeczności żydowska oraz lokalne, wiodły własne, autonomiczne życie, pozbawione zupełnie kontaktów, które doprowadzały do wzajemnych zapożyczeń kulturowych. Prace polskie dotyczące tradycyjnej kultury ludowej interesującego nas terenu najczęściej nie obejmują wachlarzem swej tematyki kultury żydowskiej. Złożyło się na to wiele przyczyn i nie jest celem niniejszej pracy ich analizowanie¹. Nieliczne prace z tegoż zakresu pisane przez autorów Żydów omawiają wyłącznie społeczności żydowskie małych miasteczek i ich wewnętrzną strukturę².

Również i we współczesnych badaniach, których celem jest odtworzenie nie istniejącej już tradycyjnej kultury Żydów Europy Wschodniej, powszechną jest tendencja izolowania kultury Żydów i nie uwzględniania warunków i otoczenia w jakich powstała i rozwijała się. Do literatury

naukowej wszedł w latach pięćdziesiątych termin „shtetl” i funkcjonuje powszechnie jako jednostka modelowa. Termin ten określa zwartą społeczność żydowską małego miasteczka, żyjącą własnym życiem wewnętrznym, całkowicie odizolowaną od społeczeństwa nieżydowskiego. Model ten, powstały na seminarium Margareth Mead i będący podstawą szeroko znanej monografii napisanej przez parę autorską Herzog - Zborowski, jest wzorem dla większości badaczy kultury żydowskiej³. Jak każda konstrukcja modelowa, a może nawet w większym stopniu, aniżeli przewidują to reguły tworzenia i posługiwania się jednostkami modelowymi, jest to konstrukcja bardzo mało precyzyjna. Pojęcie „shtetl” — co po żydowsku znaczy miasteczko, jest w omawianej książce terminem obejmującym każdą społeczność żydowską, bez względu na jej wielkość, a co się z tym łączy — jej wewnętrzne zróżnicowanie. Ponadto termin dotyczy społeczności żydowskich żyjących na terenie całej, mało precyzyjnie określonej Europy wschodniej⁴ oraz „objęty pamięcią informatora” — jak to mają w zwyczaju określać etnografowie — okres czasu. A więc zakładamy, że jest to koniec dziewiętnastego wieku, oraz lata międzywojenne.

Nie jest celem niniejszej pracy poddawanie tegoż modelu dogłębnej, krytycznej analizie. Niemniej wydaje mi się koniecznym zwrócenie uwagi na istotny moim zdaniem problem natury metodologicznej, który wyłonił się z chwilą rozpoczęcia badań przez parę Herzog - Zborowski i który nie stracił na aktualności do dziś. Badanie bowiem nie istniejącej już kultury, jak też niemożność weryfikacji zebranego materiału w terenie, wpłynęły decydująco na ostateczną konstrukcję modelu. Monografia modelowa miasteczka żydowskiego powstała bowiem jako rezultat badań terenowych prowadzonych wyłącznie wśród Żydów i to tylko tych, którzy opuścili wschodnią Europę i osiedlili się w Stanach Zjednoczonych co najmniej na kilka lub kilkanaście lat przed badaniami Herzog i Zborowskiego. Materiały te weryfikowane względnie wspomagane były przez opracowania literackie, zawierające rzeczywiście dużą dawkę autentyzmu, ale nie pretendujące do miana badań naukowych czy też publikacji o charakterze materiałowym — etnograficznym⁵. Dla tychże przyczyn model miasteczka żydowskiego jest w dużym stopniu wyidealizowany. Przerysowane są zwłaszcza treści religijne stymulujące życie codzienne Żydów. Ponadto, zamyka on żydowską społeczność hermetycznie w ramach własnej kultury, nie uwzględniając niemalże zupełnie warunków i otoczenia w jakich te społeczności żyły.

Dlatego też wydało nam się słusznym i potrzebnym, dla pogłębienia badań nad żydowską kulturą tradycyjną Europy wschodniej, ukonkretnienie przyjętych powszechnie modelowych uogólnień i poszerzenie problematyki badawczej o zagadnienie styku kulturowego. I znów na pierw-

sze miejsce wysuwa się problem źródła etnograficznego, a raczej źródeł na których mogą oprzeć badania. Bowiernie właśnie możliwość wykorzystania innych — aniżeli twórcy modelu — źródeł, stymuluje ukonkretnienie przyjętych powszechnie uogólnień i poszerzenie bazy umożliwiającej wysnucie konkretnych wniosków.

Tak więc materiały, na których opieramy się, należą do kategorii określanej przez etnografów mianem źródeł zastanych — powstałych bez interwencji badacza. Są to przede wszystkim materiały z archiwum Pracowni Badania Sztuki Ludowej Instytutu Sztuki PAN, zebrane w swym zasadniczym zrębie w latach 1953—62, oraz uzupełnione w latach 1981—86, w ramach badań inwentaryzacyjnych nad sztuką i rzemiosłem ludowym interesującego nas terenu. Problematyka, którą zajmuję się w niniejszej pracy, nie była szczególnie brana pod uwagę podczas badań. Mieściła się ona w ramach wielu tematów interesujących poszczególnych pracowników Pracowni i zbieranych przez nich do własnych prac. Owe materiały uzupełnione są dodatkowymi uzyskanymi przede wszystkim z dzieł Kolberga⁶. Stanowią one dla nas szczególną wartość, gdyż zebrane były w okresie, gdy obie kultury istniały jeszcze w terenie.

Wzbogacenie przyjętych powszechnie uogólnień możliwe jest przede wszystkim w oparciu o konkretny obszar — dlatego więc ważnym jest zamknięcie naszej problematyki badawczej w granicach, które określił organizatorzy Konferencji, a więc w granicach Podlasia z jego najbliższym pograniczem.

Obszar którym się zajmujemy nie jest, jak wiemy dobrze, jednolity. Charakteryzuje się znacznym zróżnicowaniem zarówno w zakresie struktury narodowościowej jak i religijnej i społecznej zamieszkującej go ludności. Ustosunkowanie się do tego zróżnicowania na pewno wzbogaciłoby nasze rozważania o owe elementy. Jednak mimo, że zdajemy sobie z tego sprawę, niedostateczna ilość materiału, który umożliwiłby porównania, sprawia, że nie możemy się do owego zróżnicowania konsekwentnie ustosunkować. Przyjmujemy więc w dalszym ciągu rozważać istnienie jedynie dwu grup żydowskiej i nieżydowskiej, choć nie jest to przeciwstawieniem sobie tylko dwu tradycyjnych kultur. Również wskutek tychże samych przyczyn — niedostatecznej ilości materiału — nie możemy brać pod uwagę różnych tradycji wśród społeczeństwa żydowskiego. Zdajemy sobie w pełni sprawę, że ważną byłaby dla nas możliwość segregacji materiału w oparciu o podział grupy żydowskiej na chasydów i mitnagdów, oraz w ramach społeczności chasydzkiej na zwolenników poszczególnych cadyków — a więc należących do różnych dworów chasydzkich. Były to podziały ważne, bo stymulujące niektóre sposoby zachowania się poszczególnych grup. Niestety, obecny stan badań nie zezwala na przeprowadzenie granic na tym stosunkowo niewielkim terenie.

Badania nad tradycyjną kulturą żydowską sugerują, że rozwijała się ona zawsze w zamkniętej większej grupie tworzącej miasteczko — „shtetl”. Interesujący nas teren jest przykładem będącym zaprzeczeniem tej powszechnie przyjętej tezy. Oprócz bowiem licznych małych miasteczek, w których najczęściej przeważała liczebnie ilość żydowskich mieszkańców, zamieszkiwali Żydzi w większych skupiskach również i osady, podczas gdy na wsi zazwyczaj spotykano pojedyncze rodziny żydowskie. Zarówno miaseczka jak i osady mieściły się w kategoriach określonych modelem „shtetl”. Żydzi wiejscy, stosunkowo nieliczni na Podlasiu, do tej kategorii absolutnie zaliczani być nie mogą. Zazwyczaj na wsi mieszkała jedna, lub maksimum parę rodzin. Z większym, sąsiadującym skupiskiem Żydów związani byli czasem prawnie, a zawsze kulturowo-organizacyjnie. Małomiasteczkowa społeczność była bowiem wiejskim Żydom niezbędna przede wszystkim dla spełnienia niektórych obrzędów religijnych, oraz funkcji społecznych. Tam jeżdżono z całą rodziną w okresie wielkich świąt dorocznych, aby móc uczestniczyć w wspólnych modłach, spędzać święta zgodnie z nakazami religii. Tam często, choć nie zawsze, posyłano dzieci, aby zapewnić im minimum tradycyjnego wykształcenia. Tam wreszcie szukano mężów dla córek, żon dla synów. Istniały więc więzi pomiędzy Żydami małomiasteczkowymi, czy tymi zamieszkującymi większe osady, a Żydami wiejskimi. Więzy te były jednak inne, aniżeli te, które konsolidowały małomiasteczkową społeczność żydowską. Tam różnica w rodzajach i nasileniu więzi wewnętrznych w ramach społeczności żydowskich, miała również i swoje odpowiedniki w różnicach więzi i wzajemnych kontaktów pomiędzy społecznościami żydowskimi i nieżydowskimi na interesującym nas terenie.

Żydowskie społeczności małomiasteczkowe stanowiły dla swych nieżydowskich sąsiadów anonimowe, zwarte grupy. Wzajemne kontakty, spotkania, odbywały się bowiem przede wszystkim na płaszczyźnie kontaktów zawodowych, czy przypadkowych spotkań. Więzy sąsiedzka zwracała się raczej w kierunku grupy własnej w obu społecznościach.

Na wsi sytuacja wyglądała nieco inaczej. Przede wszystkim wskutek bliskości, a czasem wręcz wskutek wspólnego miejsca zamieszkania (ten sam dom, wspólne podwórze), większa ilość informacji na temat realiów życia codziennego przepływała z jednej grupy do drugiej. Częstsze było nawiązywanie osobistych, bezpośrednich kontaktów, częściej zachodziła potrzeba udzielenia sobie nawzajem pomocy. Więzy sąsiedzka działała w ramach społeczności wiejskiej (choć oczywiście nie wszystkie jej komponenty zwracały się w kierunku żydowskich współmieszkańców). Kontakty osobiste zaczynały się w wieku dziecięcym. W materiałach zebranych na wsi spotykami częściej wśród nie-Żydów znajomość imion, nazwisk żydowskich sąsiadów. Żydzi wiejscy na ogół lepiej znali miejsc-

wy język — znały go częściej żydowskie dzieci, co było raczej wyjątkiem w miasteczkach. Znajomość pojedynczych słów w jidisz, a czasem w ogóle znajomość tego języka wśród nie-Żydów, również częściej spotykana była na wsi aniżeli w mieście ⁷.

Przechodząc do omawiania problematyki, która jest zasadniczym tematem mego referatu, muszę na wstępie zaznaczyć, że i w dziedzinie obrzędów przepływ informacji z jednego środowiska do drugiego stymulowany był charakterem osiedla, wilkością skupiska żydowskiego, a co się z tym bezpośrednio łączy, charakterem więzi sąsiedzkiej. Bliższe kontakty sąsiedzkie zezwalały na wnikliwszą obserwację zachowań sąsiadów, a więc i mogły częściej doprowadzić do wzajemnych zapożyczeń w zakresie czynności związanych z przebiegiem obrzędu. Niewielka ilość materiału na której się opieramy, pozwala jedynie na wysunięcie przypuszczeń na temat zróżnicowania bagażu wzajemnej wiedzy o sobie w zależności od tego, jakie obserwacje mogły przepływać z jednej grupy do drugiej. Tak na przykład brak synagogi na wsi gdzie mieszkali jedynie pojedyncze rodziny, powodował, że nieżydowscy sąsiedzi mieli więcej wiedzy na temat żydowskich obrzędów rodzinnych, w których czasem uczestniczyli. Natomiast ich wiadomości na temat żydowskich obrzędów religijnych były znacznie uboższe i nieraz zaprawione fantastycznymi wątkami ⁸.

Bliskie kontakty, bezpośrednia obserwacja, powodowały czasami wzajemne zapożyczenia w zakresie rytuału obrzędowego; zdarzało się, że zmieniały jego przebieg, nadawały poszczególnym fazom obrzędu inne znaczenie.

Próby nazwiązania kontaktów sąsiedzkich z okazji świętowania, spotykamy w obrzędzie weselnym na interesującym nas terenie. Powszechnym bowiem zwyczaj zapraszania całej wsi na wesele, nie omijał również i wiejskich sąsiadów Żydów. Jak wynika z naszych materiałów, Żyd traktowany był w tym wypadku jak każdy obcy, a więc jak Cygan, czy wędrowny żebrak. Zapraszano bowiem tylko tych, których panna młoda spotykała na ulicy. Nie wchodziła ona do żydowskich domów, oraz nie ponawiała zaproszenia ⁹, podczas gdy nieżydowskich sąsiadów zapraszano wstępując do każdego, oraz, aby zaproszenie było obowiązujące, powtarzano je po raz drugi. W przypadku wesela żydowskiego na wsi, zapraszano również nieżydowskich sąsiadów, ale nie było to regułą. Zaproszeni przychodzili na uroczystość zaślubin, która odbywała się na zewnątrz domu. Po zakończeniu obrzędu, gdy udawano się do wnętrza domu na ucztę, nieżydowscy goście opuszczali towarzystwo. Nie zdarzało się aby brali udział w biesiadzie. Natomiast wchodząca do domu nowo zaślubiona para pilnie uważała, kto pierwszy przystąpi próg, gdyż ten będzie dzierżył w domu władzę. Często, jak podaje Kolberg, rodzina młodej starała się ją siłą przeprowadzić pierwszą przez drzwi ¹⁰, co niewątpliwie jest naśladowaniem

niem powszechnego w okolicy zwyczaju o podobnym znaczeniu.

Innym rodzajem kontaktów bezpośrednich z racji obrzędu rodzinnego, to znany również i w innych częściach Polski zwyczaj wstępowania do żydowskiej karczmy bezpośrednio po zakończeniu obrzędów kościelnych, takich jak chrzest czy zaślubiny. Obowiązkowa wizyta w karczmie przed powrotem do domu stanowiła intermezzo pomiędzy usankcjonowaniem rites de passage przez obowiązujący ceremoniał kościelny, a przyjęciem nowego członka społeczeństwa, względnie nowo zaślubionych przez rodzinę, czy też przez większą grupę współmieszkańców. Czas spędzony w karczmie był pierwszą z szeregu następujących kolejno dalszych współbiesiad, których ostatecznym celem i zakończeniem było przyjęcie „nowych” do lokalnej społeczności. Przekazy z okolic Białegostoku mówią o rozbudowaniu tegoż zwyczaju w wypadku wesela o scenę powitania młodych u progu karczmy przez karczmarkę, a więc Żydówkę¹¹. Witając gości trzymała ona w ręce miseczkę miodu, którym częstowała młodą parę, względnie wręczała im upieczony przez siebie korowaj, który otrzymywali jako upominek. Analizując tenże moment widzimy wyraźnie współwystępowanie dwóch tradycji — powszechnie w kulturze Słowian przyjęte witanie chlebem i solą, które zresztą nastąpi w dalszej części obrzędu, gdy młodzi będą witani przez rodziców — zostaje zastąpione przez częstowanie miodem. Miód ma zapewnić słodkie lata młodej parze, a więc pomyślność. Funkcję tę spełnia on powszechnie w żydowskiej obrzędowości — jest on bowiem nieodzownym składnikiem tradycyjnej uczty noworocznej, podczas której każdy z biesiadników musi skosztować trochę miodu, aby zapewnić sobie pomyślny, słodki rok.

Nie zawsze bezpośrednie kontakty pomiędzy Żydami a ich nieżydowskimi sąsiadami z okazji wesela ograniczały się do spotkań poza domami jednych i drugich. Publikowane przez Kolberga materiały¹² mówią, że w niektórych pojedynczych wsiach Podlasia zdarzyło się, że miejskiej piekarce Żydówce powierzano jedną z ważniejszych czynności związanych z obrzędem: mianowicie upieczenie korowaja. Mamy tu niewątpliwie do czynienia z pewnym stadium degradacji obrzędu. Korowaj, którego pieczenie związane jest w tradycji z szeregiem magicznych zabiegów, zostaje przygotowany przez osobę spoza najbliższego kręgu. Ale nie jest ona traktowana jako obca — w omawianym przez Kolberga wypadku piekarka przynosi osobiście swój wyrób i — jak każe tradycja — wnosi go w odpowiednim momencie sama na salę, gdzie odbywa się weselna uczta. Wnosząc korowaj Żydówkę, a raczej wnoszone przez nią ciasto uczestnicy wesela witali tradycyjnymi przyśpiewkami, dziękując również piekarce. Za upieczenie korowaja nie płacono piekarce pieniędzmi, a odwdzięczano się jej darami w naturze. I ten właśnie fakt świadczy najdobitniej, że Żydówka - piekarka nie była traktowana jak obca, różliczano się z nią

nie jak z rzemieślnikiem, ale jak między swoimi, między sąsiadami¹³.

Współistnienie na tym obszarze dwóch tak różniących się między sobą kultur wytworzyło idealne warunki do powstania wzajemnych stereotypów, które następnie pełniły określone role w obrzędach, względnie były bohaterami tekstów folklorystycznych.

W podlaskich obrzędach ludowych spotykamy postać Żyda przede wszystkim w obrzędowości związanej z Bożym Narodzeniem, Wielkanocą, oraz podczas zabaw karnawałowych i sporadycznie podczas uroczystości weselnych. W żydowskich obrzędach związanych z świętem Purim goj odgrywa jedną z ważniejszych ról.

Podczas obrzędów bożonarodzeniowych Żyd wchodzi w skład zespołów herodów wędrujących po wsi. Występuje on jako postać biblijnego króla Heroda, rabina, względnie przedstawia żydowskiego handlarza czy handlarkę. W wypadku Heroda¹⁴ postać ta nie zawsze powiązana jest ze stereotypem Żyda. Często w roli tej i prawie zawsze w charakterze aktora przeważają elementy królewskie. Rabin, czy też wędrowny handlarz, to już postaci komiczne¹⁵. Często w orszaku przebierańca Żyd prowadzi obrzędową kozę, ale i ta mająca swe prastare tradycje i magiczne znaczenie funkcja, w wypadku gdy spełnia ją Żyd, traktowana jest jako element rozśmieszający publiczność. Nie wchodząc w dość skomplikowaną proveniencję tychże postaci w widowisku ludowym, zaznaczę tylko, że występują one przede wszystkim w intermedium misterium religijnego, względnie są postaciami wtórnymi, włączonymi w tradycyjne widowisko obrzędowe w określonym stadium jego przemian¹⁶.

W obrzędowości związanej z Wielkanocą, na uwagę zasługuje tak zwany „Wieczór Zalmana” obchodzony jeszcze w drugiej połowie ubiegłego wieku przez prawosławną społeczność Siemiatycz¹⁷. Obrzęd jest na podaniu, jakoby cerkwie prawosławnej arendowali Żydzi i zawsze w celu odprawienia modłów należało ich prosić o klucze. W określonym czasie, przywożono na pole poza miasteczkiem kukłę Zalmana, którą to kukłę zgromadzeni początkowo prosili z całą powagą o oddanie im kluczy od cerkwi, a następnie rzucając się na nią rozdzierali ją na drobne kawałeczki przy wtórze odpowiednich komicznych i szydzących z Zalmana przyspiewek. Nazwanie kukły imieniem Zalmana, rzekomo nawiązując do imienia ostatniego arendarza cerkwi. W rzeczywistości jest to na pewno powszechna praktyka określenia Żyda jednym z najpopularniejszych imion własnych.

W obrzędach karnawałowych oraz weselnych, tak jak i w innych częściach Polski, spotykamy postaci Żydów, które wraz z postaciami Cyganów, Węgrów przedstawiają świat obcych. Wyrażają zawsze momenty ludyczne, oraz treści chthoniczne obrzędu.

Klasycznym przykładem zaczerpnięcia wzorca obcego do własnego

obrzędów jest postać Hamana, będąca jednym z bohaterów żydowskiego widowiska obchodzonego w święto Purim. Haman, który zgodnie z legendą jest uosobieniem złej siły, również w myśl o powieści nie jest Żydem, jest postacią obcą. Warunek ten często był spełniany; w tradycyjnych przedstawieniach Żydzi starali się wynająć nieżydowskiego aktora do tejże roli. Również i w Białostockiem¹⁸ znajdujemy potwierdzenie tejże tradycji, choć nie zawsze znajdowano chętnego do roli, podczas odgrywania której zdarzało się aktorowi oberwać od zgromadzonych widzów. Podczas przedstawienia Haman w Białostockiem harcował na drewnianym koniu — co jest niezgodne z legendą, ale charakterystyczne dla miejscowych, nieżydowskich obrzędów. Koń przedstawiony jest przy pomocy kobiałki, którą aktor zawiesza sobie w okolicy bioder, zakończonej głową i ogonem. Czasami jest to tylko głowa konia umieszczona na kiju. Wszystkie te atrybuty były jak najbardziej zgodne z miejscową nieżydowską tradycją i wzbogaciły tradycyjną rolę Hamana.

Nie mnożąc pojedynczych przykładów, należy jeszcze dodać, że i folklor słowny interesującego nas terenu obfituje w pieśni odnoszące się do Żydów. Już Kolberg wyróżnił w swym materiale kategorię, którą określił *Pieśni na Żydów*¹⁹. Nie stanowią one jednak szczególnej regionalnej grupy. Pieśni tego samego typu, o podobnych, a często i identycznych wątkach, spotykamy i w innych częściach Polski. Są to przede wszystkim teksty o dużym ładunku humoru. Do najczęściej powtarzających się wątków należy pieśń zaczynająca się od słów „Jeszcze o tym nie słyszano aby Żydów w rekrut brano” — wyśmiewająca rzekomą ich niezdolność do pełnienia służby wojskowej. Do innych spotykanych na tymże terenie tekstów należy opowieść o młodej karczmarce, którą nie-Żyd zbałamucił i namówił do ucieczki z domu z całym majątkiem.

Dla naszych rozważań nie jest istotnym zastanawianie się nad treścią tych utworów. Ważnym jest, że stworzyły one pewien stereotyp, który następnie rozprzestrzenił się w nieżydowskim społeczeństwie²⁰.

Konkretną wiedzę jednej grupy o drugiej na pewno poszerzały bezpośrednie kontakty rzemieślników z klientami. Zamówienia na niektóre wyroby wymagały przystosowania tychże do żydowskich nakazów obrzędowych, a więc i wiedzy o nich. Przykładem na to jest wypowiedź garnarczera z Białej Podlaskiej, który na podstawie własnych doświadczeń wiedział dokładnie że „...każdy Żyd musiał mieć zmienione naczynia na święta przed Wielkanocą”²¹ (mowa tu o żydowskich świętach Pesach, przypadających w tym samym okresie roku). Inny garncarz — z Sokołowa — naczynia takie sam wypalał, ale nie wyjmował ich z pieca, gdyż odbiorca, żydowski handlarz, nie życzył sobie tego. On sam opróżniał piec garncarski i następnie rozwoził naczynia do swoich klientów, gdyż tylko wówczas był pewien zachowania rytualnej czystości.

Dla niniejszych rozważań nie jest naczelnym problemem analizowanie poszczególnych obrzędów, przemian jakie w nich zaszły wskutek kontaktów pomiędzy obydwojma kulturami i wzajemnych — w rezultacie tych kontaktów—zapożyczeń. Nie interesuje nas też dziś w jakiej fazie żywotności obrzędu zapożyczenia takie były możliwe. Na pewno badania tego typu przyczyniłyby się do wzbogacenia wiedzy o kulturze tradycyjnej obu interesujących nas grup. Nie wglębiamy się też w problem analizy tekstów folklorystycznych dotyczących Żydów. Istotnym dla nas było pokazanie, na przykładzie konkretnego terenu, że istniała platforma wzajemnych kontaktów obu sąsiadujących ze sobą kultur. Na tej platformie przekazywane były zarówno treści rzeczywiste jak i symbole, oraz kształtowały się stereotypy, które nie zawsze poszerzały konkretną wiedzę o sąsiadach, ale zawsze przyczyniały się do umocnienia świadomości o ich egzystencji.

- 1 Temat ten rozwinęłam w oddanej do druku większej pracy, *Ethnographic Subjects Relating to Polish Jews in Polish Scientific, Literary, The Hebrew University of Jerusalem*, J. Magnes Press.
- 2 Vide: Z. Honik, *Sokolka*, „Yivo Bleter”, vol. 2, 1931, s. 454–6; Ain Abraham, *Swisłocz*, „Yivo Annual of Social Science”, vol. IV, 1964, s. 86–114.
- 3 Mark Zborowski, Elisabeth Herzog, *Life is with People, The Culture of the Shtetl*, New York, 1952, International Universities Press, 352 s.
- 4 W rezultacie szerokiego funkcjonowania takiego właśnie modelu znajdujemy w literaturze takie określenia jak „...A Jew from Galizia and one from Ruthenia are indistinguishable...” S.A. Birnbaum, *The Cultural Structure of the East Ashkenazic Jewry*, „Slavonic and East European Review”, vol. XXV, 1959, s. 73–92.
tomu XIX:XX wieku.
- 5 W treści takie rzeczywiście szczególnie bogata jest żydowska literatura piękna z prze-
- 6 Oskar Koberg, *Dzieła wszystkie, Mazowsze*, cz. V, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław–Poznań, s. 377.
- 7 Problem ten nie został dotychczas dokładniej opracowany, na poparcie moich wywodów służyć mogą jedynie luźne wypowiedzi w poszczególnych szerszych opracowaniach dotyczących innych tematów. Vide: B. K. Erber, *Pilat*, Muzeum Świętokrzyskie, s. 52. J. Słomka, *Pamiętniki włościanina*, Kraków 1929, s. 136. A. Cała, *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Uniwersytet Warszawski 1987, s. 64–65.
- 8 Do podobnych wniosków doszła B. Kopczyńska-Jaworska podczas badań terenowych przeprowadzonych współcześnie. B. Kopczyńska-Jaworska, *Annual Jewish Festivals in the Eyes of Polish People*, w: *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, Division D, vol. II, Jerusalem, 1986, s. 87–95.
- 9 O. Kolberg, op. cit., s. 136.
- 10 O. Kolberg, op. cit., s. 175.
- 11 O. Kolberg, op. cit., s. 172.
- 12 O. Kolberg, op. cit., s. 183.
- 13 Porównaj na temat roli korowaja w weselu polskim i sposobu jego przygotowania: I. Kubiak, K. Kubiak, *Chleb w tradycji ludowej*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza 1981,

- s. 71–83; M. Maj, *Rola daru w obrzędzie weselnym*, Komisja Etnograficzna P.A.N. Oddział w Krakowie, Ossolineum 1986, s. 48–49.
- ¹⁴ S. Dworakowski, *Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu i nad Narwią*, Białostockie Towarzystwo Naukowe, Białystok, 1964, s. 52–54.
- ¹⁵ Archiwum Pracowni Badania Sztuki Ludowej, Instytut Sztuki PAN. Materiały z miejscowości: Zabłocie, Raczki, Wólka, Szumowa, Turośń Kościelna; Dworakowski, op. cit., s. 44–46, 52.
- ¹⁶ Porównaj O. Goldberg-Mulkiewicz, *Obcy w obrzędzie weselnym*, „Literatura Ludowa”, vol. XXII, 1978, nr 2, s. 48–58.
- ¹⁷ A. Grebieńczyk, *Etnograficznej i historycznej oczerk M. Siemiatycz, Wilno 1877*, s. 12–13. Tę nieznaną mi pozycję bibliograficzną otrzymałam od pana Mirosława Leszczaka za co wyrażam Mu niniejszym podziękowanie.
- ¹⁸ Archiwum Pracowni Badania Sztuki Ludowej IS PAN, Materiały z miejscowości: Gródek, Krynki.
- ¹⁹ O. Kolberg, op. cit., s. 312–315.
- ²⁰ Vide: O. Goldberg-Mulkiewicz, *The Stereotype of the Jew in Polish Folklore*, Studies in Aggadah and Jewish Folklore, Folklore Research Centre Studies, vol. VII, Jerusalem 1983, s. 83–94.
- ²¹ Archiwum pracowni Badania Sztuki Ludowej IS PAN.

Olga Goldberg-Mulkiewicz

Polish–Jewish Relations in the Folk Culture of Podlasie

Part I – Customs

It is considered that the term „shtetl” (town) functioning in scholarly considerations, understood as compact Jewish community of any size, living its own internal life and hermetically isolated from non-Jewish communities, is not precise enough as a model construction. It seems that the extension of research methods to the problem of cultural style will contribute to an increase in thoroughness in the study of the traditional Jewish culture in Eastern Europe.

Jews in Podlasie lived mostly in towns; only individual families lived in villages. Rural Jews maintained close cultural and organizational links with Jewish communities in small towns.

The relations between Jewish and non-Jewish urban communities were usually limited to occasional meetings and professional contacts. Neighbourly ties tended to develop inside the groups of both communities. In villages these relations were more frequent, closer and direct.

Neighbourly bonds occurred here between Jews and their non-Jewish neighbours. Partial or full knowledge of both languages was more common.

One of the examples may be mutual participation in wedding ceremonies. Invitations extended to Jewish neighbours had the form applied to strangers in the village. Non-Jewish participants of wedding ceremonies in Jewish families usually took part in the proceedings outside the house; usually they did not participate in the wedding feast.

A frequent custom was stopping by the Jewish inn after church ceremonies of baptism or marriage. Jewish inn-keepers wife welcomed the young with honey and ritual sweet bread (korowaj), sometimes giving a gift to ensure happy, „sweet” life together. Jewish baker sometimes prepared wedding „korowaj” and she brought it to the wedding feast. Such situations, as well as being paid in kind, prove that she was not considered a stranger.

In folk rituals connected with Christmas celebrations, in the group of so called herods, dressed-up performers wandering through village there used to be a figure of Biblical King Herod, a rabbi or Jewish peddler. This figure usually serves as an intermezzo in the religious mystery. During Orthodox Easter ritual celebrated near Siemiatycze the effigy of the Jew Zelman takes part: a key to the church should be taken away from him in order to celebrate the service. On the other hand, during the Jewish holiday of Purim, an important figure of Haman, symbol of evil forces, an alien and non-Jew was performed by a non-Jewish actor. In some parts of the Białystok region Haman pranced on a wooden horse, contrary to the legend, thus referring to a local, non-Jewish tradition.

Mutual knowledge was extended by contacts of craftsmen with their customers. It was caused at least by the necessity to adjust some products to Jewish religious observances.

Hence there existed the plane of mutual relations between the two cultures. On this plane both essentials of life and symbols were transmitted. Also the stereotypes were shaped. The stereotypes did not always contribute to the extension of the factual knowledge concerning the neighbour, always, however, they strengthened the awareness of their existence.