

Żydowskie uniwersum symboliczne w Drugiej Rzeczypospolitej

We wstępie do wydanego w 1932 r. tomu *Żydzi w Polsce Odrodzonej* Ozjasz Thon (1870–1936), działacz syjonistyczny i prezes Koła Żydowskiego w Sejmie RP, opisał społeczność żydowską Drugiej Rzeczypospolitej jako „dużą i zwartą masę oryginalnego, zdolnego, ruchliwego, a zarazem wiernego żydostwa”. Thon podkreślał silne poczucie narodowej odrębności cechujące Żydów polskich, ich „własny charakter historyczny”, a jednocześnie bliski związek z państwem polskim. W tej charakterystyce nawiązywał do zbiorowej tożsamości społeczności, która według spisu przeprowadzonego w 1931 r. liczyła prawie 3,2 mln, tj. 9,8% ludności kraju. Artykuł Thona i inne wystąpienia programowe żydowskich polityków, działaczy społecznych i przywódców religijnych stanowią dla mnie podstawę pozwalającą odtworzyć ramy pamięci historycznej – symbole i mity, które przywoływali oni w swojej działalności publicznej.

Czy jednak u progu Drugiej Rzeczypospolitej możliwe było opisanie społeczności żydowskiej w jej granicach jako Żydów polskich, o odrębnych cechach ukształtowanych przez historię i związek z Polską? Rację miał wybitny historyk dziejów Żydów w Europie Środkowo-Wschodniej Ezra Mendelsohn, podkreślając, że: „Nie można mówić o jednej polskiej «wspólnocie żydowskiej» w okresie międzywojennym, tak jak nie można mówić o jednej wspólnocie Żydów «czechosłowackich», «rumuńskich», czy «łotewskich»”. Mendelsohn wiąże to wewnętrzne zróżnicowanie z odmiennością tradycji historycznych, kulturalnych, religijnych i politycznych, które sprawiły, że w Polsce po I wojnie światowej „istniały trzy duże społeczności żydowskie: w Galicji, Królestwie i na kresach”¹.

W niniejszym artykule chciałabym krótko przeanalizować kilka wybranych symboli i rytuałów, które złożyły się na powstające uniwersum symboliczne

¹ E. Mendelsohn, *Żydzi Europy Środkowo-Wschodniej w okresie międzywojennym*, Warszawa 1992, s. 40. Zastrzeżenie wydaje się ze wszech miar słuszne. Wątpliwości budzi jednak wniosek tego samego historyka, że różnice te nie zanikły; *ibidem*, s. 46.

Żydów polskich. Owa tradycja, z której czerpali symbole i rytuały, pozwalała im na określenie ich tożsamości w odniesieniu do szerszego społeczeństwa polskiego, a zarazem wskazanie tego, co sprawiało, że byli społecznością odrębną od Żydów rosyjskich, niemieckich, wschodnioeuropejskich czy aszkenazyjskich. Owa „tradycja wynaleziona” lub „ożywiona” spajała Żydów z Galicji, Kresów i dawnego Królestwa Kongresowego. Wedle Erica Hobsbawma, termin ów obejmuje tradycje „naprawdę wymyślone, zbudowane od podstaw i oficjalnie wprowadzone w życie, jak również takie, które powstają w trudniejszy do «namierzenia» sposób w krótkim, konkretnym okresie – bywa, że w ciągu kilku lat – i bardzo prędko się utrwalają”². W wypadku społeczności Żydów polskich symbole i rytuały stały się dla wielu żydowskich mieszkańców Drugiej Rzeczypospolitej nie tylko elementem kultury, którą Katrin Stroll określiła mianem „żydowskiej polskości”, ale punktami odniesienia pozwalającymi im na wpisanie się w ramy społeczności Żydów polskich³.

Żydowskie uniwersum symboliczne w Drugiej Rzeczypospolitej było zjawiskiem dynamicznym, a w procesie jego krystalizacji uczestniczyły przede wszystkim elity żydowskie: rabini, politycy, nauczyciele, pisarze, dziennikarze. Brała w nim udział żydowska inteligencja, za pośrednictwem tekstów i rytuałów sięgając po symbole polityczne w procesach społecznych zachodzących wśród polskich Żydów w dwudziestoleciu międzywojennym⁴. W działaniach tych inteligencja żydowska starała się stworzyć dla społeczności Żydów polskich coś, co można określić jako *usable past* – użyteczną przeszłość, wizję przeszłości, do której mogliby się odwoływać Żydzi obywatele Drugiej Rzeczypospolitej⁵.

Jakie rytuały i symbole składały się na „tradycję wynalezioną”, w której sformalizowano i zrytualizowano wybrane elementy polskiej, żydowskiej i polsko-żydowskiej przeszłości? Chciałabym skupić się na trzech wątkach:

² E. Hobsbawm, *Wprowadzenie*, w: *Tradycja wynaleziona*, red. E. Hobsbawm, T. Ranger, tłum. M. Godyń, F. Godyń, Kraków 2008, s. 9.

³ Zob. K. Steffen, *Jüdische Polonität. Nation und Identität im Spiegel der polnischsprachigen jüdischen Presse, 1918–1939*, Göttingen 2004. W tym miejscu można odwołać się nie tylko do tekstu Juliana Tuwima *My, Żydzi Polscy* czy też do prac Artura Szyka, ale również do badań Havi Dreifus; zob. J.P. Ansell, *Arthur Szyk: Artist, Jew, Pole*, Oxford 2004.

⁴ Zob. V. Turner, *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, tłum. W. Usakiewicz, Kraków 2005.

⁵ We wstępie do zbioru esejów na ten temat William J. Bouwsma zauważył prowokacyjnie: „History, in this view, much like water and electricity, is a public utility”; por. *idem, A Usable Past. Essays in European Cultural History*, Berkeley 1990. Zob. też doskonałą pracę na temat użytecznej żydowskiej przeszłości: D.G. Roskies, *The Jewish Search for a Usable Past*, Bloomington 1999.

na Kazimierzu Wielkim (1310–1370) – królu, który postrzegał Żydów jako mieszkańców przydatnych dla kraju; na udziale Żydów w walkach o niepodległość Polski, a szczególnie na postaci Berka Joselewicza (1764–1809); na Józefie Piłsudskim (1867–1935) – przywódcy Drugiej Rzeczypospolitej, państwa, w którym mogły znaleźć miejsce mniejszości narodowe, w tym polscy Żydzi⁶. Każdy z tych wątków przekazywał ważne elementy mające się złożyć na określony obraz żydowskiej ciągłości na ziemiach polskich i charakteru żydowskiej obecności w przeszłości. Odwołania do Kazimierza Wielkiego, Berka Joselewicza i Józefa Piłsudskiego opierały się na postrzeganiu ich jako swoistych symbolicznych personifikacji. Wokół tych trzech wątków narodził się w Drugiej Rzeczypospolitej bogaty „kompleks obrzędowy”⁷, który obejmował akademie okolicznościowe, procesje, salwy honorowe, delegacje organizacji, przemówienia i popularne publikacje prasowe.

Historycy żydowscy poświęcili Kazimierzowi Wielkiemu wiele miejsca w swoich popularnonaukowych artykułach wydawanych jeszcze na przełomie XIX i XX w. Pisali o nim i jego stosunku do ludności żydowskiej najpierw Ludwik Gumpłowicz, Hilary Nussbaum, a następnie Majer Bałaban. O Kazimierzu Wielkim pamiętano również w kontekście legendy o Esterce – jego żydowskiej kochance, która miała wzmocnić jego życzliwy stosunek do Żydów. Poszczególne gminy żydowskie w Radomiu, Lublinie i Kazimierzu Dolnym pielęgnowały lokalne tradycje związane z tą legendą⁸. W czerwcu 1933 r. w Krakowie zorganizowano uroczyste obchody z okazji sześćsetnej rocznicy koronacji króla Kazimierza Wielkiego. W obchodach na Wawelu wzięli udział przedstawiciele gminy żydowskiej.

Z kolei o postaci Berka Joselewicza przypominało Żydom polskim przy okazji rocznic historycznych związanych z powstaniem kościuszkowskim i wojnami napoleońskimi. Na temat Berka powstały również sztuki teatralne,

⁶ Haya Bar-Itzhak analizuje inny podstawowy mit dotyczący przeszłości Żydów w Polsce; zob. *eadem*, *Poland. A Materialized Settlement and a Metaphysical Landscape in Legends of Origin of Polish Jews*, „Jewish Topographies” 2008, s. 161–179. Zob. też jej monografię: *eadem*, *Jewish Poland. Legends of Origin*, Detroit 2001.

⁷ Termin zaczerpnięty od E. Hobsbawma (*idem*, *op. cit.*, s. 15).

⁸ Zob. Sh. Benet, *Dapim historiim 1815–1830*, w: *Radom*, red. A.S. Stein, Tel Aviv 1961, s. 28–29; Ch. Shmeruk, *Ha-Magaim ben ha-sifrut ha-polanit le-wen sifrut jidisz al pi sipur Esterke we-Kazimir ha-Gadol Melech Polin*, w: *Sifrut jidisz be-Polin. Mechkarim we-’ijunim historiim*, Jerusalem 1981, s. 205–279; Sh.L. Shnayderman, *Kazimierz, Kazmez, Kuzmir. Mecijut we-agada*, w: *Pinkas Kuzmir*, red. D. Sztokfisz, Tel Aviv 1970, s. 12–47 (jidyszowa wersja art.: *Kazhimyesh, Kazhmez, Kuzmir. Wirklechkajt un legende*, w: *ibidem*, s. 48–109); *idem*, *Wen di Wajsl hot geredt jidisz*, Tel Aviv 1970.

wystawy, albumy i niezliczone artykuły w prasie żydowskiej ukazującej się w jidysz, po polsku i po hebrajsku. Joselewicz był nie tylko bohaterem wojennym walczącym jako ochotnik o wolność Polski, przedstawiano go zarazem jak człowieka, który pozostał wierny żydowskiej tradycji. Doskonale zatem nadawał się na bohatera-symbol Żydów polskich w Drugiej Rzeczypospolitej, był bowiem symbolem czytelnym i możliwym do zaakceptowania zarówno dla tradycjonalistów, jak i środowisk asymilujących się. W rocznicę śmierci Berka Joselewicza pod Kockiem organizowano akademie okolicznościowe „ku czci Żydów poległych za Polskę”⁹. Najważniejszym organizatorem tego rodzaju uroczystości był Związek Żydów Uczestników Walk o Niepodległość Polski. Uroczystości odbywały się m.in. przy grobie Joselewicza w Kocku. Joselewicz był także patronem szkół i organizacji. Dla przykładu rabini Mordechai Vogelmann i Kalman Chamajdes stworzyli w Katowicach żydowską szkołę podstawową, która nosiła imię Berka Joselewicza¹⁰. Stał się on również tematem popularnych publikacji i sztuk teatralnych¹¹. Jakub Waksman przerobił sztukę teatralną *Berek Joselewicz* Zenona Parwiego z 1904 r. na popularny spektakl w jidysz.

Joselewicz nie był oczywiście jedynym symbolem żydowskiego bohaterstwa i patriotycznej ofiary. Społeczeństwu żydowskiemu przypominano o Żydach, którzy walczyli w powstaniu styczniowym – żydowscy kombatanci byli zapraszani na akademie i marsze, wydawano prace historyczne i artykuły popularnonaukowe. Wreszcie ważną rolę mieli do odegrania w pamięci zbiorowej polskiej i żydowskiej Żydzi legionieści, szczególnie ci, którzy polegli śmiercią żołnierską, tacy jak Bronisław Mansperl.

Pamięć o czynie legionowym łączyła się ze szczególnym miejscem, jakie w żydowskim uniwersum symbolicznym w dwudziestolecium międzywojennym zajmowała postać Józefa Piłsudskiego. Cieszył się on poparciem polityków żydowskich, szczególnie syjonistycznych, takich jak Izaak Grünbaum (1879–1970), Jakub Wygodzki (1856–1941), Ignacy Schwartzbart (1888–1961) i Ozjasz Thon (1870–1936)¹². Widzieli w nim oni nie tylko obrońcę Żydów

⁹ Zob. informacje na temat akademii zorganizowanej 27 V 1934 r. w Warszawie w sali Rady Miejskiej z udziałem Prezydenta Warszawy Mariana Zyndrama-Kościałkowskiego.

¹⁰ Zob. wspomnienia Michaela Goldmana, ucznia tej szkoły: M. Gilad (Goldman), *Lelo gaagum*, w: *Katowic: Perichata we'szekijata szel ha-kehila ha-jehudit. Sefer zikaron*, red. Y. Chrust, Y. Frankel, Tel Aviv 1996, s. 256.

¹¹ Zob. *Album pamiątkowy ku czci Berka Joselewicza*, red. M. Bałaban, Warszawa 1934.

¹² Por. Y. Grünbaum, *Mi-toch cipija*, „Hacfira”, 6 X 1926, s. 2; *idem*, *Un es blajbt an alte kasza*, „Hajnt”, 17 V 1926, s. 3; *idem*, *Di kontr-ofensiwe*, „Hajnt”, 23 V 1926, s. 5; J. Wygodzki, artykuły w: „Di cajt” (Wilna), 12 VII 1926, s. 2; 16 VII 1926, s. 2; 25 VII 1926, s. 2; O. Thon,

obywateli Drugiej Rzeczypospolitej, lecz także przywódcę narodowego, któremu obcy był szowinizm i który odnosił się z szacunkiem do mniejszości narodowych¹³. Z kolei politycy ortodoksyjni postrzegali go jako obrońcę praw religijnych Żydów¹⁴. Dzieci żydowskie uczestniczyły w obchodach jego imienin w szkołach żydowskich i państwowych¹⁵. Podobnie żołnierze żydowscy przychodzili do synagogi w pobliżu garnizonu na specjalne nabożeństwa z tej okazji, a rabini wygłaszali okolicznościowe kazania¹⁶.

Po śmierci Piłsudskiego w maju 1935 r. żydowskie organizacje społeczne, religijne, poszczególne gminy żydowskie, stowarzyszenia zawodowe, polityczne i kulturalne wysyłały do Warszawy telegramy kondolencyjne i delegacje, zarządziły też okres żałoby narodowej. Wielu Żydów uczestniczyło w nabożeństwach żałobnych za jego duszę, zorganizowanych w synagogach m.in. w Warszawie, Krakowie, Lwowie, Łodzi i Wilnie. Żydowscy działacze syjonistyczni w Polsce zaproponowali, by Żydowski Fundusz Narodowy ustanowił specjalną zbiórkę na rzecz zasadzenia w Palestynie lasu im. marszałka Piłsudskiego¹⁷.

Rytuały były powtarzalne, a zarazem toczyły się wedle ustalonego scenariusza, przekazywały określone wartości ideologiczne i symboliczne, różniły się zatem od obyczaju i działań rutynowych¹⁸. Kto te rytuały wymyślał i planował?

Demokracja, nie autokracja, „Nowy Dziennik”, 19 V 1926, s. 1; *idem*, *Wos badajt Jozef Pilsudski?*, „Hajnt”, 30 V 1926, s. 3; I. Schwarzbart, *Własna twarz w cudzym zwierciadle*, „Chwila”, 8 VI 1926, s. 1.

¹³ E. Mendelsohn, *Zionism in Poland. The Formative Years 1915–1926*, New Haven 1981, s. 309–310. Dla porównania zob. art. nt. zmieniających się poglądów Piłsudskiego dot. kultury żydowskiej i stosunków polsko-żydowskich: J.D. Zimmerman, *Józef Piłsudski and the „Jewish Question” 1892–1905*, „East European Jewish Affairs” 28, 1998, nr 1, s. 87–107.

¹⁴ E. Mendelsohn, *Zionism in Poland...*, s. 310. Na temat stosunku polityków ortodoksyjnych zob. G.C. Bacon, *The Politics of Tradition. Agudat Yisrael in Poland, 1916–1939*, Jerusalem 1996, s. 265–272.

¹⁵ Zob. *Awakening Lives. Autobiographies of Jewish Youth in Poland before the Holocaust*, red. J. Shandler, New Haven–London 2002, s. 327.

¹⁶ Zob. Centralne Archiwum Wojskowe, Biuro Wyznań Niekatolickich Ministerstwa Spraw Wojskowych, sygn. I.300.20.132, List naczelnego rabina Wojska Polskiego dr. Fränkla, Warszawa, 4 IV 1932 r., w odpowiedzi na pismo L. 0521-NR-13 z 24 III 1932 r., k. 26 v., 27.

¹⁷ Zob. „Ha-olam”, 30 V 1935, s. 357; E. Mendelsohn, *Zionism in Poland...*, s. 310.

¹⁸ To dwie cechy odróżniające, wedle Hobsbawma, tradycję i obyczaj: „Celem i charakterystyczną cechą tradycji, nie wyłączając tych wymyślonych, jest niezmienność. Rzeczywista lub wymyślona przeszłość, do której się odwołują, narzuca ustalone (na ogół sformalizowane) praktyki, których cechą jest powtarzalność. «Obyczaj» natomiast pełni w tradycyjnych społeczeństwach podwójną funkcję: silnika i koła zamachowego. Nie wyklucza on całkowicie innowacji i zmiany – choć oczywiście wymóg, aby obyczaj był zgodny lub wręcz identyczny

Kto odpowiadał za planowanie działań o charakterze rytualnym i symbolicznym, na których oparła się międzywojenna żydowska „tradycja wynaleziona” w Drugiej Rzeczypospolitej? Żydowska inteligencja wpajała ludziom pewne wartości i normy zachowania: uroczystości, pochody, modlitwy. Niektóre obrzędy i obchody były ceremoniałami wprowadzanymi urzędowo. Tak było w wypadku uroczystości ogólnopństwowych, w których Żydzi byli tylko co najwyżej reżyserami własnego fragmentu wydarzenia społecznego. Część rodziła się i kształtowała w grupach nieformalnych. Szczególnie duży wpływ na obecność odwołań do przeszłości żydowskiej w Polsce mieli historycy – nauczyciele w szkołach żydowskich, rabini postępowi, dziennikarze. Ich misją było udzielenie Żydom polskim pomocy w zrozumieniu własnych wartości z perspektywy historycznej¹⁹. Dla dzieci żydowskich uczęszczających do różnego typu szkół prywatnych i państwowych nauczyciele historii spełniali często funkcję pośredników między przeszłością i teraźniejszością²⁰.

Oczywiście, przywoływane tutaj symbole miały charakter wybiórczy – jednoczyły społeczność żydowską w Drugiej Rzeczypospolitej wokół przychylnego jej króla i Marszałka, który cieszył się opinią filosemity. Berek Joselewicz zaś przypominał Żydom o ich zasługach w walce o odzyskanie niepodległości Polski, jego dokonania mogły się stać argumentem w toczącej się dyskusji o prawie Żydów do traktowania Polski jako również ich ojczyzny, a on sam był zarazem symbolem heroicznym. Społeczność żydowska w Polsce w okresie międzywojennym mogła też budować swoje poczucie wspólnoty na pamięci o postaciach i wydarzeniach symbolizujących prześladowania i wykluczenie. Do tej grupy symboli należały takie wydarzenia jak pogromy w Wilnie i Lwowie

z precedensami, nakłada nań poważne ograniczenia. Działanie obyczaju polega na tym, że udziela on wszelkiej pożądanej zmianie (albo oporowi przeciwko zmianie) sankcji precedensu, ciągłości społecznej i prawa naturalnego wyrażających się w dziejach. [...] Druga, mniej ważna różnica zachodzi pomiędzy «tradycją» w naszym sensie tego słowa a konwencją czy rutyną, która sama przez się nie ma żadnej istotnej funkcji rytualnej czy symbolicznej jako takiej, chociaż może ją przypadkowo uzyskiwać. To jasne, że każde wymagające powtarzania działanie społeczne będzie wykazywać tendencje – dla wygody i większej skuteczności – do wykształcania systemu takich konwencjonalnych i rutynowych praktyk. [...] Takie systemy konwencjonalnych i rutynowych praktyk nie należą do «wymyślonych tradycji», ponieważ ich funkcje, a zarazem i sposoby ich uzasadnienia, mają charakter raczej techniczny niż ideologiczny (tworzą raczej «bazę» niż «nadbudowę», jakby powiedział Marks). Systemy te mają usprawniać wykonanie łatwych do zdefiniowania zadań praktycznych i można je bez trudu modyfikować bądź porzucać w celu sprostania zmieniającym się wymogom życia”; *idem, op. cit.*, s. 9, 11.

¹⁹ W.J. Bouwsma, *op. cit.*, s. 1.

²⁰ *Idem, The History Teacher as Mediator*, w: *ibidem*, s. 421–430.

u progu niepodległości czy też założenie obozu dla żydowskich oficerów w Jabłonie, zorganizowanego w okresie ofensywy bolszewickiej.

Uroczyste akademie, pochody, rocznicowe zjazdy nie zawsze odbywały się z inicjatywy organizacji żydowskich. W wielu wspomnianych przeze mnie wypadkach żydowska obecność stanowiła jeden z elementów ogólnopństwowych czy też lokalnych uroczystości. Jednocześnie elementy polskie dodawano do przestrzeni żydowskiej. Już choćby obecność przedstawicieli władz państwowych w synagogach czy dowódców wojskowych na uroczystych sederach (kolacjach pesachowych) organizowanych dla żołnierzy żydowskich miała charakter symboliczny. Symboliczne były również flagi państwowe, portrety, pomniki marszałka Piłsudskiego, polskie orły na przedmiotach liturgicznych.

Postaci króla Kazimierza Wielkiego, pułkownika Berka Joselewicza oraz marszałka Piłsudskiego były często wymieniane w przestrzeni publicznej i prywatnej Żydów obywateli Drugiej Rzeczypospolitej. Przywoływanie i interpretowanie tych postaci w kontekście żydowskim przyczyniło się do konstruowania żydowskiego uniwersum symbolicznego opartego na wspólnej pamięci zbiorowej. Skuteczność jego oddziaływania nie była wprost proporcjonalna do stopnia asymilacji/akulturacji Żydów. Czy występowały symbole, do których Żydzi – wszyscy Żydzi – się odwoływali? Zapewne nie, ale taki punkt odniesień stopniowo się wyłaniał.

Wraz z odrodzeniem się polskiej państwowości owo „wymyślanie” żydowsko-polskiej tradycji stało się koniecznością – dawne tradycje państwowe czy regionalne same w sobie już nie wystarczały²¹. Żydowsko-polskie „tradycje wymyślane” służyły „wzmocnieniu poczucia przynależności oraz symbolizowaniu jedności wewnętrznej grupy”²². I rzeczywiście, choć żydowska tożsamość regionalna przetrwała – co widać szczególnie wyraźnie w działalności *landsmannschaften* (organizacji samopomocowych Żydów z danej miejscowości lub regionu) czy w badaniach genealogicznych – pojęcie „Żydzi polscy” stało się określeniem nośnym dla pokolenia wychowanego w Drugiej Rzeczypospolitej. Odwoływanie się do przeszłości miało nie tylko związać Żydów polskich ze sobą, ale również przekazać im wizję przyszłości Żydów w państwie polskim.

²¹ E. Hobsbawm, *op. cit.*, s. 13.

²² Hobsbawm wymienia jeszcze dwa typy „tradycji wymyślonych” ze względu na pełnione przez nie funkcje społeczne, które w mniejszym stopniu odnoszą się do społeczności żydowskiej w Polsce w okresie międzywojennym: służące „umacnianiu i legitymizowaniu instytucji, pozycji bądź relacji władzy” oraz tradycje służące „głównie upowszechnianiu i wpajaniu wierzeń, systemów wartości i konwencjonalnych sposobów zachowania”; *ibidem*, s. 17.

Temat tutaj zarysowany wymaga oczywiście głębszych studiów. Pozwólą one w przyszłości udzielić precyzyjniejszej odpowiedzi na pytania o złożoność uniwersum symbolicznego Żydów polskich. Wśród wielu pytań, na które warto będzie poszukać odpowiedzi, wymieniałabym następujące zagadnienia: czy w Drugiej Rzeczypospolitej mieliśmy do czynienia z jednym uniwersum symbolicznym, czy też wieloma współistniejącymi tradycjami?²³ Jaki był stosunek to różnych tradycji polsko-żydowskich w środowiskach ortodoksyjnych, a szczególnie chasydzkich? W jaki sposób współistniały tradycje i symbole o charakterze lokalnym i elementy symboliczne odnoszące się do całości społeczności żydowskiej w Polsce? W jaki sposób wpływały na siebie żydowska kultura popularna i kultura elit żydowskich w Drugiej Rzeczypospolitej?

²³ W 2010 r. David Biale wydał kontrowersyjną pracę zatytułowaną *Cultures of the Jews*. Podjął w ten sposób dyskusję z aksjomatem o jednolitej kulturze łączącej Żydów żyjących w różnych krajach i kontekstach politycznych; zob. *idem, Culture of the Jews. A New History*, New York 2002.