

Zdjęcie
nie dostępne
w wersji
internetowej

Fotografia pochodzi z kolekcji negatywów szklanych odnalezioną w 2010 r. w Lublinie, w kamienicy przy Rynku 4. Odkrycie miało miejsce podczas remontu budynku. Od 2012 r. kolekcja znajduje się w depozycie Archiwum Fotografii Ośrodka „Brama Grodzka – Teatr NN”. Według dotychczasowych ustaleń prawdopodobnym autorem zdjęć jest Abram Zylberberg

A photograph from the collection of glass plates discovered in 2010 during a renovation of the house at 4 Rynek Street in Lublin. Since 2012 the collection has been kept in the Photo Archive of The “Grodzka Gate – NN Theatre” Centre. Abram Zylberberg is believed to be their author

MAREK TUSZEWICKI

MOTYWY CHRZEŚCIJAŃSKIE W MEDYCYNIE LUDOWEJ ŻYDÓW POLSKICH

CHRISTIAN MOTIFS IN POLISH JEWS FOLK MEDICINE

Problem obecności motywów chrześcijańskich w wierzeniach i praktykach leczniczych świata aszkenazyjskiego to temat do tej pory zaledwie wzmiankowany, w niewielkim stopniu zaś poddawany dociekliwszym badaniom. Szeroko rozumiane związki medycyny ludowej Żydów z przekonaniami otoczenia nie budzą raczej wątpliwości. Już pierwsze pokolenia etnografów dyskutowały o charakterze tych kontaktów, próbując określić skalę i kierunek przepływów kulturowych lub też doszukując się wspólnoty szerszych, środkowoeuropejskich tradycji. Stosunkowo rzadko w literaturze przedmiotu podejmowano natomiast próby zawężenia perspektywy do wątków wylaniających się z ludowych wyobrażeń o charakterze religijnym. Przedwojenna etnografia przynosi zaledwie kilka wzmianek na ten temat, czynionych zresztą na marginesie rozważań bardziej ogólnych. Na przykład Max Weinreich, komentując wyjątki żydowskiego folkloru z obszaru Białorusi, oceniał krytycznie koncepcje bezpośrednich zapożyczeń zwyczajów leczniczych od ludności miejscowej. Przy okazji zwrócił jednak uwagę na brak świadectw potwierdzających wykorzystywanie znaku krzyża przeciwko urokowi w obrębie kultury niemieckiej i słowiańskiej, a zatem niewielkie prawdopodobieństwo przejścia tego wzorca przez Żydów (Weinreich 1924: 169-170). Z kolei

The presence of Christian motifs in Ashkenazic beliefs and medical practices has never been fully analysed and was present only on the margins of other studies. There are no doubts about the connection between Jewish folk medicine and Jewish beliefs. The character of these contacts was discussed even by the first generations of ethnographers who wanted to determine the range and direction of cultural flow or sought common elements among East European traditions. However, attempts to narrow the perspective down to folk religious beliefs were relatively rare, limited to a few mentions in pre-war ethnographic literature, often on the margins of a main study. For example Max Weinreich, when commenting on the examples of Jewish folklore in Belarus, criticised the idea of direct adaptations of medical practices from local inhabitants. He did notice the lack of sources that confirmed using the cross against maledictions in German and Slavic cultures and concluded that the chances of Jews adapting this model were low (Weinreich 1924: 169-170). Matthias Mieses, who studied the issue of

Mateusz Mises, który badał problem odmienności religijnej w kontekście wiary w czarownictwo, nie wyszedł zasadniczo poza konstatację, że „[t]akże chrześcijanie byli postrzegani przez Żydów w dawnych czasach niekiedy jako czarownicy”, ignorując znaczenie tego faktu dla popularnych wierzeń na temat zdrowia (Mizisz 1938: 147-171).

Powodów braku systematycznych badań omawianego problemu było kilka, pominę kwestię dostępności i przystępności źródeł. Wpływ na zaistniałą sytuację miała zapewne natura materiałów etnograficznych. Dociekania naukowe związane z kategorią obcości, zwłaszcza skupione na przykładach rzekomej bądź autentycznej transgresji religijnej, mimowolnie ewokują interpretacje nacechowane emocjonalnie. Z jednej strony dotyczą mitów konstytuujących wyobrażenie własne wspólnot, z drugiej zaś mierzą się z przeświadczeniami na temat cech stereotypowych obcych. Jak trudny jest to obszar badań, dowodzi chociażby wielowiekowa „tradycja” manipulowania faktami właściwymi dla kultury żydowskiej przez dyskurs antysemitki.

Niniejszy artykuł ma na celu ukazanie wielopłaszczyznowej struktury wspomnianych zjawisk, dowodzących wszakże głębokiego zakorzenienia diaspory aszkenazyjskiej w Europie Wschodniej, jak również bliskości, chociaż niekoniecznie zależności, współistniejących kultur.

Badania nad żydowską medycyną ludową

Zainteresowanie żydowską medycyną ludową mieściło się na marginesie polskich badań etnograficznych, a jednak materiały opublikowane w naszym kraju na przełomie XIX i XX wieku tworzą niezwykle bogate źródło wiedzy, nie zawsze doceniane poza kręgiem ludoznawców z krajów słowiańskich. Do powstania tej znakomitej bazy przyczynili się pionierzy piszący i publikujący na łamach polskich czasopism i serii etnograficznych „Wisła”, „Lud” i „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”. Były to tak ważne i rozpoznawalne postaci, jak

religious dissimilarity in the context of believing in spellcraft, concluded that “in the past Jews also sometimes saw Christians as folk healers,” ignoring the importance of this fact for popular beliefs concerning health (Mizish 1938: 147-171).

Apart from source material availability, there were several reasons for the lack of regular studies of the discussed topic. First of all, the very nature of the ethnographic materials influenced this situation. Studies of the strangeness, especially those focused on the examples of authentic or alleged religious transgression, unintentionally evoke emotional interpretations. On the one hand they analyse identity-establishing myths, on the other they look at the beliefs concerning stereotypically alien qualities. The centuries of “traditional” manipulation of facts regarding the Jewish culture by anti-Semitic discourse show how complicated and difficult these studies are.

This text presents the multi-layered structure of these phenomena, which also prove how deeply rooted the Ashkenazi diaspora was in Eastern Europe and how close, but not interdependent, the co-existing cultures were to each other.

Studies of Jewish folk medicine

Although Jewish folk medicine was present only on the margins of Polish ethnographic studies, the materials published in Poland on the turn of the 20th century provide a wealth of information, perhaps not always appreciated by non-Slavic scholars. This excellent base was created by the pioneers who wrote and published in Polish magazines and ethnographic

np. Regina Lilientalowa, Benjamin Wolf Segel czy Samuel Adalberg; a także piszący dla żydowskiej prasy polskojęzycznej Henryk Lew, Izrael Fels i nieco później Giza Frenklowa. Z kolekcji zgromadzonych przez wymienionych etnografów korzystał także Henryk Biegeleisen, który w kilku opublikowanych przez siebie próbach syntez antropologicznych – zdaniem Kazimierza Moszyńskiego mało udanych – jako jeden z pierwszych posłużył się szeroką skalą porównawczą (Moszyński 1934: 174).

Wciąż stosunkowo niewielkim zainteresowaniem wśród polskich etnografów cieszą się materiały zebrane przez kolekcjonerów folkloru aszkenazyjskiego, publikowane w językach innych niż polski. Zagadnienie tzw. medycyny ludowej interesowało żydowską etnografię od jej początków, gdy kształtowała się ona w oparciu o wzory wypracowane przez niemiecką *Volkskunde*. Zbiory wierzeń i praktyk leczniczych pojawiały się na łamach pism wydawanych w Niemczech przez rabina Maxa Grunwalda („Mitteilungen der Gesellschaft für Jüdische Volkskunde” 1898-1904, „Mitteilungen zur Jüdischen Volkskunde” 1905-1922, 1926-1929, „Jahrbuch für Jüdische Volkskunde” 1923-1925) i Friedricha Salomona Kraussa („Am Ur-Quell” 1890-1896 i „Der Urquell” 1897-1898)¹. Medycyna ludowa stała się przedmiotem zainteresowania wołyńskiej wyprawy badawczej, zorganizowanej przez petersburskie Żydowskie Towarzystwo Historyczno-Etnograficzne i kierowanej przez Sz. An-skiego (Salomona Zajnwela Rapoporty). Ekspedycja ta zaowocowała cyklem artykułów opublikowanych przez jej kierownika (zob. An-ski 1925) oraz krótkim opracowaniem innego uczestnika badań, Awroma Rechtmana (zob. Rechtman 1958). Kwestia zdrowia w ujęciu ludowym fascynowała żydowską inteligencję, czego dowodem może być artykuł Awroma Jicchoka Buchbindera, który ukazał się w pierwszej dekadzie XX wieku na łamach pisma „Hojz-Frajnd” (zob. Buchbinder 1908: 249-258). Wśród zbieraczy „kuriozów” medycyny ludowej znajdowało się niemało przedstawicieli współczesnej medycyny, zwłaszcza lekarzy. Środowisko to opracowało ankietę etnograficzną dla popularno-naukowego

books like “Wisła,” “Lud,” and “Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” – important and renowned scholars like Regina Liliental, Benjamin Wolf Segel or Samuel Adalberg, also Henryk Lew (who wrote for Jewish press published in Polish), Izrael Fels and a bit later – Giza Frenkel. The materials they collected were also used by Henryk Biegeleisen, who in several of his published attempts at anthropological syntheses (and according to Kazimierz Moszyński not particularly successful) used a wide comparative scale and was one of the first scholars to do so (Moszyński 1934: 174).

Polish ethnographers are still not very interested in the materials compiled by the Ashkenazi folklore collectors that were not published in Polish. Folk medicine drew the attention of Jewish ethnography even when it was still a young discipline, formed according to the models developed by German *Volkskunde*. In Germany rabbi Max Grunwald published collections of folk

1] *Pojedyncze artykuły ukazywały się także w rosyjskich (później sowieckich), niemieckich i austriackich pismach etnograficznych, np. „Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde”, „Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte”, „Zeitschrift für Österreichische Volkskunde”, „Jewrijskaja Starina”, „Etnograficznyj Wisnik” i in.*

1] *Isolated articles were also published in Russian (and later Soviet), German and Austrian ethnographic magazines, e.g. “Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde”, “Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte”, “Zeitschrift für Österreichische Volkskunde”, “Yevrijskaja Starina”, “Etnograficznyj Wisnik” and others.*

pisma „Folksgezunt” (1923), wzywającą do gromadzenia danych ludoznawczych w dziedzinie zdrowia. W latach 20. i 30. XX wieku główną rolę w zbieraniu materiałów odegrała Komisja Etnograficzna Żydowskiego Instytutu Naukowego w Wilnie. Związani z nią badacze przyczynili się do powstania wielu kolekcji i artykułów, ukazujących się zarówno w osobnych tomach (np. Bastomski 1920), jak i w ramach periodyków i serii wydawniczych („Jidisze Filologie” 1924, „Filologisze Szriftn” 1926-1929, „Pinkes” 1927-1929, „Szriftn fun Jidishn Wisnszaftechn Institut” 1938). Przedłużeniem tej działalności były zeszyty „Jidiszer Folklor”, wydane w latach 1954-1962 przez nowojorski Klub Folklorystyczny im. Jehudy Lejba Kahana. Opracowane w niewielkim stopniu, podlegające w głównej mierze analizie filologicznej, zgromadzone materiały pozostały repozytoriami kolekcji etnograficznych. Do wyjątków należały m.in. teksty na temat epidemii cholery, opublikowane w latach 30. XX wieku w „Socjale Medicin” przez Naftolego Wejniga, absolwenta Uniwersytetu Jagiellońskiego (Wejnig 1937a: 24-33; 1937b: 25-31). Jego błyskotliwe syntezы, oparte o bardzo różnorodne źródła, odkrywały przed czytelnikami niedostrzegane wcześniej konteksty popularnych wierzeń. Niestety, rozwinięcie badań z perspektywy socjologicznej i funkcjonalnej uniemożliwił wybuch II wojny światowej i zagłada ludności żydowskiej w Europie Wschodniej.

Obok bogatej literatury w języku jidysz, wspomnieć należy istniejące w tym samym czasie periodyki redagowane w języku hebrajskim. Artykuły na temat żydowskiej kultury ludowej ukazywały się jeszcze przed wybuchem II wojny światowej w takich pismach, jak „Reszumot”, za powstaniem którego stał m.in. poeta Chaim Nachman Bialik. Powojenne badania nad medycyną ludową w Izraelu początkowo kontynuowały tendencje typowe dla folklorystyki ukształtowanej w Europie Wschodniej. Na łamach ukazujących się od końca lat 40. XX wieku pism „Jeda-Am” i „Edot” publikowali imigranci zaznajomieni z relacjami

beliefs and medical practices (“Mitteilungen der Gesellschaft für Jüdische Volkskunde” 1898-1904, “Mitteilungen zur Jüdischen Volkskunde” 1905-1922, 1926-1929, “Jahrbuch für Jüdische Volkskunde” 1923-1925). Another publisher was Friedrich Salomon Krauss (“Am Ur-Quell” 1890-1896 and “Der Urquell” 1897-1898).¹ Folk medicine was one of the subjects studied by an expedition to Volhynia, organized by Jewish Historical and Ethnographical Society and led by S. An-sky (Salomon Zaynvel Rappoport). The expedition resulted in a series of articles by An-sky (see An-sky 1925) and a short monograph written by another member, Avrom Rechtman (see Rechtman 1958). An article published in the 1900s by Avrom Yitskhok Bukhbinder in the “Hoyz-Fraynd” magazine (see Bukhbinder 1908: 249-258) proves that traditional approach to medicine was a fascinating topic for Jewish intelligentsia. Traditional folk medicine “curiosities” were actually collected by many contemporary doctors, who even developed an ethnographic questionnaire for a popular academic magazine “Folksgezunt” (1923), which appealed to the readers to collect medicine-related folk data. In the 1920s and 1930s Vilnius-based Ethnographic Commission of Jewish Scientific Institute was the main driving force for collecting ethnographic data and its scholars created numerous collections and publications both in separate volumes (e.g. Bastomski 1920) and in periodical magazines and series (“Yidishe Filologie” 1924, “Filologishe Shriftn” 1926-1929, “Pinkes” 1927-1929, “Shriftn fun Yidishn Visnszaftekh Institut” 1938). In 1954-1962 these activities were continued in New York, by Yehuda Leyb Cahan Folklorist Club, which published a series of booklets titled “Yidisher Folklor.” The materials were only superficially studied, usually only from the philological perspective, and remained stored in ethnographic collections, with the exception of Naftole Vaynig’s text about a cholera epidemic,

słowiańsko-żydowskimi i chrześcijańsko-żydowskimi, m.in. Jom-Tow Lewinski, Akiwa Ben-Ezra (Kostromecki), Jehuda Awida (Złotnik) i Icchak Ganuz (Ganuzowicz). Niektórzy z nich współuczestniczyli w powstawaniu licznych ksiąg pamięci wschodnioeuropejskich gmin żydowskich zniszczonych w okresie Zagłady.

Problem obcości

Żydzi w tradycyjnej kulturze Europy Wschodniej postrzegani byli jako grupa mieszczaą się na marginesie hierarchii społecznej. Chociaż dostrzegano ich rolę, przypisywano im konkretne zdolności i biegłości, żydowska odrębność w oczach większości chrześcijan nabierała zazwyczaj cech negatywnych. Stereotypowe wyobrażenia przenikały się z uprzedzeniami natury religijnej. Jak głęboko ludowe opinie na temat Żydów inspirowane były konfliktem z judaizmem, ukazują prace wydane w Polsce w ciągu ostatniego ćwierćwiecza (zob. Cała 1987, Tokarska-Bakir 2008 i in.). Nadto Żydów oceniano jako grupę dysponującą szczególnymi cechami (wygląd, ubiór, język) oraz przedmiotami o charakterze magicznym (książki, alfabet, przedmioty kultowe, itd.). Stąd zaś blisko było do utożsamienia przedstawicieli tej grupy z czarownictwem (zob. Libera 2003: 136). Także tradycyjna społeczność żydowska modelowała swój własny obraz obcego. Kształt tego obrazu wykrystalizował się w stanowej rzeczywistości Rzeczypospolitej Obojga Narodów, utrzymując się bez większych zmian w świadomości aszkenazyjskiej, a przynajmniej w tych środowiskach, które do początku XX wieku pozostawały silnie przywiązane do tradycyjnych wartości. Typowe dla społeczeństw feudalnych przekonanie o nieuchronnym i nieprzekraczalnym charakterze różnic pomiędzy zbiorowościami żyjącymi obok siebie, tworzące pewną sferę tolerancji, jednocześnie ograniczało możliwość konfrontowania archetypów i stereotypów z rzeczywistością, a tym samym sprzyjało wzmocnieniu odrębności.

published in the 1930s in “Sotsyale Meditsin” (Vaynig 1937a: 24-33; 1937b: 25-31). Vaynig, a Jagiellonian University graduate, wrote brilliant syntheses that based on multiple sources and revealed previously unseen contexts of popular beliefs. However, the war and the Holocaust barred the study’s sociological and functional development.

The wealth of Yiddish literature was accompanied by magazines published in Hebrew. Even before the war, articles about Jewish folk culture were published in magazines like “Reshumot,” which was created (among others) by the poet Chaim Nachman Bialik. Post-war studies of folk medicine conducted in Israel initially continued the tendencies typical for Eastern European folkloristics. Since the late 1940s magazines “Yeda-Am” and “Edot” presented texts by immigrants who understood Slavic-Jewish and Christian-Jewish relations, e.g. Yom-Tov Lewinsky, Akiva Ben-Ezra (Kostromecki), Yehuda Avid (Złotnik) or Yitshak Ganuz (Ganuzowicz). Some of them participated in creating numerous yizker-bikher (Books of Memory) of Eastern European Jewish Communities obliterated in the Holocaust.

The issue of strangeness

Traditional Eastern European culture placed Jews on the margins of social hierarchy. Although Christians acknowledged their role and attributed them with certain skills and abilities, for most the Jewish identity usually had negative connotations. Stereotypes intertwined with religious prejudice. The texts published in Poland in the last 25 years fully show how much folk opinions about Jews were inspired by the conflict with Judaism (see Cała 1987, Tokarska-Bakir 2008 and others). Additionally, Jews were seen as a group with special qualities like appearance, clothes

Obcość w ujęciu żydowskim posiadała oczywiście kilka aspektów, czerpiąc znaczenie zarówno z różnic społecznych, jak i odmienności religijnej. Ta ostatnia z kolei przybierała na sile wobec nieznanymi rytuałów, obcego pisma, wizerunków świętych, itd. Nie ma wątpliwości, że wiedza na temat chrześcijaństwa była wśród żydowskich mieszkańców Europy Wschodniej bardzo niewielka. Zasadniczo ograniczała się do identyfikowania najważniejszych symboli tej religii i miejsc kultu, jak też utożsamienia ich ze światem nieżydowskim (pańskim, włościańskim itd.). Członkowie tradycyjnej ludności żydowskiej nie rozróżniali chrześcijańskich świąt, dziwili się obrzędowości, kultowi obrazów i figur. Nie wykazywali zainteresowania poznaniem drugiej strony, równocześnie jednak uznając jej istnienie za naturalny porządek rzeczy, dostosowując się do niej (np. organizując jarmarki podług kalendarza świąt katolickich), a nawet współpracując z nią (np. produkując utensylia religijne, pożyczając świeczniki itd.). Niekiedy ów brak zainteresowania drugą stroną podszyty był strachem, obawiano się zarówno nieznanego, tak bardzo odmiennego kultu, jak i pewnych archetypicznych postaw: okrutnego i mściwego pana, brutalnego i tępego chłopca lub przebiegłego księdza.

Wyprawy na „obce” ulice, czy chociażby mijanie świątyń lub cmentarzy należących do chrześcijan, budziły u dużej części religijnych Żydów poczucie grozy. Zmuszały do podejmowania czynności noszących znamiona antydemonicznych: spluwania (trzykrotnego) i wypowiedziania hebrajskich lub jidyszowych formuł magicznych np. *szakęc teshakęjnu* (Pwt 7, 26; Hoffman-Shen 1963: 266). Aszkenazyjskie legendy poświadczają istnienie napięć chrześcijańsko-żydowskich, przedstawianych w kategoriach konfliktu sfery czystej i nieczystej. Do szeroko rozpowszechnionych, powtarzanych w większości zakątków dawnej Rzeczypospolitej, należą opowieści o kościołach lub cerkwiach (zwanym niekiedy w jidysz *domami ohydy*), które zapadły się pod ziemię. W miejscach takich (terenach podmokłych, pagórkowatych, porośniętych lasem) w dni chrześcijańskich świąt miał spod ziemi wydobywać się lament pogrzebanych żywcem (Junis 1950: 32; Wejnis 1936: 8-11). W jeszcze innych opowieściach

przybytki kultu chrześcijańskiego płonęły (*Sefer Sziwchej haBeszt* 2011: 148) albo bywały zdmuchiwane przez porywiste wiatry. Historia powstania nowej synagogi w Makowie Mazowieckim miała być związana z takim właśnie wydarzeniem. Gdy miasteczko nawiedził cadyk Lewi Icchak z Berdyczowa i wybrał plac dla budowy „świętego miejsca”, rozpętały się nadnaturalne burze, które kilkakrotnie zmiotły usytuowany tam właśnie krzyż – pamiątkę po ocaleniu od zarazy. W obliczu tych wydarzeń miejscowa społeczność żydowska miała otrzymać pozwolenie na usunięcie krucyfiksu i wzniesienie synagogi (Hilert 1969: 182-183). W przypadku spalonych kościołów, to również władze świeckie decydowały zazwyczaj o nieodbudowywaniu świątyń, sankcjonując niejako dzieło oczyszczenia.

W opowieściach powtarzanych przez kręgi aszkenazyjskie za najpotężniejszych czarowników uchodzą przedstawiciele kleru (katolickiego i prawosławnego), a także reprezentanci elit, zwłaszcza polscy arystokraci i arystokratki. Zbiór hagiograficzny poświęcony założycielowi chasydyzmu, noszący tytuł *Sziwchej haBeszt*, zawiera kilka interesujących przykładów zmagania z czarownikami. Według jednej z opowieści Beszt waha się, czy wesprzeć lokalną społeczność żydowską w sporze z księdzem, który w jego oczach urasta do roli „wielkiego czarownika” (*Sefer Sziwchej haBeszt* 2011: 186-187). Podług jeszcze innej, szczególnie aktywność diabelska, dostrzegalna wokół postaci katolickich księży, wynikała z utrzymywania przez duchownych celibatu (*Sefer Sziwchej haBeszt* 2011: 283-284). Opowieść o Baal Szem Towie kolportowana w broszurze *Kohol Chasidim* przedstawia magiczny pojedynek toczony przez bohatera z pewnym dziedzicem. Dziedzic ów posługuje się w toku walki różnego rodzaju niezwykle zwierzętami, np. dzikami zionącymi ogniem (*Kohol Chasidim* 1975: 18b-19a). Niezwykle popularna opowieść o czarownicy napadającej na ofiarę pod postacią kota, której wariant pojawił się już w średniowiecznym zbiorze *Sefer Chasidim*, nader często w roli tej sytuacji miejscowego pana (Benczer 1893: 120-121). Dlatego też źródła etnograficzne wspominają o wielu czynnościach prewencyjnych, podejmowanych przez tradycyjną ludność żydowską w celu ustrzeżenia się przed wpływem tak wyobrażonego czarownika. Mowa

and language, as well as possessing magical items like books, their alphabet, cult objects etc. – it was only a small step from there to identifying Jews with spellcraft (see Libera 2003: 136). On the other hand, traditional Jewish community created their own image of the stranger, which crystallized in the stratified reality of Polish-Lithuanian Commonwealth and survived without any major changes among the Ashkenazi, or at least among those of them who in the early 20th century were still very traditional. Although the belief (typical for feudal societies) that the differences between neighbouring groups are constant and unbreakable did create a margin of tolerance, at the same time it limited the possible confrontations between archetypes and stereotypes, thus reinforcing the separation.

The Jewish approach to strangeness naturally had many facets, drawing upon both social and religious differences. Consequently, the latter became even stronger, since the rituals, writing, images of the saints, etc. were all alien. Undoubtedly Eastern European Jews knew very little about Christianity, usually they were able to identify the most important Christian symbols and places as well as equate them with the non-Jewish world of lords and peasants. Traditional Jews confused Christian holidays and found rituals, or the cult of images and statues, strange. They were not interested in learning more, at the same time accepting the existence of Christians as a normal thing, adapting to this situation (for example by organizing fairs so that they matched Catholic holidays) or even utilising it for their own gains, for example by crafting

religious paraphernalia, lending candlesticks etc. Sometimes this lack of curiosity was a product of the fear of the unknown, very different cult, as well as certain archetypal types: the cruel and vengeful lord, the brutal and stupid peasant, or the crafty priest.

For most religious Jews the idea of visiting “their” streets, or even passing near Christian temples or cemeteries, was simply terrifying, and to overcome this terror they were forced to perform anti-demonic activities: spitting thrice while uttering Hebrew or Yiddish magical formulae, for example *shakęts teshakęyynu* (Deut 7, 26; Hoffman-Shen 1963: 266). Ashkenazic legends confirm the existence of Christian-Jewish tensions, depicted as a conflict between the pure and the impure. Stories about Catholic or Orthodox churches (sometimes called *houses of vileness* in Yiddish) that were swallowed by the very ground were widespread across Poland at that time. If you went to such a cursed place (boggy, forested or hilly area) on the day of a Christian holiday, you could hear the cries of those buried alive (Junis 1950: 32; Wejnis 1936: 8-11). In other legends Christian temples burned (*Sefer Shiwkhej Habesht* 2011: 148) or were blown away by hurricane-strong winds. The origin story of the new synagogue in Maków Mazowiecki was supposedly connected to one such event. When zaddik Levi Yitskhok of Berditshev visited the town and selected the new temple’s location, unnatural storms broke out repeatedly blowing away the cross that had been placed there as a gesture of gratitude for surviving a plague. Due to those unnatural events, the local Jewish community was allowed to remove the Christian

w nich np. o czynieniu gestu figi (zwykle w ukryciu, za plecami lub w kieszeni), rzucaniu szpilkami, wypowiedaniu formuł magicznych itd. (Fajwuszynski 1958: 200, Lilientalowa 1898: 279; 1900: 640). Świadek z Berezyny podaje przykład egzorcyzmu wypowiedanego przez matkę małego dziecka na widok konduktu pogrzebowego, niosącego ciało dziedzica lub księdza (Silverman-Weinreich 1955: 33).

Negatywny sposób postrzegania obcości prowadził do jej tabuizowania, prób odgroźnienia się lub wręcz wypchnięcia jej poza granice przestrzeni swojskiej. Źródła przynoszą stosunkowo liczne przykłady takich działań, podejmowanych w bardzo różnych kontekstach społecznych. Dowodzą one jednak nie tyle rzadkich kontaktów ludności żydowskiej ze światem chrześcijańskim, co przeciwnie – ich intensywności i różnorodności. Gdy pewien krawiec z Łukowa zaproszony został przez dziedzica do zamieszkania we dworze na czas wykonania zlecenia – uszycia sutann dla synów pracodawcy, kończących właśnie seminarium duchowne – rodzaj wykonywanych szat i ich związek z obcym rytuałem nie miały dla Żyda szczególnego znaczenia. Problem stanowił dopiero krzyż wiszący w pokoju, w którym został zakwaterowany. Obawiając się zasnąć w obecności znaku obcej religii, krawiec wyniósł się do stajni, przyczepił do drzwi przygotowaną uprzednio mezuzę i ustawił przy proźwizoryczny posłaniu naczynie służące porannym obmyciom dłoni (*neglwaser*) (Srebrnik 1968: 234-235). Według jeszcze innego świadectwa, uczniowie chederu w miasteczku Brzozów odwiedzali czasem miejscową aptekę, „jedynę miejsce, gdzie chłopiec zdejmuję czapkę”. Apteka odznaczała się szczególnymi właściwościami, m.in. zapachem, przede wszystkim jednak miała być prowadzona przez wychrztę, na którego karku – mawiano – znajdowała się blizna w kształcie krzyża (Lewita 1984: 172-173). Zatem obaw towarzyszących kontaktom z przejawami kultu chrześcijańskiego i wynikającego z nich tabu nie należy postrzegać wyłącznie jako narzędzia służącego wzmocnieniu kulturowej

symbol and build the synagogue (Hilert 1969: 182-183). In the case of burned churches, secular authorities usually decided not to rebuild them, in a way sanctioning the cleansing.

In the Ashkenazi stories, the strongest sorcerers include members of Christian and Orthodox clergy and the elites, especially Polish noblemen and noblewomen. *Sefer Shivkhey haBesht*, a hagiographic collection about the founder of Hasidism, includes several interesting examples of conflicts with sorcerers. In one story, Besht hesitates to support a local Jewish community conflicted with a priest, whom Besht sees as a “great sorcerer” (*Sefer Shivchey Habesht* 2011: 186-187). Another story tells about special diabolical presence around Catholic priests, which was a result of their celibacy (*Sefer Shivkhey haBesht* 2011: 283-284). The story about Baal Shem Tov, found in the *Kohol Chasidim* booklet, describes a magical duel between the protagonist and a nobleman, who fights using various magical beasts, for example fire-breathing boars (*Kohol Chasidim* 1975: 18b-19a). A very popular story about a witch attacking her victims by transforming into a cat (a variant of which appeared in a medieval collection titled *Sefer Chasidim*) often casts the local lord as the feline villain (Benczer 1893: 120-121). Considering all these, ethnographic sources mention various preventive activities undertaken by traditional Jewish population who wanted to avoid such sorcerers, for example the fig sign (usually hidden behind one’s back or in a pocket), throwing pins, uttering magical formulae, etc. (Fayvushinski 1958: 200, Lilientalowa 1898: 279; 1900: 640). An example from Berezyna describes an exorcism a mother of a small child uttered after coming across a funeral procession carrying the local lord’s or priest’s body (Silverman-Weinreich 1955: 33).

izolacji. Niemożliwa do uniknięcia, a z pewnych przyczyn nawet pożądana, konfrontacja z obcością pobudzała do podejmowania różnorodnych działań zachowawczych. Przy czym działania te mogły kształtować ramy dla podtrzymywania bliskich relacji międzykulturowych, a nawet adaptowania wzorców, w innych wypadkach odrzucanych jako obce.

Obcy pomaga

Mendl Akerman w wydanych w Buenos Aires wspomnieniach *Ojsgelozszone sztern* wspomina żydowską matkę, która – czyniąc starania o uleczenie dziecka – przedsięwzięła wszystkie znane sobie sposoby. Gdy okazało się, że pomoc nie nadeszła nawet za sprawą cadyka z Bojan (na Bukowinie), kobieta postanowiła spróbować terapii u pewnej starej wieśniaczki, uchodzącej powszechnie za znachorkę. Jednak mąż, chasyd, stanowczo zaprotestował: “Du narisze jidene, wejstu niszt az mir, Jidn, torn niszt glejbn in kejn machszejfim un zejere zabobones?” [Ty głupia babo, nie wiesz, że nam, Żydom, nie wolno wierzyć w czarowników i ich zabobony? – tłum. autora] (Akerman 1960: 164-165). Do planowanej wyprawy ostatecznie nie doszło, niemniej wspomnienie to obrazuje dwa zasadnicze fakty właściwe kulturze ludowej, również żydowskiej. Po pierwsze, stereotypowo postrzegany „obcy”, ze względu na domniemany kontakt z siłami nadprzyrodzonymi, mógł nie tylko szkodzić, ale również pomagać. Po drugie, matka Akermana „nie wiedziała”, że korzystanie z usług nieżydowskich znachorów przeczy wartościom kształtowanym przez judaizm i chasydyzm, ponieważ jej świat, a zatem również jej kultura, nie były równie silnie związane wykładnią religijną, co świat jej męża. Gotowość do przedsięwzięcia środków czerpiących z motywów chrześcijańskich, czy też szerzej – obcych – kształtowała się w łonie społeczności żydowskiej w sposób zróżnicowany. Pleć kulturowa stanowiła jeden z możliwych czynników tego zjawiska, lecz niewyłączny. Żydowsy etnografowie spekulowali

The negative approach to strangeness attributed it with taboo qualities and Jews attempted to separate themselves from it or even push it away from their home space. We find quite a lot examples of such actions, taken in very varied social contexts. However, instead of proving that the Jewish people seldom had anything to do with the Christian world, they show how intense and varied these relations were. When a local lord invited a tailor from Łuków to live in his manor house when working on the cassocks for his sons, who were about to graduate at a seminary, the task or its connection to Christian rituals did not really matter for the Jew. However, the cross hanging in the room he was accommodated in did. Afraid of falling asleep under the strange religious symbol, the tailor made his bed in the stables, where he attached a previously prepared mezuzah to the door and placed a *neglwaser* (a bowl for cleaning hands in the morning) near his sleeping place (Srebrnik 1968: 234-235). Another source describes a local chemist’s in Brzozów, the only place where boys from Cheder “occasionally removed their caps.” The shop was a place of many strange qualities, for example its smell, but most importantly it was owned by a converted Jew who supposedly had a cross-shaped scar on the back of his neck (Lewita 1984: 172-173). Thus the fear of Christianity and the resulting taboo cannot be perceived only as a tool for strengthening cultural isolation. The unavoidable – and for some reasons even desired – confrontation with the strangeness triggered a variety of defensive actions, which in turn formed the framework for supporting close intercultural relations, or even adapting models in other cases discarded as strange.

wręcz o jego masowym charakterze², w każdym razie, wizyty u nieżydowskich czarowników nie należały do rzadkości.

Obce rytuały mogły stać się narzędziem pozyskiwania pomocy w przypadku choroby. Uciekano się do nich, rzecz jasna, nie przy każdej nadarzającej się okazji, lecz w dalszej fazie zmagania się z nieszczęściem, po wykorzystaniu wielu środków pochodzących z zasobów domowych i najbliższego otoczenia. Społeczność żydowska, posiadając niewielką wiedzę w zakresie liturgii każdego z obrządków, nie potrafiła przypisać czynnościom bądź obiektom chrześcijańskim ich pierwotnego, religijnego znaczenia. Niemniej mogła je interpretować analogicznie do znanych sobie środków magicznych i w ten sposób je wykorzystywać. Różnorodne źródła wspominają o przypadkach noszenia przez Żydów i Żydówki medalików z wizerunkiem Matki Boskiej i krzyżyków, a także zapalania świeczek w kościołach i cerkwiach. Praktyki te nie miały wymiaru powszechnego, chociaż zdarzały się na różnych obszarach Europy Wschodniej. Medaliki noszone były wraz z innymi przedmiotami o potencji magicznej, np. wilczymi kłami; ich zawieszanie, podobnie jak wyprawy do kościołów, uzasadniano przypuszczeniem, że „skoro tyłu ludzi w to wierzy, może to też jakiś bóg” (Junis 1950: 72). Ponadto palenie świec przypominać mogło podobne czynności podejmowane w synagodze lub domu, zwłaszcza w okresie tzw. Wielkich Świąt, niekiedy również

The Stranger Helps

Mendl Akerman writes in his memoirs titled *Oysgeloshene shtern*, published in Buenos Aires, about a Jewish mother desperate to heal her child and trying all known methods. When even the zaddik from Bojany could not help, she decided to ask for help an old peasant woman, believed to be a folk healer. However, the child's father, a Hasid, strongly protested the idea: “Du narische yidene, veystu nisht az mir, Yidn, torn nisht gleybn in keyn makhsheyfim un zeyere zabobones” [You stupid woman, don't you know that Jews are not allowed to believe in witchery and such superstitions?] (Akerman 1960: 164-165). And so the woman did not go to the healer, but this text illustrates two main facts about folk, also Jewish, culture. First of all, the stereotypical “stranger,” due to their supposed relations with supernatural forces, could also help, not only cause harm. Moreover, Akerman's mother “didn't know” that making use of non-Jewish folk healers stands against Judaic and Hassidic values, because her world and her culture were not as religious as her husband's. Jewish readiness for using the means provided by Christian, or strange, motifs took different forms. Gender was one out of many possible factors influencing this phenomenon. Jewish

2] „Jest godnym zauważenia i niepojętym wręcz, że nie bacząc na odlęczność, odseparowanie Żydów od otaczających ich gojskich sąsiadów, nie bacząc na pogardę, z jaką traktowali oni wiarę w „Jojzla” [Jezusa – przyp. MT] – to gdy przychodziło do ludowych środków, do zamówień, masy żydowskie, nawet pobożni ludzie, wykazywali wielkie zaufanie wobec gojskich zamawiaczy, wróżbitów, czarowników, zwłaszcza znachorów. Nieraz całe mile prowadzono do nich chorego. Zdarzało się też, że wyprawiano specjalnego posłańca do znachora, żeby pod nieobecność [osoby chorej] zamówił jakąś chorobę” (Rechtman 1958: 294).

2] “It is worth pointing out, and quite unbelievable, that despite their isolation from their Gentile neighbors, despite the disdain shown towards those believing in “Yoyzl” [Jesus], when it came to folk magic Jews en masse, even religious ones, trusted Gentile enchanters, fortune tellers, sorcerers and especially medicine men. Sometimes an ill person would be transported long distances, if a healer lived miles away. Occasionally a special envoy was sent so that the healer would “expel” the illness without the need for the ill person to come over” (Rechtman 1958: 294).

w sytuacjach nagłych. Najbardziej spektakularny przykład wykorzystania chrześcijańskiego rytuału w żydowskiej medycynie ludowej wspomniany został w artykule Olgi Bielowej. Na Smoleńszczyźnie rodzice dziewczynki mieli przeprowadzić proces zmiany imienia chorej, znany doskonale kulturze aszkenazyjskiej. Uczyli to jednak nie w synagodze, lecz w formie chrztu, który w ich mniemaniu nie skutkował przyjęciem prawosławia (Bielowa 2007: 110-136).

Ludowa duchowość wschodnioeuropejskiej wsi pozostawała w silnym związku z lokalnością. Postaci świętych i historie rodem z Ewangelii odnajdywały się w swojskiej okolicy, a także powracały w tekstach i czynnościach magicznych obliczonych na przeciwdziałanie chorobie. Kościół, kaplica, święty obraz, różaniec lub krzyż, każde z tych miejsc i przedmiotów mogły zostać wplecione w cykl czynności leczniczych. Autorytety rabiniczne generalnie sprzeciwiały się kontaktom Żydów z obcymi czarownikami, jednak ze względu na szczególny rodzaj dobra – zdrowie – czyniły wyjątki, z jednej strony zapewniając możliwość kontaktu ze znachorem, z drugiej jednak zapobiegając wpływowi obcych kultów. Na przykład cadyk z Sampola miał udzielić osobistego zezwolenia choremu, który leczył się u chłopca, pobierającego od pacjentów wosk na potrzeby miejscowego kościoła (Winter 1924: 394-396). Rabini pozostawili nawet furtkę dla stosowania imion obcych bogów, a tym samym również Jezusa, Maryi i innych świętych,

ethnographers even speculated about its massive scale;² regardless, visiting non-Jewish healers was relatively common.

Strange rituals could help with one's illness. Naturally, they were not the first choice and rather used in later stages, when all other options available at home and closest environment had been used. The Jewish community knew little about Christian liturgy and thus were unable to attribute religious meaning to certain acts and objects, but perhaps could interpret them using analogy to familiar magic. Various sources describe examples of Jewish men and women wearing pendants with the Holy Mother and crosses, as well as lighting candles in Catholic and Orthodox churches. Although these practices were not very widespread, they occurred in different parts of Eastern Europe. The pendants (small medallions) were carried along other magical items like wolf fangs; the reasoning behind wearing them or visiting churches was that “if so many people believe in it, perhaps this is also a god” (Junis 1950: 72). Lighting candles also resembled similar acts performed at home or synagogue, especially during the so-called Great Holidays, and occasionally in emergencies. Olga Bielova's article describes the most spectacular example of using a Christian ritual for Jewish folk medicine: in the Smoleńsk region, parents were planning to perform the name changing ritual, very familiar for the Ashkenazi Jews. However, they performed this rite not in a synagogue, but by christening their ill girl – for them this did not mean that she became an Orthodox Christian (Bielova 2007: 110-136).

Folk spirituality of Eastern European countryside was strongly connected to localness. Saints and gospel stories were anchored in familiar surroundings or returned in the texts and magical activities used for combating illnesses. Churches, shrines, sacred paintings, rosaries or crosses could be utilized in a healing sequence. Important rabbis were usually against contacts with strange magic users. However, due to the importance of health, they allowed exceptions, on the one hand helping in contacting a medicine man, on the other stopping Christian influence. For example, the zaddik from Sampol gave his permission to an ill Jew, who was treated by the peasant who collected from patients wax, later used in the local church (Winter 1924: 394-396). Rabbis even allowed using the names of alien gods, including Jesus, Mary and Christian saints, by marginalizing their religious importance and emphasizing therapeutical values (Zimmels

marginalizując ich wymiar religijny, podkreślając zaś znaczenie terapeutyczne (Zimmels 1952: 140-141). Jednak w magicznych zamówieniach chorób odnotowywanych przez Żydów w ich własnych zbiorach, chociaż bez wątplenia pochodziły od nie-Żydów, postaci chrześcijańskie pojawiają się niezwykle rzadko. Takim wyjątkowym przykładem mogłaby być formuła przeciwko epilepsji, powracająca w kilku publikacjach hebrajskich, zawierająca zniekształcone imiona katolickich patronów epileptyków: Kacpra, Melchiora i Baltazara (Halpern 1972: 8 nienumerowana). Ciekawy przypadek adaptacji słowiańskiego tekstu stanowi formuła zamówienia róży, zapisana w żydowskim manuskrypcie na początku XX wieku, którego autor przejawia pewną znajomość polskiej medycyny ludowej. Zaczyna się ona od słów „Szedł Pan przez rzekę Cedrową”, a zatem czyni odwołanie do historii nowotestamentowej. Według Ewangelii, Jezus wraz z uczniami przekroczył strumień *Kidron* (Cedron) udając się do ogrodu *Getsemane* (*Get Szemanim*). Tam, w gaju oliwnym, nastąpiły jedne z najbardziej emblematycznych wydarzeń chrześcijańskiej mitologii, przetwarzane intensywnie w okresie Wielkiej Nocy. Autor manuskryptu zapewne nie znał tej historii, także zapis fraz w języku polskim sprawił mu pewną trudność. Porównując jednak żydowski wariant zamówienia ze źródłami do etnografii Słowian domniemywać można, że świadomie usunął on imię Jezusa, pozostawiając niezmienną resztę magicznej frazy.

Zdarzało się oczywiście, że zarówno chrześcijanie, jak i mieszkający wśród nich Żydzi, używali formuł magicznych skupionych wokół tych samych postaci starotestamentowych, np. króla Dawida przeciwko zwichnięciom albo Hioba przeciwko robakom. Świadczyć to może o pewnej wspólnotce tradycji biblijnej, wartościowanej przez obie grupy w sposób odmienny, lecz mimo wszystko kształtującej sferę poglądów podzielanych niezależnie od przynależności

1952: 140-141). Although magical healing practices written down in Jewish sources were of non-Jewish origin, Christian figures hardly ever feature in them. An exception to this rule is the magical formula against epilepsy, which appears in a number of Hebrew publications and includes transformed names of Catholic patron saints of epilepsy: Melchior, Caspar and Balthazar (Halpern 1972: 8). The formula for treating erysipelas is an interesting example of a Slavic text adaptation. It was written in an early 20th century Jewish manuscript and its author seems to have some basic knowledge about Polish folk medicine. It begins with “The lord was crossing the Cedar river” – a reference to the New Testament fragment. The gospel says that Jesus and his disciples crossed the *Kidron* stream when travelling to the garden of Gethsemane, where in the olive grove one of the most emblematic events of Christian mythology occurred, intensely processed during Easter holidays. The manuscript’s author probably did not know this story, and writing the words in Polish was not easy for him either. However, comparing the Jewish version with similar formulae in Slavic ethnographic sources, we might suspect that Jesus’ name was purposefully removed while leaving the rest unchanged.

Naturally, both Christians and the Jews who lived among them used magical formulae that focused on the same Old Testament figures, e.g. King David against dislocated limbs or Job against parasites. This shows a degree of convergence in Biblical tradition, which shaped the same religious beliefs regardless of ethnicity and religion even if both groups assigned different values to it. Perhaps this common ground led to names from the Hebrew Bible being published in magical Jewish texts without any major changes, sometimes even with Slavic variants. These figures were not censored because they were not associated with strangeness. Healing spells (especially against erysipelas) and amulets with quasi-Latin inscriptions are another interesting example of the

etnicznej bądź religijnej. Być może ze względu na tę wspólnotę teksty magiczne zawierające imiona bohaterów Biblii Hebrajskiej trafiały do publikacji żydowskich bez większych zmian, czasami nawet w słowiańskich wariantach imion. Bohaterowie ci nie podlegali cenzurze, ponieważ nie kojarzyli się jednoznacznie z obcością. Ciekawym przypadkiem wpływu kultury chrześcijańskiej Europy na medycynę ludową Aszkenazu wydają się natomiast teksty zamówień chorób (zwłaszcza róży) i amuletów naśladowujących łacinę. Ich obecność w kulturze żydowskiej stanowiła efekt bezpośrednich relacji żydowsko-słowiańskich na poziomie lokalnym, ale także dziedzictwo wielowiekowego obcowania z tradycją europejskiej magii. Lecznicza moc formuł tego rodzaju wynikała wprost ze związków z liturgią katolicką. Nie tylko naśladowały one frazy łacińskie, ale również wykorzystywały chrześcijańską symbolikę, przede wszystkim krzyż. Ten ostatni element mógł się jednak w źródłach żydowskich nie pojawiać.

Przypadki bezpośredniego przenikania do kultury żydowskiej motywów właściwych chrześcijaństwu zdarzały się bardzo rzadko. Obrzędowość chrześcijańska, a tym bardziej nauka, nie wywarły większego wpływu na aszkenazyjską medycynę ludową w Europie Wschodniej, głównie ze względu na niewielkie rozeznanie ludności żydowskiej w zawiłościach historii nowotestamentowej, obcych formach liturgii i zwyczajach świątecznych. Natomiast pewne jej elementy dostały się do praktyk zdrowotnych, zwłaszcza zaś różnego rodzaju czynności magicznych. Innymi słowy, motywy chrześcijańskie znalazły dla siebie miejsce w obrębie aszkenazyjskich praktyk leczniczych w postaci zapośredniczonej, przyjęte uprzednio i przekształcone przez kulturę miejscowych Słowian (częściowo także Niemców, Litwinów, Rumunów itd.)³. Faktyczna skala popularności podobnych działań pozostaje, niestety, trudna do oszacowania. Prawdopodobnie była ona większa, niż wynika to z dokumentów poddawanych daleko idącej redakcji i (auto)

influence of Christianity on Ashkenazi folk healing. Their presence in Jewish culture was a result of direct Jewish-Slavic relations on the local level, as well as a legacy of the centuries of witnessing European magic. The healing power of the formulae was a direct result of their connection to the Catholic liturgy. They resembled Latin phrases and used Christian symbols, primarily the Cross. However, that last element might have been absent in Jewish sources.

Only in special cases were Christian motifs adapted by Jewish culture. Christian rites, more so the science, did not have a lot of influence on Ashkenazi folk healing in Eastern Europe, mostly due to Jewish ignorance regarding the New Testament, strange liturgy and holiday customs. However, some of their elements can be found in healing practices, especially in various magical formulae. In other words, Christian motifs found a place among Ashkenazi healing practices, but their form was indirect and previously transformed by the local Slavic cultures (and also Germans, Lithuanians, Romanians, etc.)³. Unfortunately, it is still difficult to estimate the actual scale of such activities. Most likely, they were more widespread than the sources – often redacted and auto-censored – want us to believe. In certain circumstances contacting a non-Jewish healer was encouraged, as well as other Christianity-related activities. Usually such healing practices were a result of believing in the magical powers of “the

3| *W języku jidysz funkcjonowało np. pojęcie „krizhes” albo „krizh-veytog”, odnoszące się do tzw. bólu krzyża (dolnej partii kręgosłupa, zwanej po łacinie „os sacrum”), obecne zarówno wśród Słowian, jak i Niemców (Kreuzweh).*

3| *In Yiddish there was for example the term “krizhes” or “krizh-veytog”, which described the lower back pain, “os sacrum” in Latin, which also functioned in Slavic languages and German (Kreuzweh).*

cenzurze. Istniały okoliczności sprzyjające podejmowaniu decyzji o kontakcie z nieżydowskim znachorem, w tym również o działaniach mających związek z chrześcijaństwem. Najczęściej wybór tak nakreślonej drogi leczenia wynikał z przekonania o potencjale magicznym „innego”. Elementy właściwe obcej religii odrywały się przy tym od pierwotnych znaczeń, zyskiwały zaś nowe, nieznanne pierwszym użytkownikom. Domniemanie na temat popularności motywów chrześcijańskich w obrębie żydowskiej magii leczniczej nie pozwala jednak na stawianie dalej idących hipotez. Nie wydaje się też, aby motywy te odgrywały większą rolę w innych dziedzinach życia żydowskiego w Europie Wschodniej, chociaż bez wątplenia świadczą one o jego zakorzenieniu w miejscowym krajobrazie społecznym.

stranger.” Religious elements, typical for the given faith, were separated from their original meanings, instead gaining new ones, which in turn were strange for their original authors. However, suppositions about the popularity of Christian motifs in Jewish healing magic do not allow us for more detailed hypotheses. Moreover, it seems that these motifs were not very important in other spheres of life of the Ashkenazi, although undoubtedly they were deeply ingrained in localities.

Przeł./transl. Jan Sielicki

DR MAREK TUSZEWICKI

historyk, asystent w Instytucie Judaistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, tłumacz literatury żydowskiej, członek redakcji kwartalnika „Cwiszn-Pomiędzy”. Interesuje się aszkenazyjską kulturą ludową i chasydyzmem, zwłaszcza zaś ich reakcjami na przemiany modernizacyjne. Publikował m.in. w „Kwartalniku Historii Żydów” i „Medycynie Nowożytnej”; współredagował tom „Polskie tematy i konteksty literatury żydowskiej” (wspólnie z Eugenią Prokop-Janiec, Kraków 2014). Przygotowuje do druku tom poświęcony części literackiej Archiwum Ringelbluma (wraz z Agnieszką Żółkiewską), a także monografię poświęconą wierzeniom i praktykom leczniczym Żydów aszkenazyjskich.

Ph.D. MAREK TUSZEWICKI

is a historian and works in the Institute of Jewish Studies of the Jagiellonian University. He also translates Jewish literature and is a member of the editorial board of the “Cwiszn – Pomiędzy” magazine. His studies focus on the Ashkenazi folk culture and Hasidism, especially their reactions to modernization. He published, among others, in “Kwartalnik Historii Żydów” and “Medycyna Nowożytna”, and with Eugenia Prokop-Janiec edited “Polskie tematy i konteksty literatury żydowskiej” (Kraków 2014). Currently works together with Agnieszka Żółkiewska on the second volume of this book, which focuses on the literary aspect of the Ringelblum Archive, while preparing a monograph about Ashkenazi healing practices.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY:

- Mendel Akerman, 1960, *Ojsgeloszene sztern / Oysgeloshene shtern*, Buenos Aires.
- Szlojme Bastomski [Shloyme Bastomski], 1920, *Bam kwal. Jidisze szprichwerter, wertlech, glajchwertlech, rednsartn, farglajcheniszn, broches, winczeniszn, kłoles, charomes, simonim, zgules, zabobones, un andere / Bam kwal. Yidishe shprikhwerter, vertlek, glaykhvertlek, rednsartn, farglajkheniszn, brokhes, vintshenishn, kłoles, kharomes, simonim, zgules, zabobones, un andere*, Wilno.
- Benjamin Benczer, 1893, *Jüdische Volksmedizin in Ostgalizien*, „Am Ur-quell”, t./vol. IV, Berlin, ss./pp. 120-121.
- Olga Bielowa, 2007, *Narodnaja magija w regionach etnokulturowych kontaktaw sławian i jewriejew*, [w/in:] *Narodnaja medicina i magija*, red./eds. O. Bielowa, W. Moczalowa, W. Pietruchin, L. Czulkowa, Moskwa, ss./pp. 110-136, (tytuł oryginalny/ original title: Народная магия в регионах этнокультурных контактов славян и евреев).
- Awrom Jiccho Buchbinder [Avrom Yitskhok (Abraham Isaac) Bukhbinder], 1909, *Jidisze simonim (zabobones) / Yidishe simonim (zabobones)*, „Hojz-Frajnd” / „Hoyz-Fraynd”, t./vol. II, ss./pp. 249-258.
- Alina Cała, 1987, *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- A. Fajwuszynski [A. Fayvushinski], 1958, *Prużener folklor / Pruzshener folklor*, [w/in:] *Pinkes Pruzene, Bereze, Malcz, Szerszew, Selc. Zejer ojfum, geschichte un umkum / Pinkes Pruzshene, Bereze, Maltsh, Shershev, Selts. Zeyer oyfum, geschikhte un umkum*, red./eds. M. W. Bernstein, D. Forer, Buenos Aires, ss./pp. 199-205.
- Joel Halpern, 1872, *Toldot Adam*, Lemberg.
- Szmuel Hilert [Shmuel Hilert], 1969, *Wos me hot dercejlt wegn der maķower szul / Vos me hot dertseylt vegn der maķover shul*, [w/in:] *Sefer izkor le-kehilat Maķow-Mazowieck / Sefer izkor le-kehilat Maķow-Mazovietsk*, red./ed. J. Brat, Tel Aviv, ss./pp. 181-183.
- Nechel Hoffman-Shen, 1963, *Jidn un niszt-Jidn in Serafinic / Yidn un nisht-Yidn in Serafinits*, [w/in:] *Sefer Horodenke*, red./ed. Sh. Meltzer, Tel Aviv-New York, ss./pp. 265-267.
- Zew Junis [Zev Junis], 1950, *Di alte hejm / Di alte heym*, [w/in:] *Pinkes Mlawe / Pinkes Mlave*, red./ed. Jakow Szacki [Yakov Shatsky], New York, ss./pp. 27-130.
- Kohol chasidim*, 1875, Lemberg.
- Abraham Lewita, 1984, *A szpacir ibern sztetl / A shpatsir ibern shtetl*, [w/in:] *Sefer zikaron kehilat Breziw (Brzozow)*, red./ed. Abraham Lewita, b. m., ss./pp. 163-177.
- Zbigniew Libera, 2003, *Znachor w tradycjach ludowych i popularnych XIX-XX wieku*, Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Ossolineum.
- Regina Lilientalowa, 1898, *Przesady żydowskie*, „Wisła”, t./vol. XII, Warszawa: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, ss./pp. 277-284.
- Regina Lilientalowa, 1900, *Przesady żydowskie*, „Wisła”, t./vol. XIV, Warszawa: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, ss./pp. 318-322, 639-644.
- Kazimierz Moszyński, 1934, *Kultura ludowa Słowian. Część II. Kultura duchowa*, Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Matisjahu Mizisz [Matisyahu (Matthias) Mizish (Mizes, Mises)], 1938, *Andersz-glejbiķe wi machshejfm / Andersh-gleybiķe vi maķhsheyfm*, „JIWO Bleter” / “YIVO Bleter”, t./vol. XIII, Wilno: Jidiszer Wisnszaftecher Institut / Yidisher Visnshaftelecher Institut, ss./pp. 147-171.
- Awrom Rechtman [Avrom (Abraham) Rechtman], 1958, *Jidisze etnografie un folklor / Yidishe etnografye un folklor*, Buenos Aires: YIVO / JIWO.

- Sefer sziwchej haBeszt. Księga ku chwale Baal Szem Towa*, 2011, przeł./transl. Jan Doktor, Kraków-Budapeszt: Austeria.
- Beatrice Silverman-Weinreich, 1955, *Glejbenszn / Gleybenishn*, „Jidiszer Folklor” / “Yidisher Folklor”, nr/no. 2, s./p. 33.
- Naftole Srebrnik, 1968, *Der luķower chajat Zalmen Jabķe / Der luķover ķhayat Zalmen Yabķe*, [w/in:] *Sefer Lukow*, red./ed. B. Heler, Tel Aviv, ss./pp. 234-235.
- Sz. An-ski [S. An-sky], 1925, *Gezamlte sħriftn / Gezamlte sħriftn*, t./vol. XV, Wilne – Warsze – Nju-Jork/ Vilne – Varshe – Nyu-York.
- Joanna Tokarska-Bakir, 2008, *Legandy o ķrwi. Antropologia przesħdu*, Warszawa: WAB.
- Max Weinreich, 1924, *Cu der charakteristik fun undzere folkš-glejbenszn / Tsu der ķharakteristik fun undzere folkš-gleybenishn*, „Jidisze Filologie” / “Yidishe Filologie”, nr/no. 2-3, ss./pp. 168-176.
- Naftole Wejnig [Naftole Vaynig], 1936, *Jidisze legendes wegn ajngezunkene erter / Yidishe legendes wegn ayngezunkene erter*, „Landkentenisz. Jedijes fun J.G.F.L.” / “Landkentenish. Yediyes fun Yi.G.F.L’”, nr/no. 2 (22), ss./pp. 8-11.
- Naftole Wejnig [Naftole Vaynig], 1937a, *Mageyfe-ķhasenes / Mageyfe-ķhasenes*, „Socjale Medicin” nr/no. 9-10, ss./pp. 24-33.
- Naftole Wejnig [Naftole Vaynig], 1937b, *Refues un zgules ba di Jidn in cajtn fun epidemies / Refues un zgules ba di Yidn in tsaytn fun epidemyes*, “Socjale Medicin”, nr/no. 11-12, ss./pp. 25-31.
- Szmuel Winter [Shmuel Vinter], 1924, *Kedorim un machszejfim / Kedorim un makhsheyfim*, „Jidisze Filologie” / “Yidishe Filologie”, nr/no. 4-6, ss./pp. 394-396.
- Hirsch Jacob Zimmels, 1952, *Magicians, Theologians and Doctors: Studies in Folk-Medicine and Folk-Lore as Reflected in the Rabbinical Responsa 12th-19th Centuries*, London: E. Goldstone.

Zdjęcie
nie dostępne
w wersji
internetowej

Rynek w Kocku w latach 20. XX w., odbitka ze zbiorów Marii Kowalewskiej
Marketsquare in Kock in the 1920s, from the collection of Maria Kowalewska