The Jewish Theological Seminary of America
Graduate School

LIT 5518 *Introduction to Yiddish Folklore*
Prof. David G. Roskies

The Gay Science of Folklore

1. Steven M. Lowenstein – Folk Traditions (2000) 2
2. Barbara Kirshenblatt-Gimblett – Problems in the Early History of Jewish Folkloristics (1989) 7

Ethnopoetics

3. Irina Serheyeva – Kiev Collection of S. An-sky's Manuscripts (2001) 13
4. S. Yudovin – Yidisher folks-ornament (1920) 23
5. S. Ansky – Di yidishe folksshafung (1908) 24
6. S. Ansky – Mutual Influences between Christians and Jews (1920) 35
7. S. Shternberg & S. Ansky – Questionnaire (1913) 39

Marxism

8. Susan A. Slotnick – The Contributions of the Soviet Yiddish Folklorists (1976) 43
9. H. Aleksandrov – Forsht ayer shtetl! (1928) 64
10. Moshe Beregovski –Jewish Folk Music (1934) 72

Pan-Ashkenaz

11. Mordecai Kossover – Yidishe maykholim (1958) 90
12. Isaac Rivkind – Yidishe gelt (1959) 99

Regionalism

13. Steven M. Lowenstein – Regional Cultures (2000) 128
14. N. Weinig – Organizatsye un arbet fun an etnografishn krayz (1934) 148
15. Uriel Weinreich – Culture Geography at a Distance (1962) 155
16. Yiddish and Colonial German in Eastern Europe (1958) 167

Structuralism

17. Axel Olrik – Epic Laws of Folk Narrative (1908) 174
18. Beatrice Silverman Weinreich – Genres and Types of Yiddish Folk Tales about the Prophet Elijah (1965) 179
19. Idem - Toward a Structural Analysis of Yiddish Proverbs (1961-77) 193

Performance

20. Barbara Kirshenblatt-Gimblett – The Concept and Varieties of Narrative Performance in East European Jewish Culture (1974) 204
21. Idem -Performance of precepts/precepts of performance: Hasidic celebrations of Purim in Brooklyn (1990) 218

The Jewish Cultural Tapestry

International Jewish Folk Traditions

STEVEN M. LOWENSTEIN

New York: Oxford Univ. Press, 2000

Folk Traditions

What Are They and Why Do They Vary Geographically?

WHAT IS IT THAT HAS MADE THE JEWISH PEOPLE, SCATTERED ALL OVER THE WORLD for over 2000 years, one people despite the lack of a homeland for most of that time? The answer, in the words of the Broadway musical *Fiddler on the Roof*, is "tradition." At least until the beginning of modern times, Jews shared a common devotion to the Torah. Torah meant both a set of books (the Five Books of Moses) and a common set of religious norms, laws, and practices that they could carry with them wherever they went. The Torah and its tradition taught Jews that they were descendants of the same ancestors, had been slaves in Egypt, had entered the Holy Land, and then had been expelled because of their sins. Study

of the Torah and the other sacred texts, as well as prayers, were conducted in Hebrew, the shared ancestral language of the Israelites.

The Great Tradition and the Little Tradition

Even though Jews felt such strong ties to a common book, a common tradition, and a common ancestry, they differed from each other tremendously. This wasn't only evidence of the truth of the proverb "two Jews, three opinions," it was a result of the fact that the same tradition that held the Jews of the world together also separated them.

Actually it wasn't the same tradition. Jewish culture, like all other major traditions, really consists of two parts: the official culture and the folk culture, or, as anthropologists like to put it, the "great tradition" and the "little tradition." The great tradition, written in books and enshrined in the laws of the Jewish religion, was the uniting factor. It stretched back to ancient times and described the very beginning of the Jewish people. It spoke of their heroic common ancestors—Abraham, Isaac, and Jacob; Sarah, Rebecca, Rachel, and Leah. The great tradition had an advantage that was particularly important for the Jews—it was portable. Wherever Jews went, they could take their books with them. Because all Jewish scholars and many Jewish laymen (but not most Jewish women) were literate in the common Hebrew-Aramaic language, they could read what Jews in other lands wrote with little difficulty. If scholars wrote new works, the manuscripts could make their way to other countries to be copied or printed there. Jews of Yemen studied the Bible and Talmud commentaries of Rashi born in eleventh century France, just as Jews in Poland could study the works of Maimonides, born in twelfth century Spain. Neither time nor place made much difference. Once something was written down and codified, it was made permanent.

But Jewish communities never enshrined all of their culture in books. No book, even the most holy or the most comprehensive, could include every detail of life. There was always room for filling in the details not codified in the great

tradition through the creation and practice of Jewish folk tradition (the little tradition). Folk traditions, which were intended to make the pages of the written tradition come to life, had completely different characteristics from the great tradition. Since they were not written down, they could not be passed down at a distance. They depended on example, word of mouth, and local conditions. They could be learned only from people with whom one came into personal contact.

The little tradition learned through the family and the community did not have the ancient pedigree of the Bible and the Talmud. It did not require formal education to acquire the little tradition, as it did to learn the texts of the great tradition. But for the unlearned, probably always the majority, it was the little tradition to which they had the greatest emotional attachment. The melodies of family and synagogue rituals, holiday foods, spoken language, proverbs, and lifestyle were what gave flavor to Judaism. The holy texts might be venerated, respected, and even obeyed, but they seemed more distant from daily life. The common people knew the great tradition of Jewish religion mainly via the little tradition of the life of their own communities.

When you look at the great and little traditions from the outside, the tremendous gap between the two becomes apparent. The world of the Bible and of ancient Judaism seems very distant from the world of the Eastern European small town (*shtetl*) or North African ghetto (*mellah*). Whatever Moses looked like, he certainly did not look like a nineteenth century Polish Hasid. Whatever Jews of the biblical and talmudic period ate, it was not gefilte fish or falafel. The little tradition seems much more recent, more folksy, less exalted, more down to earth. You can see the difference even in language—between Hebrew, the language of text, and the various spoken languages of the Jews. This is expressed in Yiddish by the way in which both languages are labeled. Hebrew is *loshn koydesh*, or the Holy Language, but Yiddish is *mame loshn*, or the mother tongue.

Sometimes it is hard to see the connection between the two types of tradition. How does the religion and ethos of the Bible turn into the religion and the ethos of the nineteenth century Diaspora? In this book I will trace some of the historic stages that led from the earliest periods of Jewish history to the very different recent patterns. I will look at how Jews moved from their homeland to the

various lands in which they settled. I will compare the various local traditions and look at how they fit together in similar structures despite their differences. But in the end, there will be many aspects of the folk tradition whose relationship to ancient Jewish roots cannot be documented. A telling example of the tenuous connection between modern Jewishness and the Jewishness of the Bible is furnished by genealogy. It is a firm part of the faith of most Jews that they are the descendants of Abraham, Isaac, and Jacob. In the blessings for Chanukah, for instance, all recite the words "who has done miracles *for our ancestors* in those days at this season." Yet, it is virtually impossible for any Jew researching a family tree to go back further than a few hundred years. Almost all Jews except recent converts can connect themselves directly to a specific little tradition, whether Yemenite, Eastern European, or Persian, but almost no one can prove that their ancestors really were biblical Israelites. Their descent has to be taken on faith.

But it is not origin alone that makes a person or a cultural trait Jewish. Even a cultural practice whose origin is demonstrably not Jewish can be Jewish to the core because it performs a Jewish function. When one culture borrows an element from another culture, it can do so in one of two ways: It can assimilate to the outside culture by taking on characteristics of the other culture in order to become a part of its society; alternatively, it can incorporate a feature of an outside culture into its own culture and make it its own. Traditional Judaism was highly adept at the second process—borrowing and "Judaizing" traits belonging to the people among whom the Jews lived. Considering only their origins, Yiddish is primarily a Germanic language, borsht is a Russian food, some Hasidic tunes are Ukrainian shepherds' songs, and the hora is a Romanian dance. But when a culture adopts a practice from another culture, it gives the practice a function within its own culture that changes its meaning. If Jews take a Polish or Moroccan Berber food and associate it with a particular Jewish holiday observance, the food becomes a Jewish food. When a Hasid today wears a fur hat that may be the same as hats worn by Polish noblemen of the seventeenth century, he is not wearing a Polish hat; he is wearing a Hasidic costume. In adopting foreign traits, Jews have changed the meaning (a shepherd's melody becomes a religious tune), the form (a German, Polish, or Arab food has its recipe changed to make it kosher; an Arabic amulet acquires a Hebrew inscription), or the function (a Mardi Gras food becomes a Purim food). Very often a practice that the Jews originally borrowed from their neighbors becomes Jewish because non-Jews stop practicing it, or Jews migrate to a new country where no one but Jews practice it.

Often cultural traits that have different origins and different appearances are tied together by a common function. A good example is the Jewish Sabbath lunch food in various parts of the world. The names differ, the basic ingredients differ, and therefore the tastes differ greatly. But these dishes share the common characteristic that they can simmer slowly for many hours overnight. They therefore fulfill the common function of obeying the Jewish tradition requiring warm food on the Sabbath but forbidding cooking (except where the process began before sundown on Friday). Accordingly, these foods are functionally the same, even though their outward characteristics are different. Something similar can be said about the relationship between the Ashkenazic Jewish name Katz and the Italian Jewish name Sacerdote, which don't sound alike but both mean Cohen or Jewish priest. These examples can be multiplied by the hundreds. It could be predicted that any local Jewish culture will have certain items—a Sabbath food, a way of covering the Torah, a method of Torah cantillation, a melody or chant for Kol Nidre—but how that item will taste, look, or sound, remains unpredictable.

Because the little tradition was not written down but had to be learned by word of mouth, it varied from place to place. Members of Jewish communities only knew the folk traditions that they themselves had seen. They incorrectly assumed that the way things were done in their town was the way things were done throughout the Jewish world. But in other parts of the world with which they had no personal contact, different local traditions developed from the same written great tradition. As long as the bearers of local traditions did not encounter each other in person, they could not influence each other.

The more stationary a population, the more isolated its local traditions. But the Jews as a group were less sedentary than their neighbors, who were mostly farmers. Many of them were merchants who traveled large distances on business and came into contact with people from other regions. Therefore Jewish local

traditions never developed in total isolation; although each community had its own nuances, local traditions generally resembled those of communities in nearby towns. Jewish little traditions often stretched over large areas. This was especially true because the Jewish population also migrated, sometimes over large distances, taking traditions born in one region to new areas where conditions were totally different.

The result of Jewish migrations and Jewish business travel was neither total uniformity of Jewish customs around the world nor extreme local variation. Instead Jewish little traditions were regional, often covering large areas but still remaining markedly different from one cultural region to another. In later chapters, about a dozen Jewish cultural regions will be described, each of which can be broken down into subregions with more subtle differences among them.

Cultural Boundaries

Students of linguistics and ethnography (the studies of languages and culture) have developed the idea of the cultural boundary, which scholars refer to as "isoglosses" or "isopleths." They generally theorize that sharp cultural boundaries or bundles of isoglosses are evidence of communications barriers. So, if a mountain range separates two groups of people, their dialects differ because the range greatly restricted personal contact between people on either side of the mountains. Instead, the people near the mountains are in closer contact with the valleys on their side of the range. Other communications barriers might be oceans, rivers, forests or political boundaries.

The various Jewish cultures are an interesting check on the theory of communications barriers. Because Jews were almost always in the minority in their places of residence, they shared the same territory with another culture and sometimes with more than one culture. If a mountain range or river was a communications barrier, it would be expected to perform the same function for both Jews and non-Jews. If, as is frequently the case, the geographical patterns

within Jewish culture are not the same as those of the non-Jews living in the same area, an important question about communications barriers is raised. It is not that such barriers had no effect on Jewish culture, but rather that different factors were communications barriers for Jews than for non-Jews.

A political boundary might have had no effect on non-Jewish cultural communications, but it could have been a barrier to Jews who were not allowed to cross the frontier. A river that served as a barrier to non-Jewish communications might be no barrier at all to itinerant Jewish merchants who crossed the river frequently. Differences in settlement history might also create different patterns. A certain area might have been settled very late by the Jewish population (or alternatively, the Jews from the area could have been expelled). Because of this, when Jews did settle in the area, they came from both sides of the previously "uninhabited areas" and the isoglosses all crossed the "new territory." This is the reason, for instance, that the main cultural boundaries among Jews in Germany before World War II divided the east from the west. By contrast, the main cultural boundaries among German non-Jews divided the north from the south.

It is the nature of the development of tradition that oral culture can become fixed once it is written down. In the course of Jewish history the codified practices constantly grew in number and importance. Many a practice that began as a folk practice could end up as a part of the written law, such as the bar mitzvah, or the Ashkenazic prohibition on eating beans on Passover. Once something became a part of the written tradition, available in books, it was much less likely to disappear than were practices that were merely part of the oral little tradition. Such written practices were probably more likely to spread than those that no one thought worthy of writing down.

Reasons for Local Variations

Although more and more practices were codified as written laws, it was impossible for all practices to be written down. Without a system of Western notation,

Jewish liturgical music could not be put into a fixed written form. Its performance would always depend on traditions passed down orally. Patterns of dress were also not easily recorded in writing. One might prohibit a particular item (perhaps luxurious clothes that were considered improper or that showed too much of the human body to outsiders) and require another article of clothing (for instance, a hair covering for married women), but it was impossible to codify every detail of dress. Color, cut, type of material, style of embroidery or sewing, and types of ornaments were too complicated to prescribe in a law code. Even if they were prescribed, it was almost impossible to enforce so many details. The same pattern is true of Jewish food customs. Certain items or combinations could be forbidden or required, but it was impossible to prescribe an exact recipe. Even if an item of clothing or a festive food had the same name in two different places, it was not necessarily the same.

Other local variations in the tradition resulted from the conditions prevailing in different lands. The foods eaten by a particular cultural group depended largely on the availability of various staples. In premodern times, the group was generally restricted to foodstuffs grown in the immediate surroundings. The foods of Jews in a cold climate would necessarily differ from those living in a subtropical area. Jews, like all other inhabitants, would be affected by whether the main grain of their region was rye, wheat, or rice and by what fruits or vegetables were available on the market. The languages that Jews spoke among themselves were largely influenced by the languages their neighbors spoke. Sometimes they picked up a version of their neighbors' language and sometimes they brought a spoken language, such as Yiddish or Ladino, from a previous migration. But even in the latter case, they adopted all sorts of words, phrases, and grammatical forms from the languages spoken around them.

This book will concentrate on those aspects of Jewish tradition and culture not found in the Holy Books. It will deal specifically with the little traditions. This exploration does not intend merely to list variations demonstrating that there was much diversity within Judaism. That seems obvious. Instead, this book attempts to look at the geographic differences in Jewish tradition in a comparative

way. Exploring common functions and different forms in music, costume, language, religious rites, and names, this book will trace the stages of migration that have created the various Jewish folk traditions and will look at the cultures that have influenced these traditions. Although this book will contain a great deal of description of specific items of food, clothing, and ritual, I will link them to the basic analytic themes of this study:

1. The great tradition as outline and the little tradition as content
2. The interplay between common function and different origins
3. Similarities and differences between Jews and their neighbors
4. The relationship between outside cultural and natural forces (like climate) and internal belief systems

All of these subthemes will help to answer the basic question raised by the material to be explored: Why are Jews in different countries so similar to and so different from one another, and why are they so similar to and so different from their non-Jewish neighbors?

6

PROCEEDINGS

OF THE

TENTH WORLD CONGRESS OF JEWISH STUDIES

JERUSALEM, AUGUST 16-24, 1989

DIVISION D

VOLUME II

ART, FOLKLORE AND MUSIC

THE WORLD UNION OF JEWISH STUDIES

JERUSALEM 1990

PROBLEMS IN THE EARLY HISTORY OF JEWISH FOLKLORISTICS

BARBARA KIRSHENBLATT-GIMBLETT

The relationship between subject and discipline is fundamental to any intellectual history. Not all subjects give rise to specialized fields of study devoted exclusively to them. Accordingly, there are two key questions for a history of Jewish folkloristics: first, how have Jews been constituted as a subject? Second, what is the relationship between this subject and the historical processes by which disciplines are formed? I view the history of Jewish folkloristics--which must be considered in relation to ethnography and anthropology--as a struggle over whose representation of Jews and their culture would be authoritative.[1]

Theology Sets the Ethnographic Agenda

"Apostolic nostalgia" and Christian sectarian struggle set the ethnographic agenda for at least three centuries.[2] Not until the nineteenth century did scholars manage to divorce the ethnographic study of Jewish life from Christian theological concerns. With the "discovery" of Hebrew, Christian Hebraists had engaged in historical ethnography as a form of Biblical exegesis. So passionate was the desire to imagine the world of the Bible in the most literal and concrete terms that Johann Christoph Georg

---

[1]For a more extended treatment of this subject, see my forthcoming book *Ashkenaz: Essays in the Intellectual History of Jewish Folklore and Ethnography* (Bloomington, Indiana: Indiana University Press).

[2]The term "apostolic nostalgia" is taken from Jerome Friedman, *The Most Ancient Testimony: Sixteenth-Century Christian-Hebraica in the Age of Renaissance Nostalgia* (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1983).

Bodenschatz, author of *Kirchliche Verfassung der heutigen Juden sonderlich in Deutschland* (Leipzig, 1748), actually built scale models of Noah's Ark and the Tabernacle of the Wilderness. Such undertakings, including the many accounts of Jewish liturgy and ceremony, were part of the internal Christian polemic regarding the relationship between Judaism and Christianity. Descriptions of Jewish custom and ceremony offered rich ground on which to wage intense sectarian struggles for legitimacy. Jews and Judaism were central to this debate, both as subjects of study and as objects for conversion. Jews also contributed to the growing body of ideologically charged 'ethnographic' description, whether as humanists in their own right (for example, Leon Modena), tutors to Christian scholars, or apostates.

In their many descriptions of Jewish religious life, Protestants might document the preparations for Passover in complete detail as a condemnation of Jewish ceremonialism and rabbinic authority. By implication, such Protestants were attacking Catholic ritual and clericalism. Catholics in turn might use the same material to support their claims of legitimacy by citing the antiquity of Jewish custom and its sources in the Old Testament. Accordingly, the 'ethnographic' agenda was set by such Christian doctrinal issues as offerings, fasting, clericalism, externalism (custom and ceremony), circumcision, the Sabbath, blessings, amulets, magic, superstition, ritual immersion, and burial practices. Whether focussing on the Ancient Israelites or on contemporary Jews in their midst, scholars such as Johannes Buxtorf the Elder, a seventeenth-century Christian Hebraist, alternated between fascination and disgust. As they examined such "exotic" and heretofore "hidden" Jewish practices as ritual slaughter and family purity, Christian authors were careful to display their sectarian loyalties, the sincerity of their conversion (in the case of apostates), and to protect themselves from accusations that they were Judaizing Christianity--factors that contributed to their strongly anti-Judaic rhetoric. Addressing not only a Christian reader but also a Jewish audience of potential converts, this literature was frequently published in the vernacular (as well as Latin), illustrated with handsome engravings, and issued in many editions over the course of more than a century.

A mysterious and unassuming little book published in 1820 in Vienna brings into focus the relevance of these early studies of Jewish customs and ceremonies for a

history of Jewish folkloristics. A. Unterrichter's *Die Kinder Israels, oder religiöse Gebräuche der Juden. Ein Baytrag zur Völker-Kunde* offers little by way of new information. It uses a well-established protocol for describing Jewish ceremonies as they occur daily, weekly, monthly, and annually, but, in contrast with the works on which it is modelled, theological tendentiousness is conspicuously absent. The title page states explicitly that this collection of Jewish custom is intended as a contribution to *Völker-Kunde*, which emerges here as the sheer description of Jewish customs without any Christian editorializing. Unterricher has created a *Völker-Kunde* of the Jews by a process of elimination, by stripping away the theological argumentation that is so important in the classic works of Margarita, Buxtorf, Simon, Schudt, Bodenschatz and others.

Logical Divisions of Knowledge: Educating Citizens

The history of the "logical division of knowledge" in the latter half of the eighteenth and better part of the nineteenth centuries reveals that in both general and Jewish schemes, the material we associate with folkloristics, *Volkskunde*, ethnography, and anthropology appeared as subfields of the broadly conceived disciplines of philology and literature, statistics, archeology, and geography, among others.

Geography was an important part of the curriculum of Haskala schools from their inception in the last decades of the eighteenth century. As early as 1782, Naftali Hirz Wesseley stressed the importance of geography as a Jewish school subject. Moritz Steinschneider had studied geography with Carl Ritter at the University of Berlin and taught geography at a Jewish girls' school from 1858 to 1860. Early outlines for curricula in Jewish schools characterized geography as an essential subject in the *Bildung* of a citizen, and in the development of *Sittlichkeit*. It is clear from the heading *statistische Geographie* in an 1806 outline for Jewish school curriculum that statistics and geography converged where descriptions of people and their way of life were concerned.[3]

[3] [Dr. Richter], "Einige Ideen über Erziehung und öffentlichen Unterricht," *Sulamit*, 1. Jahrganges, I. Bandes, 2. Heft (August 1806): 93-102.

The general enthusiasm for travel during this period created an appetite for reports of different parts and peoples of the world. On the inside of its little blue covers, *Sulamit*, an early Haskala journal, promised its Jewish readers reports on the mores, customs, and manners (*Sitten, Gebrauche, Lebensart*) of various peoples, including various Jewish communities. Articles published in *Sulamit* show that these topics were conceptualized in ways that yielded distinctive genres of Haskala ethnography, a close reading of which reveals the subversive potential of cultural inscription.

Take for example what might be termed ethnography as *progress report*. Ig. Jeitteles begins his article on the Jews of Bohemia with a discussion of the word *Kultur*, which he defines as cultivation (as in agri*culture*): he writes, "That which is cultivated does not remain in its natural state." He then differentiates levels of culture and offers a protocol for what is a distinctly Haskala ethnography of the "Kulturgrad der Juden in Böhmen." Topics include the "culture" (in the sense of level of cultivation) of physical life, of intelligence, of morality, and of taste. The description that follows, like many others that appeared in *Sulamit*, is in the form of progress report on how well Jews in Bohemia measured up to Haskala standards and how prepared they were for citizenship.[4]

The power of negation as a constitutive principle in cultural inscription is nowhere clearer than in the mode of *ethnographic burlesque*. From the outset, *Sulamit* ran a column entitled "Gallery of Obnoxious Abuses, Shocking Customs, and Absurd Ceremonies of the Jews," which was written by David Fränkel. The author first contrasts the simplicity and naturalness of life in the Bible with the bizarre ceremonialism introduced by the rabbis. He then urges readers to adopt the aesthetic and refined manner of cosmopolitan Jews. In an account of wedding customs, for example, the author objects to matchmaking because it seems to ignore the desires of the young couple and focus on crass financial transactions. The author questions the use of an incomprehensible language, Hebrew-Aramaic, for something as important as the marriage ceremony. He is offended by the public spectacle of outdoor processions

[4] Ig. Jeitelles, "Bemerkungen über den Kulturzustand der Juden in Böhmen," *Sulamit* 1. Jahreganges, II. Bandes, 4. Heft (1807): 209-225.

accompanied by music because the bridal couple is put on public display in a filthy courtyard. What is worse, such ridiculous wedding customs look like foolsplay to the non-Jews. How much preferable are the refined practices of the Jews in Leipzig who hold their wedding ceremonies discretely in the nicest room in the city.

Such descriptions, which oppose traditional practices to the bourgeois ideals that are considered prerequisites for the social integration of Jews, are illuminated by Norbert Elias's notion of "What may be described as an advance of the threshhold of embarrassment and shame, as 'refinement,' or as 'civilization."[5] Elias is pointing to an important psychological component in the social integration process, a process that reconfigures the basis of social distinction. The ethnographic burlesque induces shame at threshholds of its own making. This art of rhetorically induced estrangement mobilizes the will of the reader to abandon established custom and internalize new forms of sensibility and conduct. In this way, cultural inscription prepares the ground for change.

In the process, ethnographic burlesque also enlarges the terrain of ethnography. By narrowing the domain of what could be considered normative, critics of traditional ceremonies and customs simultaneously expanded the field of the non-normative, which was to become the heartland of ethnographic investigation. What one was too ashamed to do, one could study. Fifty years later, the vituperation we see in *Sulamit* would give way to nostalgia and the very wedding customs that Fränkel burlesqued would be offered by Joseph Perles as a critique of Jewish respectability. In 1860, Perles wrote:

> The marriages of Jews of quite recent times have only this one peculiarity that need engage attention, that instead of the old tone of natural and religious joy which sprang from the heart, we now too often see the stiff etiquette of the *salon*, and it is only in a few localities that the old forms, artless and happy as they were, have held their ground against the general tendency to sublimate and refine away what antiquity handed down.

[5] Norbert Elias, *The History of Manners*, The Civilizing Process: Volume 1, translated by Edmund Jephcott (New York: Pantheon Books, 1982 [first published 1939]), p. 101.

9

> Particularly interesting in this connection is the account from the pen of a French tourist, of a Jewish marriage celebrated not long ago in Alsatia. Here we see the "Marshaliks," who have so long disappeared from our weddings, still amusing the guests with their improvised discourses abounding in surprising twists of thought; the costumes, so singular and of such venerable antiquity, defy the universal supremacy of French fashion, and the man of the world from Paris who witnesses and reports the scene, tells us that he could not help fancying that he sat a table with hosts that had risen straight out of the grave of the preceding century.[6]

Rather than being a tool for the interrment of despised practices, cultural inscription is used here as a force for the revitalization of Jewish life. The writer stands at the edge of an open grave, not with spade in hand to bury old traditions but with a pen to inscribe them. As counterdiscourse, this type of ethnography envisions tradition as resistance and opposition to the cultural fashions of the European metropole.

Omnibus Disciplines

From the outset, the vision of the Wissenschaft des Judenthums included the study of living Jewish communities. Immanuel Wolf's manifesto in the *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums* in 1822 provided for "1. Study of Judaism in its historical and literary writings;" and "2. Statistical study of Judaism in relation to the present-day Jews scattered throughout all the countries of the world."[7] Leopold Zunz quickly followed Wolf's essay with a detailed protocol in 1823 for the statistical study of Jews that included everything from settlements, religion,

[6] Joseph Perles, "Jewish Marriage in Post-Biblical Times: A Study in Archeology," in *Hebrew Characteristics: Miscellaneous Papers from the German* (New York: American Jewish Publication Society, 1875 [first published in Monatschrift 1860]), p 68.

[7] Immanuel Wolf, "On the Concept of a Science of Judaism (1822)," *Publications of the Leo Baeck Institute of Jews from Germany Year Book* II (1957): 202.

education, occupations, language, government, pastimes, old buildings, and tombstones, to "die Tradition," which included legend, fable, and anecdote. Zunz's systematic outline for a future Jewish statistics, which had as its goal a complete picture of living Jews conceived as a unified subject, worked with the broad notion of statistics current in the eighteenth and first half of the nineteenth centuries.[8] It is in the context of statistics (and geography) that we find the earliest known appearances in German of the terms *Völkerkunde* (1775) and *Volkskunde* (1782). In 1787, Joseph Mader subdivided the field of statistics into *Landeskunde* and *Staatskunde*, which he further subdivided into *Staatskunde* proper and *Nationalkunde*. It is in relation to *Nationalkunde* that we find *Volkskunde*.[9] Zunz's protocol for a Jewish statistics should be read in this context.

By 1841, Zunz had started to formulate what he called *Völkerkunde* as a field of study within the more comprehensive discipline of geography. His essay "Geographische Literatur der Juden fun den ältesten Zeiten bis zum Jahre 1841" was divided into eight parts. The section designated *Völkerkunde* (translated as ethnography in the 1841 English version of the essay) dealt with knowledge that Jews have about other peoples, particularly about those among whom they have lived or travelled. The section designated *Kunde von den Juden* dealt with geographical knowledge about Jews, no matter who the

[8] [Leopold] Zunz, "Grundlinien zu einer künftigen Statistik der Juden," *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums* 1,3 (Berlin, 1823): 523-532. See also, V. John, "The term 'STATISTICS'" (Translated from "Der Name Statistik--Eine Etymologisch-historische Skizze," Berne: Verlag von K.J. Weiss, 1883), *Royal Historical Society Journal* 46 (1883): 656-679.

[9] Uli Kutter, "Volks-Kunde--Ein Beleg von 1782," *Zeitschrift für Volkskunde* 74. Jahrgang 1978, II. Halbjahresband, pp. 161-166; "Aus den Anfängen der Volkskunde als Wissenschaft ["A. Volkskunde, Statistik, Völkerkunde 1787," by Helmut Möller; "B. 'Volkskunde' 1788," by Dieter Narr and Hermann Bausinger]," *Zeitschrift für Volkskunde* 60 (1964): 218-241.

author.[10]

By the time Joseph Jacobs reminded readers of Zunz's future statistics of the Jews a century after it was first published, the disciplinary division of scholarly labor had changed so radically, that Jacobs's essay, published posthumously in 1818 in *Statistik der Juden*, must have seemed anachronistic to a reader of the time. Entitled "Jüdische Volkskunde und die Einteilung der Statistik der Juden," the essay explicitly identified Zunz's statistical outline as the ideal protocol for a Jewish *Volkskunde*.[11] In contrast, all the other essays in the volume viewed statistics as an autonomous discipline devoted strictly to facts that could be expressed numerically. Just how alien statistics had now become to the *Volkskunde* enterprise can be seen in Max Grunwald's 1897 programmatic essay on Jewish *Volkskunde*, where he writes of "diese nüchterne Statistik, diese Datensprache," which he identified entirely with the "Rassenschwindel."[12]

A Crisis of Representation

What happened to statistics as a discipline during the nineteenth century is crucial to understanding the troubled relations between Jewish *Volkskunde* and the anthropology of Jews. By the latter half of the nineteenth century, statistics as a comprehensive field of study had radically

[10] [Leopold] Zunz, "An Essay on the Geographical Literature of the Jews from the Remotest Times to the Year 1841," in *The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela*, translated and edited by A. Asher, volume 2, Notes and Essays (New York: Hakesheth Publishing Company, 1840-41) pp. 230-317; [Leopold] Zunz, "Geographische Literatur der Juden von den ältesten Zeiten bis zum Jahre 1841," *Gesammelte Schriften*, volume 1 (Berlin: Louis Gerschel Verlagsbuchhandlung, 1875), pp. 146-216.

[11] Joseph Jacobs, "Jüdische Volkskunde und die Einteilung der Statistik der Juden," in *Statistik der Juden. Eine Sammelschrift*, issued by Bureau für Statistik der Juden (Berlin: Jüdischer Verlag, 1918), pp. 30-35.

[12] M[ax] Grünwald, "Zur Volkskunde der Juden, II," *Israelitische Monatschrift* [Berlin], No. 7, *Wissenschaftliche Beilage zur "Jüdischen Presse"*, Nr. 28 (July 14, 1897): 25-26.

narrowed its scope. The mathematical component became the domain of statistics proper. The descriptive component was narrowed to political science, which formed its own discipline. These two divisions did not however encompass everything that used to be subsumed under statistics as a comprehensive field of study. The residue, topics that might have been studied under the heading *Nationalkunde* in earlier statistical schemes, were absorbed by *Volkskunde* and *Völkerkunde*, fields that had been cut loose and were consolidating their own autonomy.

In anthropology, the analysis of human bodily variation developed exponentially in a statistical direction, and by 1910, most uses of the term anthropology in Europe carried the meaning physical anthropology. Indeed, physical anthropology extended the study of man so far in a biostatistical direction that during the latter half of the nineteenth century, anthropology was often subsumed under zoology or defined as a medical speciality.[13] Samuel Weissenberg, Maurice Fishman, and Arcadius Elkind were all Jewish medical doctors who specialized in physical anthropology.

The field of anthropology had grown so quickly, achieved so much public attention, and was so deeply distressing to Jewish intellectuals that one of David Kaufmann's very earliest publications addressed the abuses of what he called "ethnography." In "Das Judenthum und die Ethnographie," which appeared in *Israelitische Wochen-Schrift* in 1873, Kaufmann called upon Daniel Chwolson to refute objectionable theories about Jewish racial characteristics based on bodily form and on theories of Semitic philology.[14] In this turbulent period, which saw the unification of Germany and the last stages in the legal emancipation of the Jews, Kaufmann recognized clearly how thin was the veil of science and how intense the antipathy to Jews in these studies. It was precisely in these terms that Max Grünwald, twenty years later, appealed to the members of the Verein für jüdische Geschichte und Literatur" in Hamburg and the readers of *Israelitische*

[13]See George W. Stocking, Jr., *Victorian Anthropology* (New York: The Free Press, 1987).

[14]D[avi]d K[aufma]nn, "Das Judenthum und die Ethnographie," *Israelitische Wochen-Schrift für die religiösen und socialen Interessen des Judenthums*, No. 8, 4. Jahrgang (February 19, 1873).

11

Monatschrift in 1897. The crisis he defined was not one of Jewish identity, but of the *representation* of Jews. Grünwald's call, like that of Kaufmann, was to fight hateful "science" with true scholarship, no small factor in the persuasiveness of Grünwald's petition.

Grünwald, in the second installment of his 1897 essay, was explicit on the dangers of anthropological characterizations of Jews as a race and affirmed the role that Jewish *Volkskunde* could play in fighting racial characterizations. Having been described repeatedly by others, Jews must take charge of representing themselves and should do so through Volkskunde, Grünwald urged. Comparative folklore studies would show the interaction and commonalities between Jews and other peoples, in contrast with anthropology, which stressed immutable and despised differences rooted in inherited physical characteristics. Jewish *Volkskunde* was one way to extricate Jews from the deadly anthropological matrix. The struggle was over who would represent Jews and whose representation would be authoritative. In these statements, Grünwald proposed an approach to Jewish cultural specificity that stressed the connectedness of Jews to other peoples and to universal human values, concerns that were essential to his vision of *Volkskunde* as a discipline in the 1890s.[15]

How did Grünwald constitute the field of Jewish *Volkskunde*? Inspired by Moritz Steinschneider, who had defined Jewish folk literature as a subject for study in 1872, Grünwald divided the field of knowledge in a way that precipitated "folk expression" as a distinctive cultural formation.[16] In contrast with written literature, academic art, and formal religion, folk expression was oral, natural, artless, and magical. With this formulation, Grünwald split the subject of Zunz's *Statistik* and proposed a special discipline, Jewish *Volkskunde*, for the half that deals with with unofficial, informal, oral creations of the people. Again *Volkskunde* is constituted as counterdiscourse, both in its subject matter and in its role as disciplinary adversary to anthropology.

[15] M[ax] Grünwald, "Zur Volkskunde der Juden, [I]," *Israelitische Monatschrift* [Berlin], No. 6, *Wissenschaftliche Beilage zur "Jüdischen Presse"*, Nr. 24 (June 16, 1897): 21-22.

[16] M[oritz] Steinschneider, "Ueber die Volkslitteratur der Juden," *Archiv für Litteraturgeschichte* [Leipzig] 2 (1872): 1-21.

Unified Science of a Unified Subject

There were others who opposed the formation of autonomous 'subdisciplines' of Jewish studies, and who would not have welcomed an institutionalization of Jewish *Volkskunde* as a separate field. Ismar Elbogen, writing in 1922 on the occasion of the centennial of the Wissenschaft des Judenthums, recognised that disciplinary eclecticism was necessary for the science of Judaism to achieve its goal of encompassing "the entirety of the expressions of Jewish life" and presenting "the total range of its intellectual creativity."[17] At the same time, he stressed the necessity for holding in check the centrifugal tendency towards establishing separate Jewish disciplines. He was committed to a unified Jewish science of a unified Jewish subject. Indeed, scholars who contributed to Jewish folkloristics often worked in several fields. While this is characteristic of other fields at earlier stages in their history, it is here given an ideological charge. Others, such as Friedrich S. Krauss, argued for the integration of Jewish folkloristics into German *Volkskunde*. The debate continues to this day in the Jewish Studies field.

*

The 1890s was a critical period in the development of Jewish folkloristics. In Warsaw, St. Petersburg, London, Prague, Hamburg, Vienna, Budapest, Boston, and elsewhere, increasing numbers of scholars interested in Jewish folklore joined study circles, supported Grunwald's newly founded Gesellschaft für Jüdische Volkskunde, and published in the pages of his and other journals. As the intellectual ground shifted to Eastern Europe and to cultural creativity in the Yiddish language, the field was to expand in directions that remain to be charted.

[17] Ismar Elbogen, "Ein Jahrhundert Wissenschaft des Judentums," in *Festschrift zum fünfzigjährigen Bestehen der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* (Berlin: Philo Verlag, 1922), pp. 103-44.

A. Kantsedikas & I. Serheyeva, eds.
The Jewish Artistic Heritage Album of Semyon An-sky (Moscow, 2001)

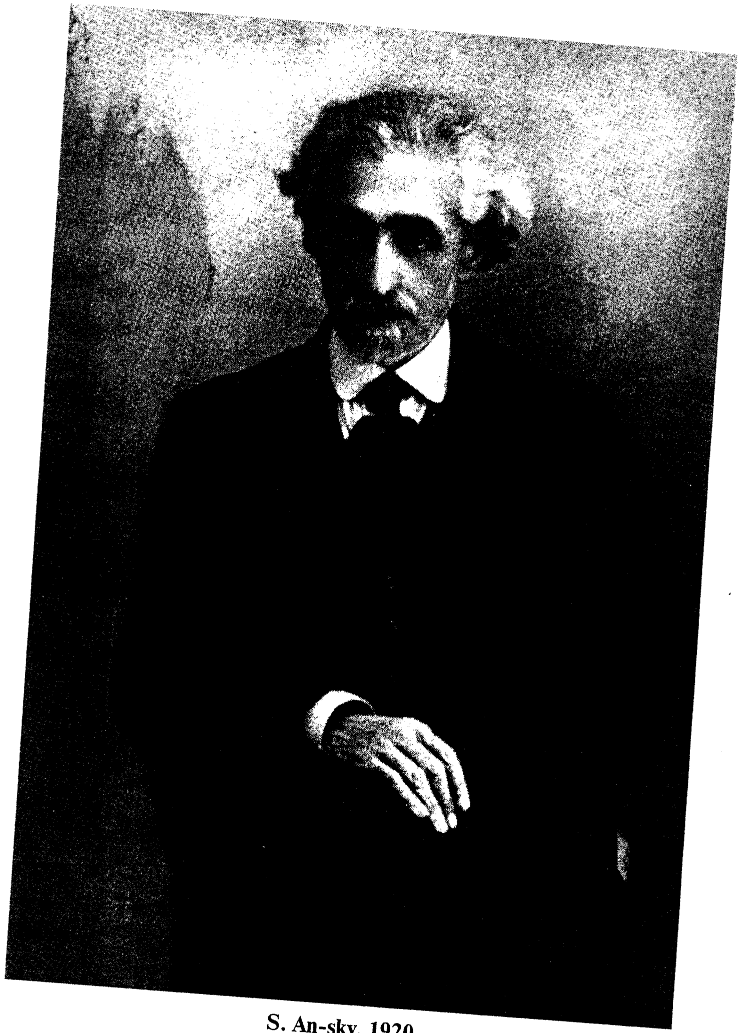
Irina SERHEYEVA

KIEV COLLECTION OF S. AN-SKY'S MANUSCRIPTS

It was not until the last decade of his life, which coincided with the most productive and difficult period in the study of Jewish history in Russia, that the popular Jewish writer and public figure Semyon Akimovich An-sky gained wide renown among ethnographers and students of Jewish folklore. That period failed to culminate in An-sky's lifetime in fundamental research summing up the efforts of An-sky, his predecessors and colleagues. Nevertheless, it is only natural that in the capacity of writer and student of folk culture, An-sky managed to leave behind a brilliant account of the history of ethnographic studies of East European Jewry[1].

The present article, which recapitulates certain facts that may be familiar to the reader, is meant to show to the fullest extent unique documents mirroring An-sky's life and work. These documents form a separate collection (stock 339, 1335 storage units) within the Institute of Manuscripts of the Vernadsky National Library of Ukraine (hereafter: IR NBUV) and are also found in some other stocks. Documenting the work, research and public activities of a singular personality, these papers themselves had a long and tortuous history immediately connected with both An-sky and the twentieth-century history of Eastern European Jewry.

An-sky's interest in Jewish decorative and applied art coincided with the foundation of the Jewish Historical and Ethnographic Society[2] in Petersburg, in which he was directly involved. He also collaborated with the Jewish



S. An-sky, 1920
С. Ан-ский, 1920

Literary Society and the Association for Jewish Folk Music and concurrently actively contributed to the journals *Evreiskiy Mir* (Jewish World), *Evreiskaya starina* (Jewish Antiquities) and *Voskhod* (Sunrise), the almanac

Perezhitoye (The Past) and the newspapers *Gomelskaya kopeika* (Gomel Kopeck), *Utro Rossii* (Russia's Morning) and *Yuzhnaya kopeika* (Southern Kopeck) published in Russian and *Der Fraynd* published in Yiddish. In addition, he took part in compiling the fundamental *Evreiskaya entsyklopedia* (Jewish Encyclopaedia). His correspondence stored at IR NBUV (Stock 339) is evidence of that collaboration.

In the very first issue of the almanac *Perezhitoye*, An-sky, as it were substantiating ethnographic efforts, addressed the reader with a programmatic statement: «All-consuming time destroys not only material artefacts of the past; it also gradually wipes away the living historical material in the form of legends, customs, memories, old songs, etc. The natural pace of their disappearance has been markedly accelerated by the profound changes that the Jewish way of life has undergone in Russia so fast. Much of what has, until recently, formed part of daily Jewish life has left nothing behind but a barely perceptible trace in the popular mind; Jewish collective works reflecting the public view of life in the past are giving way to new forms»[3].

In 1908—1911, An-sky actively collaborated with the journal *Evreiskiy Mir*, published in Russian in Petersburg, as an editor, critic and author. Papers submitted to the journal and bearing An-sky's editing have survived in the journal's small stock (68 units)[4]. It also comprises a poem *To Swimmers*, which is signed by V. Voloshkevich but, judging from the handwriting, was probably written by An-sky[5].

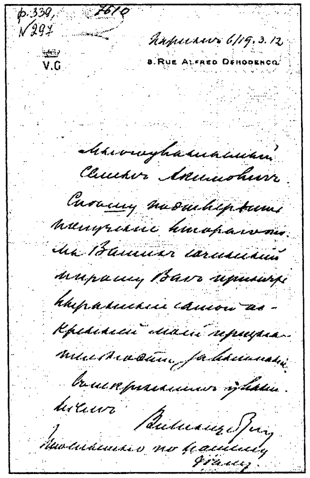
Aware of the danger of losing the «thousand-year-old artistic heritage» for good, An-sky made his earliest attempt to organize a Jewish folklore and ethnographic expedition, relying on the Jewish Historical and Ethnographic Society, in 1908. In September 1909, he wrote to Chaim Zhitlowsky, «It is a tremendous cultural

task. Between 8,000 and 10,000 is needed for this purpose. If I manage to get the money, I will be the happiest of men»[6]. The first expedition was preceded by An-sky's numerous trips across Ukraine and lectures and publications drawing on folkloric material. One of those lectures «The Nature and Fundamentals of Jewish Literature,» given after protracted coordination and talks with authorities in Kiev in 1910, was organized by the Kiev branch of the Society for the Promotion of Culture among the Jews of Russia[7]. The transactions of the Society's Kiev branch[8] contain a report of that lecture.

An-sky began tackling the organisation of the expedition in earnest in 1911. He received ten thousand rubles for research from Vladimir Gunzburg, a Kiev patron and son of the famous Jewish financier, philanthropist and public figure Horace Osipovich Gunzburg. The An-sky stock contains extensive correspondence with V.Gunzburg[9]. In his letters, An-sky speaks of his current affairs and immediate plans and discusses organisational matters in connection with forthcoming expeditions. His correspondence shows that, in addition to Gunzburg's sizeable financial support, An-sky had to make numerous trips to Moscow, Baku, Tsaritsyn and other cities in search of resources. Simultaneously, he sought to enlist the services of the best representatives of the Jewish intelligentsia. An-sky hoped that the accumulated material would help overcome the negative attitude of the partially assimilated urban intelligentsia to the way of life of the populace and to Jewish decorative and applied art and traditional folklore.

Securing official status for the expedition and full-fledged legal title was of no small importance at the initial stage of organisation. The idea of naming it after Horace Osipovich Gunzburg, who died in 1909[10], apparently came from An-sky. He discussed the possible name in his letter to V.Gunzburg dated February 9, 1912, «Have the general imperial departments mentioned by you given

14



Baron Vladimir Gunzburg, a patron, student of Jewish history and culture and sponsor of An-sky's expeditions
Letter of Baron V.Gunzburg to S. An-sky on problems of organizing the expedition, 1912

Барон Владимир Горациевич Гинцбург, меценат, спонсор экспедиций С. Ан-ского
Письмо барона В.Гинцбурга — С. Ан-скому по вопросам организации экспедиции, 1912

consent to it? Meanwhile, for various reasons, I believe that this name matters much to our cause[11]...».

On An-sky's initiative, a conference of Jewish scholars and representatives of the intelligentsia convened in Petersburg on March 24—25, 1912, to discuss the aims and tasks of the expedition and especially its status. After a long and fairly heated discussion, the conferees decided to organise the expedition and register its administrative status as an independent organisation under the wing of the Jewish Historical and Ethnographic Society and affiliated with the Moscow Society for the Dissemination of Truthful Information about the Jews. The organisational commission included S.An-sky, S.Dubnov, L.Sev, M.Kulisher, G.Sliozberg, L.Shternberg and A.Braudo. In

his letter to V.Gunzburg of April 13, 1912, An-sky wrote: «The conference was attended by 20 people, three of them from Moscow (Dr. Vermel, Marek and Engel) and Dr. S.A.Vaisenberg of Yelisavetgrad. Reports were made on anthropology, ethnography, folklore and folk music and research problems were discussed, especially whether an economic survey should be included, methodology, the route, etc. Only a general exchange of opinion took place on most of the problems and a seven-member commission was elected to study them in detail. Incidentally, it was decided that work would begin in Volhynia»[12].

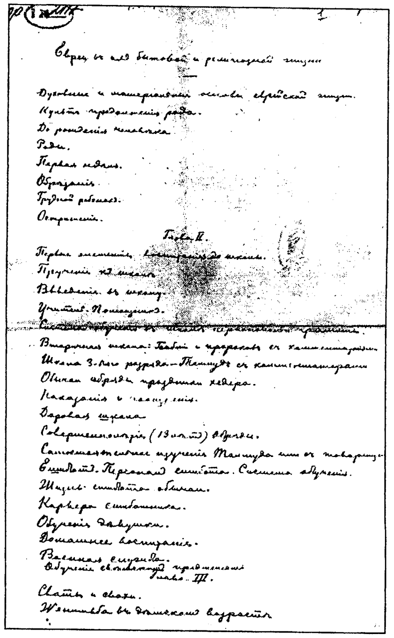
In his letters to Gunzburg, An-sky discussed three possible ways of giving the expedition legal status, namely, by founding a new company, affiliating the expedition with the Jewish Historical and Ethnographic Society or affiliating it with the Moscow Society for the Dissemination of Truthful Information about the Jews. An-sky believed that the first trip should be made independently «without any firm[13]», securing an open letter from the Academy of Sciences or the Geographic Society. An-sky's remark «I personally believe that there is no need to hurry with the transfer of the expedition to some company»[14] implies that «There are no experts on the Jewish way of life and literary texts among the members of either the Petersburg or Moscow committee who could be entrusted to supervise the work or edit documents. There are only three such people in the two societies (Dubnov, Maze and Marek), and they are busy with other things[15]». In his reply Gunzburg advocated putting the expedition under the auspices of the Jewish Historical and Ethnographic Society because the organisation of an independent company, however tempting, would require huge material expenditures and time to work out the statute and register it[16].

On the eve of the expedition, in April—May 1912, An-sky worked on a Programme for Collecting Material on Jewish Ethnography. According to him, that programme had to be fundamental and contain over 10,000 questions,

grouped into sections and covering practically every aspect of the Jewish way of life and beliefs. He wrote to Gunzburg on the eve of the expedition, «Taking into account that, no matter how hard I work, I may not be able to finish it by June, when the trip begins, I would like to enlist the services of a group of young people, connoisseurs of the Jewish way of life...»[17]

The material accumulated in the course of the expedition gave a new turn to the work, enabling clear-cut outlines of basic sections and problems. In late 1913—early 1914, that is, after the first two expedition seasons, An-sky, together with a group of young students of the Courses of Oriental Studies, prepared in Petersburg the first part of the ethnographic programme entitled «Der Mentch» (Man) for publication. Work was done, apart from An-sky and the well-known ethnographer L.Shternberg, by L.-I.Vainshtein, A.Yuditsky, S.Lokshin, I.Lurie, I.Neusykhin, I.Fikangur, I.Kimmelman, I.Ravrebe, A.Rechtman and S.Shraer. L.-I.Vainshtein, the secretary of the Ethnographic Expedition Bureau at the folklore and ethnography department of the Jewish Historical and Ethnographic Society, wrote in his letter to An-sky on November 7, 1913: «We have been working on the programme to the best of our capacity. Frankly speaking, the job has been neither fast nor easy. I should confess to you that, had I familiarised myself with the entire material on the day of your departure from Petersburg, I would hardly have undertaken the job»[18]. (Translated from the Yiddish by Z. Sholokova).

The programme comprised the following basic sections (divided into numerous subsections and paragraphs): Child, From Cheder to Wedding, Wedding, Family Life and Death, and thus covered man's entire life cycle. The IR NBUV Sector of Oriental Studies has preserved draft papers for that programme, including a detailed questionnaire «Taneysim» (Fasts) and «Khasidim» (The Hassids),



The first page of An-sky's manuscript "Jews in Their Daily and Religious Life", stored in the An-sky stock of the Institute of Manuscripts of the Vernadsky National Library of Ukraine

Первый лист рукописи С.Ан-ского «Евреи в их бытовой и религиозной жизни». Хранится в Фонде Ан-ского Института рукописей Национальной библиотеки Украины имени В.И. Вернадского

which was compiled by A.Yuditsky and left out of the first edition.

On July 1 (14), 1912, the expedition team, composed of the leader An-sky, photographer/artist S.Yudovin and musicologist/composer Yu.Engel, set out, without any official status or jurisdiction, on a trial trip to Ukraine, working that season in Starokonstantinov, Volhynia (the title page of a pinkas reproduced in the Album was apparently discovered in that shtetl). Looking forward to fascinating discoveries, An-sky wrote a day before their departure, «I am very nervous, as if facing the great unknown.

How will things come out? Will I be able to win the trust of the poor and the benighted, from whose midst I have come myself and whom I have left so far behind in the past years? At times I feel terrified. Just the same, my heart is filled with an enormous joy that the secret dream of my whole life is beginning to come true»[19].

«Will I be able to win trust?» The answer to this rhetorical question can be found in a report made about that trip by Yuly Engel, a member of the expedition who wrote about their relations with the populace and problems encountered by the expedition during phonograph recordings with characteristic humour. «We were for a while even taken for gramophone players, that is, people who peddle songs and tales. But An-sky, with his stately look, observance of rituals and ability to talk to the elders, managed to set things right, as he did elsewhere subsequently. As for me, in addition to having a poor command of Yiddish, my shaven face inspired distrust among the old people. Following in An-sky's footsteps I found it easier to get what I wanted»[20]. In another letter, Engel said, «I collected very little material in Ruzhin. An-sky got far more, especially legends about the Ruzhin tsaddik and his time»[21].

An-sky wrote about the expedition of 1912 in one of his letters, «We travelled and collected information and objects for the Jewish museum»[22]. During the expedition, An-sky and Engel recorded Jewish ritual and folk songs and legends, took numerous photographs and made sketches and copies. An-sky reported on the results of the first expedition season from Lutsk, «This trial expedition has produced much more than I expected, including several hundred legends, stories, historical traditions, tales, over 500 folk songs, several hundred rhymes, about 200 objects bought for the museum, books, manuscripts, etc. And this is but one-tenth of what could have been collected, if we had had more experience, better organisation

S. An-sky with S. Yudovin and Yu. Engel, 1915

С. Ан-ский с С. Юдовиным и Ю. Энгелем, 1915

and skill. I am convinced that a big expedition will be able to amass material colossal in every respect»[23].

Inspired by the success of the first trial expedition, in March 1913, An-sky drafted a plan for the forthcoming season and submitted it, with cost estimates, for consideration to Jewish patrons capable of giving financial support. In that plan, he spoke of his intention to visit over 250 shtetls (over a period of three years), 80 in the 1913 season, and gave the tentative composition of the expedition. Well-known Jewish public figures, such as

17

G.Sliozberg and M.Sheftel, were involved in fund-raising for the expedition. The details of the preparatory period are reflected in the correspondence between An-sky and V.Gunzburg. His fund-raising mission forced An-sky to travel a lot and engage in countless meetings and talks, often resulting in disillussionment. Thus, in a letter of May 24, 1913, he wrote, «I had to make another trip to Moscow last week (the thirteenth since expedition talks started!!)»[24] .To Sheftel's suggestion that the ethnographic expedition of 1913 be conducted on the same scale as the previous one and confined to limited financing, An-sky remarked in the aforementioned letter: «I left no stone unturned for the past six months to get that advice. I'd rather give up the idea of an expedition this year altogether than restrict it and compromise the entire cause»[25].

The organisational status of the expedition was decided in March 1913. «The expeditions shall be organised as an autonomous commission under the Jewish Historical and Ethnographic Society and have independent administration and accountability», with An-sky to have «the exclusive right to prepare for publication the material collected with his participation»[26].

On June 9 (22), 1913, the expedition resumed work in the Volhynia province and, after two months of work, moved on to Podolia. «On Thursday, June 6 (19), our expedition will set off and we will get down to business on Sunday»[27].

The choice of the route was not fortuitous, because Eastern Galicia, Volhynia and Podolia stood out and continue to stand out among other Eastern European regions in their vast number of Jewish artefacts. It was there, and especially in Podolia, which was relatively remote from old centers of Jewish culture, that oral tradition developed with special vigour, competing with the written tradition, complementing and at times replacing it. It was there that Hassidism, with its cult of sacred tombs and miracle-working, came into being. During that expedition, An-sky became aware of the importance of collect-

ing, studying and publishing samples of Jewish decorative and applied art. Volhynia and Podolia revealed original and lofty folk art, as represented by carved matzevot (tombstones), synagogue interior design, motifs and ornamentation of old manuscripts, including pinkassim (Jewish community record books). Yudovin made hundreds of photographs, sketches and copies of the pictorial material which, incidentally, heavily influenced his future work as a graphic artist[28].

Zinovy Kisselgof was assigned the function of the music man on that trip. In addition to him, A.Rechtman, I.Fikangur and S.Shraer, students of the Oriental Studies Courses, were recruited to work that season.

Letters written by Leivi-Itzchok Vainshtein, a worker on the expedition and its charge d'affaires and bureau secretary, in 1913—1914 provide invaluable information about the expedition and the material collected. Written on official expedition letterhead, those letters described the drafting of the ethnographic programme and gave a detailed account of An-sky's correspondence and a review of the copious ethnographic material delivered to the Petersburg address of the expedition. They also contain information about some material collected in the field work and shipped by rail[29].

An-sky wrote to V.Gunzburg about work in 1913 in a letter sent from Kiev in late August, «All the while we've been visiting the remotest shtetls we've found ourselves in a situation that allowed no privacy. A characteristic feature of the expedition is that, from early morning till late into the night, our rooms are full of people. It is extremely tiring, but nothing can be done about it»[30].

An-sky summed up the preliminary results of ethnographic studies in Volhynia in that same letter: «In two and a half months the expedition visited 25 settlements (8 district towns and 17 shtetls) and collected twice as much material as it did last time, over 500 photographs were taken, up to 1,000 tunes and songs and a tremendous number of tales and legends were recorded, and 169

objects were bought for the museum, quite a few of them very old and valuable, including up to 20 manucripts of mostly unpublished works of the eighteenth through twentieth centuries, many letters by well-known people, etc. *One more section, that of pinkas covers, has appeared among the photographs.* We have taken pictures and copies of about 40, many of them original and artistic (*my italics-I.S.*)»[31].

In the second half of August, the expedition worked in Podolia. A short break was made in September due to two weeks of religious holidays. An-sky used the break to take part in the Beilis case as a *Rech* newspaper correspondent. During his trips to Kiev, he brought material amassed in the course of the expedition to a room specially reserved for that purpose on Gunzburg's order. («I managed to go to Kiev for one day and brought two huge crates with manuscripts and objects for the museum»)[32].

An-sky intended to continue his ethnographic expedition in Podolia until November 1, 1913, and simultaneously explore a part of the Kiev gubernia. Gunzburg's letter to An-sky reflected those plans. Speaking on project financing, he wrote: «You remember that we have agreed to carry on this year's expedition as long as weather permits, irrespective of the Petersburg resources»[33]. Z.Kisselgof's letter to Kiev, addressed to I.Makhover c/o An-sky, is dated November 9, 1913, which is apparently when work finished in Kiev that season.

Next season, in 1914, the expedition continued to explore Podolia and visited a number of towns and shtetls in the Kiev gubernia. Current expedition work was discussed by Gunzburg in his letters to An-sky of June 21 and November 22, 1914, An-sky in his letter to Gunzburg on financing the work until January 1, 1915, and A.Rechtman in his memoirs. Thus, on June 21, 1914, Gunzburg wrote: «As for the general plan of your activities, I see the following. We have told every donor that it will take three years to collect the material. Our resources will obviously be exhausted after that, and there is no

hope of organising subsequent (the 4th, 5th, etc.) expeditions. Bearing this in mind, I believe you should stop at that, leaving aside Poland and Lithuania, which would require more efforts and resources that we cannot secure»[34]. Expedition work was, unfortunately, interrupted by the outbreak of WWI, which Russia joined on the side of the Allies.

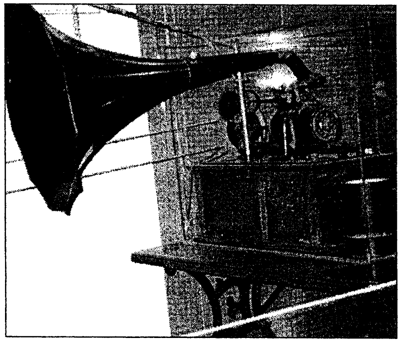
An-sky reported on the expeditions of 1912—1914 in his letter sent to *Evreiskaya starina* from Galicia. Subsequently, that report appeared in a separate edition. According to that report, the experition explored over 70 shtetls in the Pale of Settlement, collecting more than 700 antiques of museum and artistic value and recording a huge number of folk tales, proverbs, sayings and «1,500 folk songs (recorded on the phonograph). Several hundred old documents of historic importance were also amassed, along with collections of letters of outstanding personalities, memoirs and up to one hundred old manuscripts and pinkassim. A big collection of old original drawings and title pages of pinkassim, mizrachim, kettubot and so on was accumulated and about 1,500 photographs were made of old synagogues, their interior decoration, Arks and bemas, ritual objects, tombstones, character types, scenes, etc»[35].

A pause in the description of the expeditions seems in order after such a long quote so as to have a look at how those materials are represented in NBUV stocks.

The Institute of Manuscripts stores one of the greatest collections of recordings of Jewish folk music in the world. The scale of the collection (over 1,000 wax cylinders), its fairly good state and a vast amount of accompanying notations and texts make it a treasure for musicologists and students of folklore and an excellent source for the history of Russian and Eastern European Jewry, and especially the history of the expedition undertaken by the Jewish Historical and Ethnographic Society. The collection sums up painstaking collecting efforts and research of several generations of talented ethnographers and

Kisselgof recording
Jewish folk songs on a phonograph during an expedition trip,
1912—1913
The phonograph used
by An-sky expedition
members

Киссельгоф записывает
на фонограф еврейские
народные песни.
Фонограф, которым
пользовались участники
экспедиции Ан-ского



musicologists, initiated by An-sky, and demonstrates the Jewish cultural heritage of different regions in sound and writing.

Wax cylinders with those recordings are now kept at IR NBUV, and the library, in conjunction with the Institute of Information Registration Problems of the National Academy of Sciences of Ukraine, has reproduced the wax cylinder recordings on a compact disc.

The collection had a fairly interesting and dramatic destiny. The Public (National) Library of Ukraine, apparently, received the wax cylinders, notations and decoded field notes made by Yuly Engel, Zinovy Kisselgof and, later, Moisei Beregovsky in 1929, after the closure of the Jewish Historical and Ethnographic Society and the Jewish Museum in Petersburg. That same year, Engel's widow donated documents from his collection to the library. During WWII the documents and the stocks of the library manuscript department were evacuated to Ufa until 1950, after which they were stored within other collection stocks at the Podol branch until 1990.

The collection has a fairly clear-cut structure and encompasses the period from 1912 to 1947. Of greater importance for our purposes is the first part of the collection, which comprises the bulk of the material (inventory Nos. 126—154, or the Engel collection, and An-sky's expedition collection under Nos. 252—613). The wax cylinders under the former numbers, which came from the private collection of the expedition member, musicologist and composer Yu.Engel, were donated to the Kiev-based Institute of Jewish Proletarian Culture (1929—1936) by the daughter of the late Engel in 1930. The other part came from Leningrad.

Analysis of the material and its inventory make it possible to reconstruct the scope of ethnographic research and the expedition routes. The first expedition is known to have visited shtetls of the Kiev and Volhynia gubernias. The inventory registered only some of them (mostly those where phonograph recordings were made), among them Skvira and Ruzhin in the Kiev gubernia and adjacent villages. Especially many recordings were made in Ruzhin, the center of the Ruzhin-Sadigora trend in the Hassidic movement. Hence a fairly wide gamut of Hassidic songs and niggunim (tunes) and an insignificant number of secular songs are present among the materials of the first season. Of special interest are instrumental music recordings in violin (from the repertoire of the famous Pedotser-Kholodenko klezmer) and clarinet renditions.

20

As has been mentioned earlier, in the 1913 season An-sky was accompanied by Zinovy Kisselgof. That trip was much longer and packed with activities as the expedition members visited the Podolia (Bogopol, Letichev, Medzhibozh, Satanov and Proskurov), Kiev (Tetiev and Berdichev) and Volhynia (Olika, Kovel, Trisk, Zaslav, Kremenets, Polonnoye, Dubno, Rovno, Korets, Derazhnya, Lutsk, Sudilkov, Muravitsa, Shepetovka, Slavuta, Annopol and Vladimir Volhynsky) gubernias. That same season, some recordings were made in the Mogilyov (Dubrovno) and Vitebsk gubernias.

As the route that season, like the previous one, lay through primarily Hassidic shtetls, most recordings of tunes and legends are supplied with the specification «recorded» or «heard» from Bratslav, Ruzhin, Volhynia or Trisk Hassids, from Avraam Itzchok Berdyczewski, Iosif from Talnoye or the Chernobyl rebbe, and are in fact an encyclopaedia of Hassidic chants. Another characteristic feature of this part of the collection is the vast amount of material representing synagogue liturgical chants recorded directly from chazzans, such as Itzchok Berman of Olika and Simcha Kobrenik of Zaslav. Recordings of children's songs performed by four- to ten-year-olds are very charming indeed. Engel's earlier mentioned report recalled recording children's songs in Ruzhin: «At first we were treated with some distrust, of which we were in part guilty ourselves for lack of experience. From the first day of our arrival, we established contacts with children, recording tales, songs, etc. from them. They got a five-kopeck piece for every turn and, in the end, nearly all the children of Ruzhin stopped attending the cheder and assailed our visiting company all day long. Some tried to make up very bookish tales, others sought to recall something forgotten and everyone was very excited. Besides being very disturbing, it discredited us in the eyes of the elders»[36].

Special mention should be made of the fact that the music collection, which apparently had earlier belonged

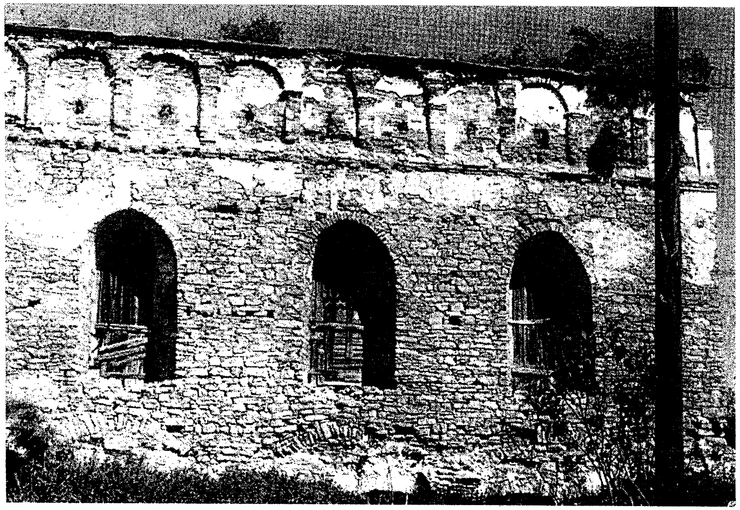
to the Jewish Museum of Petersburg, retained recordings of songs dated July 1913 (Nos. 614—683). They are songs of Jews from Yemen, Morocco, Iraq and Abyssinia recorded during an expedition to Palestine[37].

An-sky's collection of pinkassim, mentioned in the above letter, also dates to the 1912—1913 expedition period. We don't know how many and which of the 104 pinkassim currently held in the library (stock 321, list 1) were collected during those expeditions. Only those from Starokonstantinov, Kopychintsy and Kremenets[38] can be identified from the Jewish Artistic Heritage Album.

It is quite possible to surmise that the present-day collection comprises materials (copies in addition to originals) accumulated by the Jewish Historical and Ethnographic Society on S.Dubnov's bidding[39], together with expedition materials and documents brought from the frontline area by An-sky personally. Thus, in all likelihood, the Kopychintsy pinkas came to the museum during An-sky's work in Eastern Galicia, because that shtetl was not mentioned among expedition materials. Some documents and materials collected by An-sky are known to have landed in the Jewish Historical and Ethnographic Society's archive[40]. The State Ethnography Museum of Petersburg stores copies of title and separate pages of illuminated pinkassim made by Yudovin during the expedition.

I would like to cite here a legend of old synagogues, which has survived to our day and was probably recorded by An-sky in Satanov in 1913. The shtetl had about a dozen prayer houses and synagogues, among which the Great Synagogue, called in Yiddish A groyse kloiz, stood out. The Great Synagogue was accorded a significant place in the minds of the local inhabitants.

Working in Satanov eighty years later, members of a joint expedition of the Petersburg Hebrew University and the Hebrew University of Jerusalem heard a legend about that building from a local Ukrainian woman. Answering the question «When was the Great Synagogue built?», she



The Great Synagogue of Satanov, built in 1754, southern front, photographed by I. Serheyeva, 2000

Большая синагога в Сатанове. Построена в 1754 году. Южный фасад. Фото И. Сергеевой, 2000

said that «a high hill had been at that place from time immemorial. One day people began to dig the hill, hit upon something hard, continued digging and in this way unearthed the entire synagogue».

Another legend about a small mound next to the synagogue, in which were buried a bride and a bridegroom killed by the Cossacks right after their wedding, was used by An-sky in his famous play *The Dybbuk*.

The following scary children's story is quite popular in that neighbourhood: «People had been warned against walking past the Great Synagogue at night because the spirits of the dead gathered there at that time. A daredevil once decided to go there after midnight. As soon as he reached the synagogue gate, he heard his name. Though scared to death, he still went inside. He didn't see anybody there and only heard a prayer. He went up the

bema, said his prayer and there and then heard 'Amen' coming from he knew not where. After that, the spirits began to go away, and he found himself on the street»[41].

An-sky used legends collected during the expeditions to write a series of stories, such as *Vstrecha* (A Meeting. Legend), *Tsaddik Zalman Schneerson. A Biographical Survey*, *Istoria s Beshtom i svyatopogibshimi iz-za naveta. Skazanie* (The Story of Besht and the Victims of Slander), *Istoria s Beshtom i ubitym khristianinom. Skazanie* (The Story of Besht and the Murdered Christian), *Skazka pro almaznye slezki* (The Tale of Diamond Tears), *Koshmarnaya zagadka. Istoria odnogo zagadochnogo ubiistva mladentsa* (The Horrible Riddle. The Story of the Mysterious Murder of an Infant, written in 1913, beyond doubt, under the influence of the Beilis Case), *Yante (wife) of Rabbi Isroel*, *Chudo tsadika* (Tsaddik's Miracle) and *Vne cheloveka. Legenda* (Outside Man. A Legend), whose manuscripts are kept in the library stock[42]. In 1918, he wrote *Velikaya i strashnaya istoria s teltsom (Iz evreiskikh narodnykh skazok)* (The Great and Horrible Story of the Calf. From Jewish Folk Tales). An-sky made four drafts and it was only in the last one that he arrived at the appropriate full title *Strashnaya i udivitelnaya istoria pro chetyryokhvratnuyu bashnyu v gorode Rim, pro koronu zheleznuyu, pro neuvyadayemye travy i pro kesarya Nerona (Iz evreiskikh narodnykh motivov)* (The Horrible and Wondrous Story of the Four-Gated Tower in the City of Rome, the Iron Crown, Unfading Grasses and Emperor Nero. From Jewish Folk Motifs).

As a result of the expeditions, An-sky conceived huge research on *Evrei v ikh bytovoi i religioznoi zhizni* (The Jews in Their Daily and Religious Life), several drafts of which have survived in the library stock[43].

During WWI, in his capacity of a staff member of the Zemsky Union and the Relief Organisation for Jewish War Victims, An-sky worked in frontline areas of Galicia, organising relief for victims of the war, helping Jewish refugees and simultaneously doing his utmost to save

22

ש. יודאַווין, "ייִדישער פֿאָלקס-אָרנאַמענט" (ויטעבסק, 1920)

קיין איין פאלק האט ניט געלעבט אַזוי אונמאַטעריעל, האט אַזוי פיל ניט געוואנדעלט, ווי דאס אידישע. קיין איין רעליגיע האט ניט געשטערט אַזוי דער אַנטוויקלונג פון דער קונסט, ווי די אידישע, און דארום אוז די געשיבטע אין די פאָרמען פון דער אידישער קונסט פיל אַנדערס ווי בא אַנדערע פעלקער. דער „לא תעשה לך כל פסל"—האט געליגט דעם הויפט שטעמפל אויף דער פארם פון שאפן. די אידישע קונסט האט שוין געמוזט זיין אַ דעקאראַטיווע, די רעליגיע האט ערלויבט צו באפוצן, נור ניט צו איליוסטרירן. די מאָלערייען אין די שולן און פנקסים, מזרחים, שניצונגען, אויף מצבות, אָרון-קודשן, זיינען ריין דעקאָראַטיוו. זיי דינען אַלס אַ בעפוצונג. די שול האָט ניט געגעבן קיינע אויפגאַבן פאַר די בילדער, זיי זיינען געווען דאס פרייע פאַנטאַזיע פון קינסטלער, וועלכער האָט געשאַפן ניכער אַ וועלטליכן, איידער אַ רעליגיעזן אינהאַלט. צום ביישפיל די מאָלעריי אין מאָהליוועער שול, וועלכע בעשטייט פון „12 מזלות", פארשידענע פיגלען, שלאַנגען, חיות, שטעט, בוימער א. א. וו.. ניט האָבענדיק קיין מעגליכקייט צו מאָלן מענשליכע געשטאַלטן, האָט דער קינסטלער אריינגעטראָגן דאָס מענשליכע אין חיות און עופות. דאָס זיינען ניט קיין חיות, נור סימוואָלן פון אידישן לעבן. זייער אָרטשטיין, זייערע באַוועגונגען זיינען ריין מענשליכע. פילע דערמאָנען אייך חסידישע מעשיות פון גלגולים. פאַר מאָלן דעם מענשליכן געשטאַלט איז פאָרגעקומען אַ שטענדיקע מלחמה צווישן קינסטלער און שול. דער קינסטלער פלעגט מאָלן, נור מען פלעגט זיי אַראָפּרייבן, ווי מיר זעהן אין אַ הגדה פון פּיערצענטן י. ה. וועלכער געפינט זיך אין אידישן מוזיי אין פעטערבורג. די ערשטע מענשליכע פיגורן טרעפען מיר אין אַ הגדה, געמאָלטע פון האַנט. שפעטער אין געדרוקטע הגדות, ווי די פיר זין פסח צום סדר, די מכות א. א. וו. שפעטער אין וויבערשע טייטש-חומשים, אין חומשים, אויפ'ן שער, משה און אַהרן. נאָך שפעטער זעהען מיר שוין בילדער פון רבנים. דער רבי, דער צדיק, א. א. וו. דער אינהאַלט פון די בילדער איז אַזוי דורכזיכטיק ווי דער גאַנצער אונמאַטעריעלער אידישער לעבן.

די אידישע פאָלקס קונסט האט אַ חוץ איר גרויסן קינסטלערישן ווערט, אויך אַ גרויסן ווערט אַלס היסטאָרישע דאקומענטן, וואָס שפיגלען אָפּ דעם גייסטיגן צושטאַנד פון פאָלק פאר די לעצטע עטליכע הונדערט יאָר.

ש. יודאווין.

„די פּאָעזיע פֿון אַ פֿאָלק שילדערט
אונדז העל און בולט יענע פֿערבאָרגענע אי-
נעהעניגסטע וועלט פֿון דעם פֿאָלקס-לעבען,
וואוהין עס פֿיהרט אונדז נישט אַריין נישט
די פּען פֿון דעם פֿלייסיגען היסטאָריקער,
נישט דאָס שאַרפֿע אויג פֿון דעם הילוע-
שרייבער.

אי. ג. אָרשאַנסקי.

פּוק חזי מאי עמא דבר
(עירובין י״ד)

I

אין דער יודישער שאַפֿונג, נישט נאָר דער פֿאָלקס-פּאָע-טישער, נאָר אפֿילו אויך דער אַלט-נאַציאָנאַלער (אין דער גע-שטאַלט, אין וועלכער זי איז דערגאַנגען צו אונדז) פֿעהלן כמעט אַלע גרונד-מאָטיווען פֿון דער פֿאָלקס-פּאָעטישער שאַפֿונג פֿון די אַנדערע ציוויליזירטע פֿעלקער. אויב אין די עלטסטע דענקמעלער פֿון יודישען פֿאָלקס-געניוס (חומש, נביאים ראשונים) דערקענען מיר נאָך שפּליטערס פֿון פּאַרהיסטאָרישען עפּאָס און פֿון העלדען-געזאַנגען, איז אָבער אין די שפּעטערע ווערק פֿון דער נאַציאָנאַלער און פֿאָלקסטימליכער שאַפֿונג, דעם היינטיגען פֿאָלקלאָר אַריינגערעכענט, געפֿינען מיר נישט ניט דעם העלדען-עפּאָס, נישט די העלדען-לעגענדעס און העלדען-לידער, נישט קיין קריגעריש-פּאַטריאָטישע פּאָעמען—קיין שום זאַך פֿון דעם, וואָס זאָל לויט פֿאָרם און אינהאַלט זיין ענליך אויף „איליאַדע“ און „אָדיסעע“, אויף די סקאַנדינאַווישע סאַגעס, אויף די רוסי-שע בילינעס, אויף דעם דייטשען „ניבעלונגענליד“, אויף די פֿראַנצויזישע „Chansons de geste“ א. אַנד.

Bylina

דער יודישער נאַציאָנאַלער און פֿאָלקסטימליכער פּאָעזיע זענען אינגאַנצען פֿרעמד אַזעלכע מאָטיווען, ווי די אידעאַליזאַ-ציע פֿון פֿיזישער גבורה, ווי די התפּעלות פֿאַר דעם אַזאַרט פֿון מלחמה, ווי דאָס בעזינגען ריטערליכע גבורות און נצחונות—בכלל פֿרעמד יעדער בוקען זיך צו דער טריאומפֿירענדיגער פֿיזישער קראַפֿט.

די סבה פֿון דער דאָזיגער ערשיינונג איז קודם-כל די, וואָס די יודישע פּאָעטישע פֿאָלקס-שאַפֿונג קוועלט אַרויס פֿון אַ גאַנץ אַנדער מקור, ווי די שאַפֿונג פֿון אַנדערע ציוויליזירטע פֿעלקער. אין דער צייט וואָס אין יסוד פֿון דעם גאַנצען פֿאָלק-לאָר פֿון די קריסטליכע פֿעלקער ליגט דער הײדנישער עלעמענט, וועלכער באַזירט אויף דער מאַטעריאַליזאַציע און געגענזייטיגער מלחמה פֿון די נאַטור-קרעפֿטען און אויף דעם קולט פֿון דער פּערזענליכקייט,—איז די יודישע שאַפֿונג אינ-גאַנצען דורכגעדרונגען מיט דער אידעע פֿון אחדות הבורא, וועלכע איז אין איהר גרונד פֿיינדליך צו יעדען מין קאַמף און שטעלט די גייסטיגע שלמות העכער פֿאַר דער מאַטעריעלער און מכל-שכן—פֿאַר דער פֿיזישער.

pagan

monotheism

ביי די אייראָפּעאישע פֿעלקער, וואָס האָבען צו דער צייט פֿון זייער אַריבערטרעטען צום קריסטענטום דערגרייכט אַ מעהר אָדער ווייניגער הויכע מדרגה פֿון קולטורעלער ענטוויקלונג, האָט זיך די מאָנאָטעאיסטישע אידעע צוזאַמענגעטראָפֿען מיט די נאַציאָנאַלע געטער, מיט אַן איינגעשטעלטען קולט, מיט אַ פֿאָל-קאָם אויסגעפֿאָרעמטער הײדנישער וועלט-בענעהמונג און מיט אַ אויסגעקריסטאַליזירטער הײדנישער לעגענדע. און אויב די פֿאָלקס-מאַסען האָבען, נאָך אַ האַרטנעקיגען, טיילמאָל דורות-לאַנגען ווידערשטאַנד זיך אָבגעזאָגט פֿון זייערע נאַציאָנאַלע געטער און פֿון הײדנישען קולט, זענען זיי אָבער טריי געבליבען זייער אַלטער וועלט-בענעהמונג און דער הײדנישער לעגענדע, וועלכע האָבען עס געדינט פֿאַר אַ יסוד פֿאַר דער גאַנצער שפּעטערדי-גער פֿאָלקס-פּאָעטישער שאַפֿונג אין דער פֿאָרם פֿון מעשה׳לעך, לעגענדעס, גלויבונגען, אָבשפּרעכענישען, מנהגים און טיילווייז לידער. דאָס איינציגע, אין וואָס עס האָט זיך אויסגעדריקט די ווירקונג פֿון דער קריסטליכער אידעע אויף דעם היינטיגען אײראָפּעאישען פֿאָלקלאָר—איז, וואָס ער האָט אַסימילירט די קריסט-ליכע נעמען און געשעהענישען און האָט אויפֿגענומען איניגע לעגענדעס, וואָס זענען בעפֿאַרבט מיט אַ קריסטליכער שטימונג, אָבער אין זיין גרונד איז ער געבליבען הײדניש.

גאַנץ אַנדערש איז געגאַנגען די ענטוויקלונג פֿון דער יודישער פֿאָלקס-שאַפֿונג. דאָס יודישע פֿאָלק, וואָס האָט גע-בראַכט דער וועלט די אידעע פֿון מאָנאָטעאיזם, האָט אָנגענומען דעם דאָזיגען קולט ביים אָנבּרוך פֿון זיין קולטור-נאַציאָנאַלען לעבען נאָך פֿריהער, איידער דאָס פֿאָלק האָט בעוויזען צו שאַ-פֿען זיך נאַציאָנאַלע געטער, אַ הײדנישע וועלט-בענעהמונג און אַ הײדנישע לעגענדע. אמת, אויך די יודישע פֿאָלקס-מאַסע האָט אַ לאַנגע צייט נישט געוואָלט זיך בעפֿרידיגען מיט אַן אַבסט-ראַקטען גייסטיגען גאָט און האָט זיך געזוכט קאָנקרעטע, מאַ-טעריעלע געטער. אַלס בעסטער סימבאָל פֿאַר דער דאָזיגער זוכעניש קאָן דינען די בּיבּלישע לעגענדע וועגען רחל׳ען, וועל-כע האָט צוגע׳גנב׳עט די געצען-בילדער פֿון איהר פֿאָטער. די פֿאָלקס-מאַסע, וואָס איז נאָר-וואָס אַרויס פֿון מצרים, פֿאָדערט

בײַ אהרנ׳ען: „שטיי אויף, מאַך פאַר אונז געטער, וואָס זאָלען געהן פאַר אונז“ (שמות, ל״ב, א). אויך שפּעטער, אין משך פון הונדערטער יאָהרען, נישט קוקענדיג אויף משה-רבינוס התראות, נישט קוקענדיג אויף די פײַערדיגע שטראָף-רייד פון אַלע נביאים, האָבען די יודען בײַ יעדען צוזאַמענשטויס מיט די געצענדינער זיך געלאָזט מיטרייסען מיט זייער קולט, זיך אָנגעהויבען צו בוקען צו דגן, בעל, עשתורת, מולך און אַ סך אַנדערע אָבגעטער. אָבער די דאָזיגע אַלע געטער פון דער עבודה זרה זענען געבליבען פאַר די יודען פאָרט נישט מעהר ווי „אלהים אחרים“—פרעמדע געטער, און דאָס פערהערליכען זייער צייטווייליג האָט נישט איבערגעלאָזט קיין שום בעדייטענדען שפּור אין דער יודישער שאַפונג, נישט געהאַט קיין שום קענטיגע ווירקונג אויף דער יודישער וועלט-בענעהמונג. סוף-כל-סוף איז דער קולט פון מאָנאָטעאיזם געוואָרען פאַר דעם יודישען פאָלק דער *נאַציאָנאַלער* קולט און זיך פערוואַנדעלט אין דעם *איינציגען* מקור פון דער גאַנצער פאָלקסשאַפונג.

די צווייטע סבה פון דער אויבענדערמאָהנטער ערשיינונג ליגט אין די אויסנאַהמליכע און אייגענאַרטיגע פאָרמען פון דעם נאַציאָנאַלען לעבען פון דעם יודישען פאָלק אין משך פון די לעצטע צוויי יאָהרטויזענדער. פערלוירען דאָס אייגענע לאַנד, דאָס זעלבסטשטענדיגע מלוכה׳שע לעבען, צעזייהט צווישען אַנדערע פעלקער, גע׳רודפ׳ט און אוממעכטיג, האָט דאָס יודישע פאָלק נישט געהאַט קיין שום באָדען פאַר אייגענער העראָאישער פאָעזיע און ווייניגער פאַר אַלץ געהאַט טעמים צו בעגייסטערן זיך מיט די נצחונות און גבורות פון לאַנד-בעצווינגער, העלדען און ריטער פון פרעמדע פעלקער.

אָט די צוויי אומשטענדען האָבען גורם געווען, וואָס אין דער יודישער פאָלקס-שאַפונג פעהלען כמעט אינגאַנצען העראָאישע מאָטיווען. אָנשטאָט זיי געפינען מיר אין דער דאָזיגער שאַפונג די געגענזעצליכע מאָטיווען, וועלכע זענען דורכגעדרונגען מיט דער טענדענץ, אַז די רוחניות׳דיגע (גייסטיגע און מאָראַלישע) שלמות איז נישט דער ערך העכער, ממשות׳דיגער און מעכטיגער פאַר דער מאַטעריעלער, פיזישער מאַכט, ווי גבוריש זי זאָל נישט זיין.—

~~III~~ 2

די ווערק פון דער היינטיגער יודישער פאָלקס-שאַפונג—די מעשיות, לעגענדעס, לידער, משלים, גלויבונגען, ווערטלעך, שפּריכווערטער א. אַז. וו., וואָס דאָס פאָלק אַליין האָט געשאַפען אָדער וועלכע האָבען פון לאַנג אָן בעקומען אַ ברייטע פּאָפּולאַריטעט בײַ איהם—זענען לויט זייערע אויסערליכע פאָרמען דאָס רוב אידענטיש מיט דעם פאָלקלאָר פון אַנדערע פעלקער. אָבער מצד דעם אינעוועניגסטען אינהאַלט איז דער יודישער פאָלקלאָר, סיי דער פאָלקלאָר פון די מעשיות, דאָס רוב אַ דידאַקטישער, סיי דער פאָלקלאָר פון די לידער, דער עיקר׳שט אַ לירישער, און אפילו דער פאָלקלאָר פון דער טאָג-טעגליכער מאָראַל, וועלכער האָט זיך אויסגעדריקט אין די שפּריכווערטער, ווערטלעך, וויצען און משלים,—אינגאַנצען דורכגעדרונגען מיט די אייגענע מאָטיווען, טענדענצען און שטימונגען, וואָס די ביבלישע און תלמוד׳ישע שאַפונג. נישט קוקענדיג דערויף, וואָס צווישען די דאָזיגע ביידע שאַפונגען ליגען תקופות פון אָנדערטהאַלבען, צוויי און מעהר יאָהרטויזענדער, האָט דער היינטיגער פאָלקלאָר אויפגעהיט אַ לעבעדיגע ענגע פערבינדונג מיט דער ביבליש-תלמוד׳ישער טענדענץ און לעגענדע, גלייך ווי ער

וואָלט געשאַפען געוואָרען אויסשליסליך אונטער דער ווירקינג פון דער דאָזיגער אַלטער ליטעראַטור.

קודם-כל דאַרף פערצייכענט ווערען, אַז אָפטער ווי אַלץ טרעפען מיר אין דעם היינטיגען יודישען פאָלקלאָר מעשיות און לידער אויף די טעמעס פון ביבלישע דערצעהלונגען, און אַז די אַקטיוויסטע ראָלע אין דעם דאָזיגען פאָלקלאָר שפּילען די ביבלישע און צום טייל אויך די תלמוד'ישע פערסאָנאַזשען. די געוועהנליכע סיזשעטען פון די יודישע מעשיות איז מיט אַ רב און אַ רבי'צין, וואָס אויף דער עלטער ווערט ביי זיי געבוירען אַ זוהן; מיט אַ פערטריבענעם ברודער, וואָס ווערט שפּעטער אַ מקורב למלכות און בעגעגענט זיך דערנאָך ווידער מיט'ן פאָטער און די ברידער זיינע; מיט אַ יונגענמאַן, וואָס אַנטלויפט פאַר דעם נסיון פון זיין האַרינטע; מיט אַ מענש, וואָס פאַלט אַריין אין דעם בויך פון אַ פיש א. אַז. וו. די געוועהנליכע פערזאָנען אין די מעשיות און לידער זענען די אבות, די נביאים און אייניגע פון די בעזונדער פאָפולערע חכמי-התלמוד. דער בעליבטסטער העלד פון דער פאָלקס-מעשה, ווי אויך פון דער אגדתא, איז אליהו הנביא. איגנאָריהרענדיג די דערצעהלונג פון תנך וועגען אליהו הנביאס אַרויפגעהן אויפ'ן הימעל, שילדערט איהם דער יודישער פאָלקלאָר קיינמאָל נישט ווי אַ העלד, וואָס פאָהרט אַרום אין הימעל אין אַ פייערדיגען רייטוואָגען, ווי דאָס איז דער פאַל אין דעם קריסטליכען פאָלקלאָר. אין דער יודישער לעגענדע טרעט ער אויף געוועהנליך אָהן אַ בעזונדערן גלאַנץ, אָננעהמענדיג פערשידענע געשטאַלטען, דאָ אַלס סוחר אָדער קריגסמאַן, פויער אָדער פוהרמאַן, געהער אָדער בעטלער; אַמאָל פערשטעלט ער זיך אפילו פאַר אַ גנב אָדער אַ זונה. זיין עובדה איז נאָר צו ברענגען ישועות. ער זאָגט אָן די יודען וועגען אַ סכנה, וואָס שטעהט זיי פאָר, איז מציל דעם פרומען פון אַ צרה, ברענגט דעם נויטבעדערפטיגען געלד, לערנט אויס, ווי אַזוי אַרויסצודרעהען זיך פון דעם מלאך-המות. אין אַנ'אַלטער מעשה, וואָס איז אַריין אין דעם ציקל פון די שבת'דיגע זמירות, ווייזט זיך אליהו הנביא צו

אַנ'אָרימאַן אין מאַרק און לעגט פאָר, אַז ער זאָל איהם פערקויפען פאַר אַ קנעכט און נעהמען זיך דאָס געלד; אין אַנ'אַנדער מעשה ווערט דערצעהלט, ווי אַזוי איינער אַ פרומער בחור טרעפט אליהו הנביא'ן אין פעלד אַקערענדיג די ערד און „אויפ'ן אַקעראייזען האַלט ער אַ הייליגען ספר". פרעגט איהם דער בחור: „פאַר וועמען אַקערט איהר עס?" ענטפערט איהם אליהו: „איך אַקער, זייה און זאַמעל איין פון פעלד פאַר די אָרימעלייט, וואָס לערנען תורה". אַמאָל לערנט אליהו אַליין סתרי-תורה מיט די צדיקים, אָפט פיגורירט ער אַלס וועגווייזער פון אַ צדיק אין גן-עדן און גיהנום. נאָך אָפטער פערשטעלט ער זיך פאַר אַ בעל-עגלה און מיט דער הילף פון „קפיצת הדרך" ברענגט ער דעם צדיק גיך צו פיהרען, וואוהין יענער דאַרף. אויפ'ן באָדען פון דעם דאָזיגען לעצטען מאָטיוו האָט זיך געשאַפען דאָס ווערטעל: „ס'איז גוט צו פאָהרען, אַז אליהו הנביא זיצט אויף דער קעלניע".

זעלטענער און ביי אַ סך פרעהליכערע אומשטענדען טרעטען אויף אין די מעשיות די אבות און די אַנדערע ביבלישע פערסאָנאַזשען. זיי טהוען זיך כמעט קיינמאָל נישט פערשטעלען, ווען זיי קומען אויף דער זינדיגער וועלט אַריינצומישען זיך אין דעם שטראָם פון לעבען. טיילמאָל, אין באַזונדערס קריטישע מאָמענטען, נעהמען זיי זיך אָן ביי גאָט פאַר די יודען. אָפטער ווי אַלץ קומען זיי צו הילף די מענשען ביי אַ טריקעניש, אַרויסרופענדיג רעגען (אָבער נאָר דאַן, ווען מ'קומט תפילה טהון אויף זייערע קברים). אַמאָל קומען זיי צו חלום צו אַ צדיק, צו אַנטפלעקען איהם די רזי-דרזין פון דער תורה. דאָס רוב אָבער בעשטעהט זייער ראָלע נאָר אין דעם, וואָס זיי ווערען נתגלה פאַר אַ צדיק און פערברענגען מיט איהם דעם שבת-קודש. דער דאָזיגער מאָטיוו חזר'ט זיך איבער אין פערשידענע וואַריאַציעס אין צעהנדליגער מעשיות. געוועהנליך טהוען זיך די אבות ווייזען דעם צדיק אַזוי: אַ פרומער מאַן פאָהרט ערגעץ וואוהין דורך אַ געדיכטען וואַלד, איילט זיך אָנצוקומען אויף שבת אַהיים. פלוצלינג שלאָגט ער זיך אַראָב פון וועג און

זיך איינער פון די ביבלישע אָדער תלמוד'ישע פערסאָנאַזשען— ראובן, משה, אהרן, רב שמעון בן יוחאי—צו אַ פרומען עם-הארץ און לערנט איהם אויס אין איין נאַכט די גאַנצע תורה, אַלע שבעים לשונות א. אַז. וו. פאַרהאַן אַ לעגענדע, ווי אַזוי משה-רבינו קומט צו רב משה בן מימון און דאַנקט איהם פאַר די ספרים, וואָס ער האָט מחבר געווען.

אין אַ גאַנץ אַנדער געשטאַלט טרעט אויף אליהו-הנביא און די אבות אין די פאָלקס-לידער. דאָ איז זייער ראָל ־ אַ ריין נאַציאָנאַלע. זיי נעהמען אַנ'אָנטייל אין מתן-תורה אָדער טרעטען אַרויס אַלס פירשפּרעכער פאַר די יודען, בעטען גאָט אומצוקעהרען די יודען אין זייער לאַנד.—|

אין דעם פאָלקס-ליד ווערט אליהו-הנביא געוועהנליך אידענטיפיצירט מיט משיח בן דוד און טרעטען טרעט ער אויף נישט פערשטעלטערהייד אַלס בעל-עגלה אָדער אַלס געהער, נאָר אין דער געשטאַלט פון גאָטס אַ בעל-יועץ און אַלס אָנזאָגער פון דער יודישער גאולה.

„איך וועל אייך דערצעהלען אַ מעשה, די מעשה איז זעהר פרעהליך—זינגט זיך אין אַ פאָלקס-ליד—די מעשה הויבט זיך אָן מיט אַ יודישען מלך. דער יודישער מלך האָט געהאַט אַ בת-יחידה, דאָס מיינט מען אונזער תורה. כל אלפים שנה— אַלע טויזענד יאָהר איז דער מלך געפּאָהרען מיט איהר אַ שידוך טהון. איז ער געקומען צו דער אומה גוים, האָבען זיי איהם געענטפערט ווי די רשעים. איז ער געקומען צו דער אומה פריצים, האָבען זיי איהם געענטפערט פאַלשע תירוצים. אויף די פאַלשע תירוצים האָט דער בורא אָנגעהויבען צו זידען; איז געקומען אליהו-הנביא, האָט די תורה גאַראַיעט די יודען. די תורה איז די יודען זייער געפעלען—אין דריי טעג אַרום די חופה צו שטעלען"*).

אין אַנ'אַנדער ליד טרעט אליהו-הנביא אויף אַלס אָנזאָ-זאָגער פון דער אויסלייזונג אויס דעם גלות:

*) יודישע פאָלקס-לידער, פון גינזבורג און מארעק, נומ. 2.

בלאָנדזשעט ביז אין אָוועגד אַריין. אָבער ווי נאָר עס פאַלט צו שבת, ווייזט זיך פלוצלינג אין וואַלד אַ גרויסאַרטיגער פּאַלאַץ. דער פרומער מאַן געהט אַריין אין דעם ערשטען חדר, אין דעם צווייטען, אין דעם דריטען און זעהט קיין מוטער-מענש נישט. די חדרים זענען אייגס פון דעם אַנדערן שענער, אומעטום גאָלד, זילבער און אבנים-טובות. ענדליך, אין דעם זיבעטען חדר דערזעהט ער אויף אַ גאָלדענעם שטוהל זיצט אַ זקן מיט אַ לאַנגער גרייז-גרויער באָרד. פאַר דעם זקן ליגט, פערשטעהט זיך, אַ הייליגער ספר. דאָ געפינט זיך אויך נאָך אַ זקן אַלס בעדינער (דאָס רוב איז עס אליהו הנביא, אַמאָל אויך—אליעזר, דער קנעכט פון אברהם-אבינו). דעם אורח איז מען מקבל בסבר פנים יפות, מ'צוואָגט איהם די האָהר און די באָרד אויס מיט אַ וואוילשמעקעדיגען קאַם, מ'פיהרט איהם טובל זיין אין אַ וואוילשמעקעדיגען ביטל. צום טיש טהוט מען דערלאַנגען כל-ערליי מאכלים און משקאות, וואָס האָבען אַלע טעמים (טיילמאָל ביז טויזענד גערינכטען, אָבער זיי זענען אַלע נישט קיין גשמיות'דיגע, נייערט רוחניות'דיגע). שלאָפען לעגט מען דעם אורח אויף אַ בעט מיט גילדערנע רעדלעך, די קישענס געהאָפטען מיט פערל, די קאָלדרע פון ריינעם גינגאָלד. צו שחרית ווייזען זיך נאָך זיבען זקנים, און מ'רופט זיי אויף צו דער תורה נאָך די נעמען: „רב אהרן הכהן", „רב משה הלוי", דערנאָך רב אברהם, יצחק, יעקב, דוד, שלמה. צו מוצאי-שבת ווערט דער פּאַלאַץ מיט זיינע בעוואוינער פערשוואונדען. עס בלייבט נאָר איבער אליהו הנביא, וועלכער פיהרט אַרויס דעם צדיק פון וואַלד און איז איהם מגלה, אַז ער האָט זוכה געווען צו האַלטען שבת צוזאַמען מיט די אבות.

אַמאָל טרעטען אין די דאָזיגע מעשיות אויך אויף די אמהות, שרה, רבקה, רחל און לאה. אַמאָל בעגעגענט דער צדיק אין וואַלד נישט די אבות, נאָר דוד המלך מיט זיין האַרפּע, און האָט די זכיה צו זיין דערביי, ווי יענער שפּילט, זינגט און טאַנצט; אַמאָל בעגעגענט ער ירמיהו הנביא, וועלכער פערפאַסט קלאָג-לידער אויפ'ן חורבן בית-המקדש. אַמאָל ווייזט

bath-tub

מיר איז אויסגעקומען צו פערשרייבען (אין וויטעבסקער גוב.) אַזאַ ליד וועגען דעם געבורט פון שמואל הנביא:

אוּווסטאַוואַלאַ חנה ראַנאָ, עי אי ראַנענקאָ, איזבודילאַ סוואָאי סלוגי, עי אי דאָבראָנענקי: „אווּסטאַוואַיטיע, מאָאי סלוגי, דאָבראָנענקי; זאַזשיגאַיטיע סוועטשעטשאָנקי, עי יערוסאַלימקי. אַ יאַ טים טשאַסאָם, חנה, פאָכאָזשו, דאַ אי סינאַ תּלמיד-חכם אַ אָי אוראָזשו". אי אוראָדילסיאַ שמואל הנביא דאָברים טשאַסאָם, ספּאָאיוואַלאַ יעוואָ חנה שאָלקים פאַסאָם. שרה, רבקה, רחל, לאה באַבקאַמי בוואַלי, אברהם, יצחק, יעקב-אָבינו סנדקא בוואַלי; משה, אהרן, דוד אי שלמה קוואַטערי בוואַלי. הקדוש ברוך הוא אי מלאכים שמואל-הנביא נאַזוואַלי".

ווען מיר וועלען אַריבער צו דעם אַנדערן געביט פון דער פאָלקס-שאַפונג, צו די שפּריכווערטער, ווערטלעך, פערגלייכענישען א. אַז. וו., וועלען מיר אויך דאָרט געפינען די אייגענע שפע פון ביבלישע בילדער, סענטענציעס און אויסדרוקען. מ'מעג דרייסט זאָגען, אַז די יודישע פאָלקס-שפּראַך איז אינגאַנצען דורכגעדרונגען מיט'ן ביבלישען און צו טייל מיט'ן תּלמוד'ישען גייסט. די ביבלישע בילדער און טערמינען, ווי בעגריפען, וואָס זענען פון קדמונים אָן אָנגענומען ביים יודישען פאָלק, דינען אין דער שפּראַך אַלס קלאַסישע טערמינען צו בעשטימען דורך זיי וועניגע קלאָרע ערשיינונגען. עס איז ממש נישטאָ אַזאַ בעגריף, סיי אויף דעם געביט פון דער מאָראַל, סיי אויף די געביטען פון אַנדערע פאָרשטעלונגען, וואָס זאָל נישט האָבען זיין ביבליש בילד צום פערגלייך. גייסטיגע אייגענשאַפטען, מעלות און חסרונות ווערען בעשטימט דורך ביבלישע פערזאָנען: שיין ווי יוסף הצדיק; אַ עניו ווי משה-רבינו; קלוג ווי שלמה המלך; און אין איראָנישען זין זאָגט מען—אַ חכם פון דער אגדה; ווי די מראה פון כהן-גדול; שיין ווי אסתּר המלכּה; שיין, אַ ברכה צו מאַכען. און פון דער אַנדער זייט ווערען אויך בעשטימט חסרונות: נאַריש ווי למך, שכּור ווי לוט, פאַלש ווי לבן הארמי, גראָב ווי עשו, שלעכט ווי המן הרשע, אַ טיפּש ווי קיניג אחשורוש, אַ רשע ווי טיטוס.

זינדיג ווי ירבעם בן נבט, רייך ווי קורח, אָרים ווי דלפון א. אַ. וו. דאָס אייגענע איז אויך בנוגע פערשידענע אַנדערע בעגריפען. מ'בעשטימט: גרויס ווי גוג-ומגוג, הויך ווי רוים (אָדער ווי המנ'ס תּליה). גרויס ווי עוג מלך הבשן, לאַנג (אויך פינסטער) ווי דער יודישער גלות, אַלט ווי תּרח (אָדער מתושלח), קליין ווי אַ יוד אין ויזתא, שווער ווי קריעת ים-סוף א. אַז. וו.

פון די 4000 שפּריכווערטער און רעדענסאַרטען, וואָס זענען אָבגעדרוקט אין בערענשטיינס זאַמלונג, זענען איבער 300 גענומען דירעקט פון תּנ"ך און תּלמוד אָדער געבויט אויף ביבליש-תּלמוד'ישע סענטענציעס. און נאָך אַ גרעסערע צאָהל פון זיי האָט אין זיך דעם אָדער יענעם אויסדרוק פון תּנ"ך אָדער תּלמוד. די דאָזיגע ווערטלעך זענען געבויט אויף דעם שפּיל אָדער בכיוון דיגער פערדרעהונג פון העבּרעאישע ווערטער און אויסדרוקען. מיר ברענגען נאָר אַ פּאָר פון זיי: אָבגערעדט ברחל בתּך הקטנה—צום סוף גאָר לאה די גרויסע; טראָגט זיך אָרום, ווי גאָט מיט דער תּורה*); האַלט זיך ווי אַ יוד אָן דער תּורה; געקומען נאָך מתּן-תּורה (צו שפּעט); אַ גלייכער וועג דורך מאַרישקינער גאָרטען קיין ירושלים; אַז מ'וויל נישט געבען יעקב'ן, גיט מען עשו'ן**); ס'וועט נישט העלפען, עס מעג קומען מר בר רב אשי אַליין א. אַז. וו.

3

די היינטיגע יודישע פאָלקס-שאַפונג האָט נישט נאָר איינגעזאַפּט די ביבלישע פאָרמען, בילדער און טערמינען, נאָר זי

*) פערגלייך דאָס אויבענדערמאָהנטע פאָלקס-ליד, ווי גאָט האָט געשדכנ'ט די תּורה צו די פעלקער.

**) אין דער פאָלקס-שפּראַך ווערען די נעמען יעקב, עשו, ישמעאל אָפט בענוצט אַלס סינאָנימען פון יודען, רוסען און טערקען. „עשו האָט מלחמה געהאַלטען מיט ישמעאלן" (די רוסיש-טערקישע מלחמה).

איז אויך אינגאַנצען דורכגעדרונגען מיט דער אייגענער ריכטונג און גרונד-טענדענץ, וואָס די אַלטע נאַציאָנאַלע שאַפונג, דהיינו — אַז רוחניות'דיגע פאָלקאָמענהייט, אַ פרום לעבען און דער עיקר גייסטיגע ענטוויקלונג, פערקערפערט אין דעם לערנען תורה — איז דער איינציגער ציל פון לעבען און דאָס העכסטע גליק פון דעם מענש אויף דער ערד; אַז די דאָזיגע פאָלקאָמענהייט גיט דעם מענש אַנ'אוניווערסאַלען כח, דערהויבט איהם ביז צו דער מדרגה פון געטליכקייט און מאַכט אונטערטעניג צו זיינע פיס די מעכטיגסטע מאַטעריעלע, פיזישע קראַפט, וועלכע ערשיינט אַלס סינאָנים פון מגושמ'דיגקייט און טעמפּקייט. אין די אָריגינעלע מעשיות און לידער, ווי אין די ווערק פון דער נאַציאָנאַלער שאַפונג, פעהלט אינגאַנצען דער העראָאישער עלעמענט, פעהלען די מאָטיווען פון קאַמף אויפ'ן באָדען פון מאַטעריעלער, פיזישער קראַפט. אפילו אין די בעשיינפערליך אַנטליהענע מעשיות און לעגענדעס (ווי, למשל, „צענטורע-ווענטורע", „מעשה מג' אחים", „בבא-מעשה", אַ מעשה מיט אַ בת-מלכה, מיט זיבען גזלנים א. אַנד.) איז דער דאָזיגער עלעמענט שטאַרק געמילדערט און פערווישט.

דאָס רוב יודישע מעשיות, דערהויפּט די קינדער-מעשיות, הויבען זיך אָן מיט די ווערטער „אַמאָל איז געווען אַ רב מיט אַ רבי'צין" (דערפון נעהמט זיך אויך דאָס ווערטעל „אַ רב מיט אַ רבי'צין" איז אַ גאַנצע מעשה, אַ רב אָהן אַ רבי'צין איז אַ האַלבע מעשה, אַ רבי'צין אָהן אַ רב איז גאָר קיין מעשה נישט); דאָס רוב לעגענדעס, אפילו אייניגע פון די אַנטליהענע, איז צוגעפּאַסט צו די נעמען פון געוויסע צדיקים בעלי-מופתים. דער הויפּט-מאָטיוו פון כמעט אַלע לעגענדעס און פון דעם גרעסטען טייל מעשיות איז די שטרעבונג פון דעם מענש צו דער תורה, דער קאַמף מיט די מאַטעריעלע בעדינגונגען פאַר דער מעגליכקייט אינגאַנצען אָבצוגעבען זיך דעם לערנען און די שילדערונג פון דער גרויסער רוחניות'דיגער מעכטיגקייט פון די, וואָס זיי איז געלונגען אַריינצודרינגען אין די טיפע סודות פון דער תורה.

„די תורה האָט נישט קיין גרונד", „די תורה איז ברייט ווי דער ים", „די תורה איז די בעסטע סחורה", „וואו תורה, דאָרט איז חכמה" א. אַ. וו. זאָגען די יודישע שפּריכווערטער. די אייגענע טענדענץ ציהט זיך ווי אַ רויטער פאָדים אויך דורך די מעשיות און לעגענדעס.

דער ענגער בונד מיט דער תורה הויבט זיך ביי דעם יוד אָן נאָך פאַר'ן געבוירען ווערען. לויט דער יודישער פאָלקס-גלויבונג זענען אַלע יודישע נשמות געווען אויפ'ן באַרג סיני ביי מתן-תורה (דערפון שטאַמט דאָס ווערטעל: „מיין נשמה איז אויך געווען אויפ'ן באַרג סיני"). בשעת דאָס קינד געפינט זיך אין דער מוטערס טראַכט, קומט צו איהם צו פליהען אַ מלאך און לערנט איהם אויס די גאַנצע תורה, נאָר סאַמע פאַר'ן געבוירען ווערען דערלאַנגט ער איהם אַ שנעל אין נאָז, און דאָס קינד פערגעסט אַלץ מיט אַנ'אַנדער. (דערפון נעהמט זיך דאָס ווערטעל וועגען זעהר אַ געראָטען קינד: „דער מלאך האָט פערגעסען איהם אַ שנעל צו טהון אין נאָז"). פאַרהאַן אָבער אַזעלכע אויסטערלישע יודישע נשמות, וואָס אָדער נישט אַלץ פערגעסען זיי אָדער זיי דערמאָהנען זיך גיך דאָס פערגעסענע. דער קומענדיגער צדיק ווערט געוועהנליך געבוירען מיט נסים. ער איז כמעט אַלעמאָל אַ זוהן פון אַלטע עלטערן, וואָס נישט האָבענדיג קיין קינדער, האָבען זיי אַ לאַנגע צייט געבעטען ביי גאָט אַ דור. דאַן בעקומען זיי אין חלום אָדער אויף דער וואָהר דורך אליהו-הנביא אָדער דורך אַ צדיק אַ בשורה, אַז ביי זיי וועט געבוירען ווערען אַ זוהן, וואָס וועט זיין אַ „מאור התורה"; דער קומענדיגער צדיק, דער העלד פון דער מעשה אָדער לעגענדע, הויבט אָן, טיילמאָל באַלד נאָכ'ן געבוירען ווערען, צו זאָגען נביאות און צו מגלה זיין די רזי דרזין (צוליב דעם נעהמט מען איהם אַמאָל אפילו צו צוריק!). דאָס רוב אָבער געהט די ענטוויקלונג פון דעם צדיק צו בהדרגה. ער וואַקסט, אַזוי ווי דער העלד פון דער קריסטליכער מעשה, נישט פון טאָג, נאָר פון שעה, אָבער נישט אין פיזישער הינזיכט, נאָר אין רוחניות. צו דריי יאָהר איז ער שוין קלאָר

גאַנץ תנ״ך, צו זיבען יאָהר—די גאַנצע תורה, און צו צעהן יאָהר זאָגט ער שוין אַ דרשה און איז מגלה די סודות התורה, און דערנאָך לערנט ער שוין דאָס גאַנצע לעבען (איינער אַליין אָדער אונטער דער השגחה פון אַ מלאך, פון אליהו-הנביא, פון זיין פאָטער דעם תלמיד-חכם א. אַז. וו.) די סתרי-תורה*). אָט דער דאָזיגער למוד-התורה גיט עס דעם צדיק די איבערנאַטירליכע קראַפט: ער איז אַ רואה את הנולד, ער ווייס וואָס עס טהוט זיך אויפ׳ן הימעל און דער ערד, ער קאָן מיט דער הילף פון „שם המפורש" אָדער דורך תפילה ווייזען מופתים, אפילו מחיה זיין מתים און חרוב מאַכען די וועלט. ביים לערנען תורה ווערט דער צדיק אַרומגערינגעלט מיט אַ שיין, מיט אַ העלען ליכט, מיט אַ פלאַם פייער, מיט עמודי-אש; אַרום איז צעגאָסען דער ריח פון בשמים א. אַז. וו.

אָבער ווי גרויס און אומבעגרענעצט עס איז דער רוחניות׳דיגער כח פון צדיק, אַזוי אוממעכטיג איז ער פיזיש. די פיזישע שלאַפקייט ווערט אַרויסגעשטעלט ווי אַ נויטווענדיגע אייגענשאַפט פון דעם צדיק, וואָס האָט נישט די תענוגים פון עולם-הזה, פאַסט נאָכאַנאַנד תעניתים א. אַז. וו. די לעגענדע קען נישט קיין העכערן שבח פאַר אַ צדיק, ווי דעם אויסרוף: „דאָס איז געוועזן אַ נשמה אָהן אַ גוף".

אין די אָריגינעלע מעשיות און לעגענדעס איז לא-די, וואָס עס פעהלט דער העראָאישער עלעמענט אויפ׳ן באָדען פון

*) מ׳דאַרף בעמערקען, אַז די בקיאות פון דעם צדיק איז נישט נאָר אין תורה אַליין. אחוץ דער גאַנצער תורה (נגלה און נסתר) קען ער אַלע שבע חכמות, אַלע שבעים לשונות, דעם לשון פון די חיות און עופות, ווייס דעם סוד פון צו חערען אַ רואה ואינו נראה, קען חכמת הפרצוף און חכמות הרפואה. פאַראַן אַ גאַנצער ציקל לעגענדעס וועגען צדיקים, גרויסע מומחים אין חכמת הרפואה. דער גרעסטער טייל פון די דאָזיגע לעגענדעס ווערט פערבונדען מיט׳ן נאָמען פון „דעם גרעסטען רופא וואָס די וועלט האָט געזעהן", דעם רמב״ם, וואָס „האָט געלערנט ביי אריסטו", האָט געקאָנט מאַכען אַ האָמונקולוס וכדומה.

פיזישער קראַפט, ווערט נאָך אין זיי אונטערגעשטריכען, אַז פיזישע קראַפט, קריגערישקייט, קאַמף-לוסט זענען גאָר קיין כלי-זיין נישט פאַר יודען. יודען האָבען אַנדערע, מעהר ווירקענדיגע כלי-זיין: תפילה, תענית, יללות און טרעהרען. אין אַ לעגענדע וועגען אַ מצרי׳שען פאַשאַ, וואָס האָט אַרויפגעלעגט אויף די יודען אַנ׳אומדערטרעגליכען צינז און זיי מתחייב געווען, אונטער דער התראה פון טויט, איינצוצאָהלען עס אין משך פון צעהן טעג, ווערט דערצעהלט, ווי אַזוי די יודען זענען אַוועקגעלאָפען אין די בתי-מדרשים, אָנגעהויבען וויינען און שרייען צו גאָט און דערביי צוגעגעבען: „וואָרים נאָר דאָס איז דאָך די יודישע סגולה, ווען דער חלף ליגט זיי אויפ׳ן האַלז, לויפען זיי אין שוהל אַריין, גיסען אויס דאָס האַרץ אין טייכען טרעהרען, און דער אויבערשטער העלפט זיי".

אין אַ צווייטער לעגענדע, וואו עס ווערט דערצעהלט, ווי אַזוי דער סולטאַן פון דמשק איז אַרויס מיט אַנ׳אומגעהויער גרויסען חייל אין מלחמה אויף אַ שאַך, וואָס אונטער זיין ממשלה האָבען געלעבט אַ סך יודען, לאָזט דער שאַך רופען דעם רב און זאָגט צו איהם: „איך האָב אַזאַ פלאַן: איך וועל זיך גרייטען צו דער מלחמה מיט מיין חייל און מיין כלי-זיין. איך אַליין וועל אָבער נישט קאָנען ביישטעהן געגען דעם מעכטיגען סולטאַן פון דמשק; דערום זאָלט איהר יודען אַרבייטען אויך מיט א י י ע ר ג ע וו ע ה ר: טהוט תפילה, שרייט צו גאָט— און ער וועט אונז העלפען". אפילו אין אַזעלכע מעשיות, ווי די „מעשה מג׳ אחים", וואו עס פיגורירען ריזען, ציקלאָפען, מענשען-פרעסער, פער׳כישופ׳טע שלעסער, פערוואַנדלונגען מיט דער הילף פון אַ „פער׳כישופ׳טער פערדישער האָהר",—אפילו אין דער דאָזיגער מעשה איז איינער פון די העלדען, וואָס פון אַ יודישען בחור, וועלכער לערנט תורה, פערוואַרפט ער זיך מיט דער הילף פון כישוף אין אַ ריטער, אָנגעטהון אין פאַנצער-קליידער און רייטענדיג אויף אַ פערצויבערטען פערד העכער פאַר די בוימער פון וואַלד, איידער ער געהט אַרויס צום געראַנגעל געגען ריז, ווענדט ער זיך צו זיין קיניג בזה הלשון:

טער, ווערטלעך, אַנעקדאָטישע משלים א. אַז. וו.

ביי דער יודישער רעליגיעז געשטימטער מאַסע מערקט זיך אַ טיפער עקעל צו דער פיזישער קראַפט, וואָס רעכענט זיך ממש פאַר „אַ נישט יודישער מדה". להיפוך די יודישע אייגענשאַפטען—„אַ דאַרינקער, אַנ'איידעלער, אַ זיידענער, אַ שטילער ווי אַ טויב" א. אַז. וו.—ווערט אַרויסגעשטעלט אַלס סימן פון מגושמ'דיגקייט און טעמפקייט: „רויט ווי סטיאָפקע", געזונד ווי אַ גוי, ווי כאַריטאָן". דאָס פאָלקס-ווערטעל איז שאַרף מבחין צווישען די כאַראַקטעריסטישע אייגענשאַפטען פון אַ יוד און אַ גוי: „הקול—קול יעקב, והידים—ידי עשו" (בראשית כ"ז, כ"ב). היט מיך גאָט פאַר גוי'אישען כח און יודישען שכל". „אַ יוד שלאָגט זיך מיט דער דעה און שיסט מיט'ן קוק" א. אַז. וו. אין דעם אַנעקדאָטישען משל, וואָס שאַנעוועט קיינעם און קיין זאַך נישט, זענען דאָ הונדערטער וויצען, וואָס לאַכען אויס די אומקריגערישקייט פון דעם יוד. בעזונדערס זענען פּאָפּולער די וויצען וועגען אַ „יודישען גזלן", וואָס ווען ער שטעלט אָב אין וואַלד אַ רייכען סוחר מיט דעם מורא'דיגען געשריי: „איך בין אַ גזלן!" און דער דערשראָקענער סוחר פרעגט איהם: „גוואַלד, וואָס-זשע ווילט איהר?" ענטפערט ער מיט תחנונים: „שענקט מיר אַ נדבה!" דער וויץ וועגען אַ יודישען פּאָלק, וואָס בשעת דער שלאַכט רופט דער אָפיציר אויס מיט'ן נגון: „מכבד פלוני בן פלוני מיט'ן ערשטען שאָס!" און פלוני בן פלוני ענטפערט: „מוחל, איך טרעט אָב!" א. אַז. וו. אַלע אַזעלכע וויצען זענען אויסען נישט די יודישע פּחדנות, נאָר דעם טיפען עקעל פון אַ יוד צום פיזישען קאַמף.

אויב מיר ווילען אַריבער צו דער פאָלקס-שאַפונג פון דעם לעצטען פעריאָד—דעם פעריאָד פון שטורם און דראַנג, פון קאַמף צווישען טאַטעס און קינדער, פון אָבקעהרען זיך פון דער תורה און די רעליגיעזע טראַדיציעס,—ווילען מיר אין די נאָך נישט אויסגעקריסטאַליזירטע פאָלקס-לידער און מעשה'לעך געפינען, אין תוך גענומען, די אייגענע טענדענץ, וואָס אין די ווערק פון דער פריהערדיגער פאָלקס-שאַפונג, מיט דער נפקא-

מינה בלויז, וואָס אָנשטאָט דער תורה פערנעהמט דאָ דעם אויבענאָן די וועלטליכע תורה, די השכלה, וועלכע טראָגט אויך דעם נאָמען „בת השמים" און איז אַרומגערינגעלט מיט דעם זעלביגען אָרעאָל כמעט וואָס די תורה; אָנשטאָט דעם רב און צדיק טרעט אַרויס דער סטודענט, דער דאָקטאָר, דער פּראָפעסאָר, דער שריפטשטעלער. און צוגלייך דערמיט—דיזעלביגע שנאה, און דיזעלביגע פעראַכטונג צו דער קראַפט און דער שליטה פון די מאַכט-האָבער און רייכע. דאָס איינציגע, מיט וואָס די נייע שאַפונג שיידט זיך אָב פון דער פריהערדיגער פאָלקס-שאַפונג, איז דאָס, וואָס אין איהר שלאָגט העל און שטאַרק דאָס בירגערליכע געפיהל, ענטפלעקט זיך דאָס בעוואוסטזיין פון דער מענשליכער ווערדע און די גרייטשאַפט צו שיצען זי מיט געוועהר אין די הענד. אָנשטאָט דער אַלטער געפאַלענער און קראַפטלאָזער קלאָג-תפילה, לערנט אונז דאָס פאָלקס-ליד פון אונזערע טעג, בעפעהלענדיג שטרענג: „און אַז מען וועט דיר אין פנים שפייען—שפיי צוריק מיט בליי!"

V

די יודישע נאַציאָנאַלע און פאָלקסטימליכע שאַפונג שיידט זיך, ווי מיר האָבען געזעהן, סיי לויט איהרע פאָרמען, סיי לויט איהר כאַראַקטער און ריכטונג, שאַרף אָב פון דער שאַפונג פון אַנדערע פעלקער.

פונדעסטוועגען, ווען מיר זאָלען נעהנטער בעטראַכטען די ווערק פון דער יודישער שאַפונג, דעם פאָלקלאָר פון מעשה'לעך און לידער, וועלען מיר לייכט בעמערקען דערינען, הגם אויף אַ גאַנץ אַנדער געביט און אין אַנדערע פאָרמען, די אייגענע גרונד-מאָטיווען, וואָס מיר געפינען אויך אין דער פאָלקסטימליכער פּאָעטישער שאַפונג פון אַנדערע פעלקער.

ווי פערשידען די פעלקער זאָלען נישט זיין צווישען זיך לויט זייער נאַציאָנאַלען כאַראַקטער און דער קולטור-מדרגה,—

אויפגעהויבען די אויגען צום הימעל—און אין דער רגע זענען
געקומען צו פליהען צוויי שפּאַרבערס און איהם אויסגעפּיקט
די אויגען. איז דער מכשף בּלינד געוואָרען און האָט שוין
מעהר נישט געקאָנט טהון קיין כשוף.

פרק 4

אודאי איז אין דעם יודישען לעבען נישט געווען קיין
שום באָדען פאַר ריטערליכער בּעוועגונג, מיט די אַלע מאָטיוען
איהרע, מיט די ריטערליכע גבורות, העלדישע אויפטריטען,
דועלען א. אַז. וו. ווען מיר זאָלען זיך אָבּער צוקוקען צו דער
חסיד'ישער פאָלקס-שאַפונג, צו די מעשיות און לעגענדעס וועגען פערשידענע צדיקים, וועלען מיר דאָרט געפינען בּפועל-
ממש די אייגענע מאָטיוען, וואָס אין דער ריטערליכער פּאָ-
עזיע, מעהר נישט, ווידעראַמאָל טאַקע אויך דעם באָדען פון
רוחניות.

די צדיקים, אַזוי ווי די ריטערס, פאָהרען שטענדיג אַרום
איבּער די הויפען און שטעדטליך, דאָס רוב אין דער בּעגלייטונג
פון אַ גאַנצער סוויטע פערעהרער-חסידים, אויפ'ן שטייגער פון די
ריטערליכע וואָפען-טרעגער. דער הויפּט-צוועק פון די דאָזיגע
נסיעות, ווי די לעגענדעס זענען מרמז, איז „פּדיון שבויים”—אַ
מאָטיוו אַ גאַנץ פאַנטאַסטישער, וואָס שטימט אָבּער זעהר גוט מיט
דעם ריטערליכען כאַראַקטער פון זייער טעטיגקייט. די לעגענדעס
זאָגען אַ וואָרט נישט וועגען די נסיונות פון די צדיקים אויס-
צולייזען ווירקליכע געפאַנגענע אָדער תּפוּסים. דערפאַר אָבּער
געפינען מיר אין זיי אָהן אַ שיעור מעשיות וועגען דעם, ווי
אַזוי די צדיקים לייזען אויס די זינדיגע נשמות פון גיהנום
אָדער דער שאול-תחתיה, רייסען זיי אַרויס אויס די נעגעל פון
די נישט-גוטע, ראַנגלען זיך פאַר זייערטוועגען מיט דער קליפּה,
הויבען אויף אַ רעש אין הימעל, פאָדערענדיג גערעכטיגקייט.
צוזאַמען מיט די נשמות לייזען זיי אויך אויס די נישט דער-

גאַנגענע אָדער פון דער סטרא-אחרא איבּערגענומענע תפילות
און בּרענגען זיי צום כסא-הכבוד. לויט זייער כאַראַקטער זע-
נען די לעגענדעס מאָדנע עהנליך אויף די ריטערליכע מעשיות.

צו דעם בעש"ט, ווען ער פלעגט מתפלל זיין, פלעגען
זיך מעלדען גאַנצע היילות מתים, וועלכע פלעגען בעטען, ער
זאָל זיי געבּען תיקון און אַריינבּרענגען אין גן-עדן. דער בעל
מופת ר' יצחק לוריא, דער אר"י, איז מציל זינדיגע מתים,
וואָס שדים, פערשטעלטע פאַר אָקסען, טראַמפּלען זיי מיט די
פיס. אָבּער ווען צו איהם קומט די נשמה פון אַ מסור, אין
דער געשטאַלט פון אַ קראָה, און בּעט איהם קראַקענדיג, ער
זאָל איהר געבּען תיקון, טרייבּט ער זי וועק. בּעזונדערס כאַ-
ראַקטעריסטיש איז די מעשה וועגען דעם, ווי אַזוי דער בעש"ט
איז געגאַנגען אין הימעל. איינמאָל יום-כפּור בּשעת נעילה איז
ער גאַנצע צוויי שעה געשטאַנען בּיים עמוד שווייגענדיג און
אומבּעוועגליך, מיט אַנ'אויסדרוק פון פּיינליכען קאַמף אויפ'ן
געזיכט. אַז מ'האָט איהם שפּעטער געפרעגט, וואָס איז עס
געווען, האָט ער דערצעהלט אָט וואָס: ער איז געוואָהר גע-
וואָרען, אַז אין הימעל שטאַרקט זיך דער קטרוג אויף די יו-
דען, איז ער אַוועק אַהינצו. אַריינגעקומען אין אַ הימלישען
געצעלט, האָט ער דאָרט געפונען תפילות, וואָס זענען געבּלי-
בּען ליגען אין משך פון גאַנצע פופציג יאָהר. האָט ער צו זיי
געזאָגט: „קומט צוזאַמען מיט מירו”—און האָט זיך געלאָזט געהן
צו די „גרויסע טויערן”, וואָס פון דאָרטען איז שוין אַ גליי-
כער וועג צו דעם כסא-הכבוד. די דאָזיגע טויערן זענען גע-
ווען גרויס ווי די וועלט. פּלוצלינג איז געקומען צו פליהען אַ
מלאך, פערמאַכט די טויערן און אויפגעהאָנגען אויף זיי אַ
שלאָס ווי אַ שטאָדט די גרויס. דער בעש"ט איז אַוועק צו זיין
פערשטאָרבּענעם רבי, וואָס איז געווען אויפ'ן הימעל, און האָט
אויסגעשריען: „רבי! די יודען קאָנען זיך נאָך, חס-ושלום, אויס-
ריכטען גרויסע אומגליקען, און מיך לאָזט מען נישט געהן
בּעטען פאַר זיי! העלפט מיר עפענען די טויערן. איך וואָלט
זיך נישט איינגעשטעלט, ווען די סכנה וואָלט נישט געווען אַזוי

גרויס". דער רבי איז אוועק צו די טויערן, ער האט אבער
אויך נישט געקאנט זיי עפענען. האט ער געוואלט אוועקגעהן,
אבער דער בעש"ט האט צו איהם א געשריי געגעבען: „רבי,
ווי אזוי פערלאזט איהר עס מיך אין אזא שרעקליכער צייט?"
האט איהם דער רבי אוועקגעפיהרט צו משיח'ס פאלאץ. אז
משיח האט זיי דערזעהן, האט ער געזאגט צום בעש"ט: „שריי
נישט, אט האסטו א צייכען, און לויט דעם צייכען וועלען זיך
פאר דיר עפענען די טויערן!" ווען די טויערן האבען זיך גע-
עפענט, און דער בעש"ט איז אריינגעקומען, ברענגענדיג מיט
זיך די תפילות, זענען אלע וועלטען פול געווארען מיט אזא
שמחה, אז דערפון אליין איז בטל געווארען דער קטרוג אויף
די יודען.

און נישט נאר ביים לעבען—אויך נאכ'ן טויט פיהרען די
צדיקים א געראנגעל פאר די זינדיגע נשמות.

איינער א צדיק האט געזעהן אין חלום, אז דער היילי-
גער ר' מיכל'ע, וואס איז נישט לאנג פאר דעם געשטארבען,
שטעהט ביי די טויערן פון גן-עדן און געהט נישט אריין אינ-
ווייניג. דער צדיק האט געמיינט, אז מ'לאזט איהם אהינצו נישט
אריין, האט ער אנגעהויבען צו פאסטען תעניתים און בעטען
גאט פאר ר' מיכל'ען. איז יענער צו איהם געקומען צו חלום
און געזאגט: „אומזיסט פאסטו תעניתים. איך וויל אליין נישט
געהן אין גן-עדן. איך האב געפאדערט מ'זאל מיר ארויסגעבען
פון גיהנום עטליכע נשמות, וועלכע איך וויל אריינפיהרען אין
גן-עדן, האט מען מיר געענטפערט, אז דאס איז אוממעגליך.
וויל איך אהן זיי נישט געהן אין גן-עדן. און איך וויל פועל
זיין, אז מ'זאל מיר די דאזיגע נשמות ארויסגעבען פון גיהנום".

וואס איז שייך די ריטערליכע טורנירען, האבען מיט זיי
א גרויסע אנאלאגיע, לויט די אויסערליכע אקסעסואַרען און
דעם כאראקטער זייערן—די רעליגיעזע וכוחים, וואס זענען איי-
נער פון די באליבטסטע מאטיווען אין די יודישע פאלקס-
מעשיות. די דאזיגע וכוחים (דאס רוב צווישען א רב און א
„אפיפיור") וועגען דעם, וועמעס אמונה איז די אמת'ע, קומען

נאר, אזוי ווי די ריטערליכע טורנירען, אין דער געגענווארט
פון קיניג, קיניגין און שררות און ווערען בעגלייט כמעט מיט
די אייגענע צערעמאניעס און פייערליכקייטען.

אין די יודישע פאלקס-מעשיות זענען אויך פארגעשטעלט
דער גרעסטער טייל אנדערע, נישט העראאישע, מאטיוון פון
דעם איראפעאישן פאלקלאר. אבער אלע צייכענען זיי זיך
אויס מיט דיזעלבע אייגענשאפטען, און אומעטום טרעט אין זיי,
אנשטאט דער מאטעריעלער קראפט, ארויס די גייסטיגע.

איינער פון די באליבטסטע העלדען אין דעם איראפעא-
אישען פאלקלאר איז דער „תם" (אין רוסישען פאלקלאר דער
„נארעלע"), וואס געהט אנגעטהון קרועה-בלויה, ליגט תמיד
אויפ'ן אויווען אדער זיצט הינטער'ן אויווען, איז, דאכט זיך,
צו קיין זאך נישט פעהיג און דינט נאר אלס ציל-ברעט פאר
דעם חוזק און די שפריכווערטלעך פון זיינע קלוגע ברידער
און אלע ארומיגע. אין דער אמת'ן אבער איז עס נאר א פער-
בלענדעניש. ווארום סוף-כל-סוף ווייזט זיך דער „נאר" ארויס
קליגער, פיינקער און געשמיידיגער פאר אלע חכמים. ער בע-
שיידט דעם קיסר'ס רעטענישען, קריגט ארויס די וואונדערליכע

פויגעל, די פער'כישופ'טע קמיעה, בעקומט אלס ווייב די שענ-
טע בת-מלכה און נאך א האלבע מלוכה אלס נדן.

דער אייגענער מאטיוו איז אויך פארגעשטעלט אין די
יודישע מעשיות, אבער אין א גאנץ אנדער געשטאלט. אנשטאט
דעם „נאר" פיגורירט דארט דער „פערבארגענער צדיק", דער
נסתר; דאס רוב איז עס איינער פון די ל"ו צדיקים, וואס אהן
זיי וואלט די וועלט קיין קיום נישט געהאט. דער נסתר איז
לויט זיין אויסערליכען אנבליק מאדנע עהנליך אויף דעם „תם"
און דעם „נאר" פון דעם איראפעאישען פאלקלאר. ער געהט
אנגעטהון נישט אזוי ווי אלע יודען, טראגט א סערמיענגע,
געוויהנט אפילו אמאל אין לאפטשעס. מפרנס איז ער זיך גע-
וועהנליך פון שווערער גראבער פראצע (א בעל-עגלה, א טרע-
גער), איז זעהר מגושמ'דיג, טעמפ און א גרויסער עם-הארץ,
נישט נאר וואס ער קען נישט לערנען, נאר אפילו דאווענען
קען ער אויך נישט.—אבער אין דעם נויטיגען מאמענט, דער-
הויפט ווען מ'דארף ראטעווען די יודען פון א סכנה, ווערט ער
פלוצלינג נתגלה—און דאן שטעלט זיך ארויס, אז ער איז
מעהר חכם פאר די גרעסטע צדיקים און איז נישט נאר קלאר
די גאנצע תורה, נייערט ער קען אלע פערבארגענע חכמות,
וואס נאר די מלכים זענען זוכה דערצו. דער דאזיגער מאטיוו
חזר'ט זיך איבער אין צעהנדליגער און אפשר הונדערטער

מעשיות און לעגענדעס. אמאל לאזט זיך די מעשה אויס דער-
מיט, וואס דער נסתר, אין דער סערמיענגע און די לאפטשעס,
אבגעריסען און אבגעשליסען, קומט זיך שדכנ'ען צו א רייכער
כלה אדער צו א גרויסער מיוחסת. די ארומיגע מאכען פון
איהם חוזק, אבער צו זייער גרויסער איבערראשונג איז די
כלה תיכף מסכים, ווארים זי האט געזעהן אין חלום (און אמאל—
דורך א ווינש-שפיגעל, וואס זי האט בעקומען פון א צדיק א
בעל-מופת), אז זי מוז חתונה האבען דוקא מיט דעם דאזיגען
מענשען.

פון די אַנדערע מאָטיווען פון אייראָפּעאישען פאָלקלאָר, וועלכע בעגעגענען זיך אויך אין דעם יודישען, וועלען מיר אָנווייזען אויף „קפיצת-הדרך". אָבער בשעת ווען אין דער אייראָפּעאישער פאָלקס-מעשה קומט עס פאָר מיט דער הילף פון מאַטעריעלע זאַכען, ווי זיבען-מייליגע שטיוועל, אַ פליהענדיגער טעפּיך, אַ פליהענדיגער פערד, און טראָגען טראָגט זיך איבער דער העלד פון דער מעשה גופא, איז עס אין די ווערק פון דער יודישער פאָלקס-שאַפונג אַנדערש: די גיכע בעוועגונג קומט פאָר מיט דער הילף פון דעם צדיק'ס אַ וואָרט אָדער אפילו זיינער אַ מחשבה, און איבערגעטראָגען ווערט נישט דער העלד פון דער מעשה אָדער לעגענדע, נאָר פערקעהרט—די ערד שפּרינגט אונטער איהם אין דער פערקעהרטער ריכטונג. נאָר אין זעלטענע פאַלען קומט די גיכע בעוועגונג פאָר אויף אַ וואָלקען, אָדער נאָך זעלטענער—אויף אַן'אָדלער. וועגען דעם בעש"ט איז פאַרהאַן אַזאַ לעגענדע: בשעת ער איז נאָך געווען אַ נסתר און געלעבט אין טהאָל, איז ער איינמאָל אַרויף אויף אַ באַרג און פערטיפט אין מחשבות אַרומגעגאַנגען איבער'ן שפּיץ. אויפ'ן שפּיץ פון דעם געגענאיבערדיגען באַרג זענען געשטאַנען גזלנים. זעהענדיג ווי דער בעש"ט דערנעהנטערט זיך צום אָפּ-שטורץ, האָבען זיי געוואַרט, אַז אָט-אָט רייסט ער זיך אָב און פאַלט אַרונטער, אָבער בזה-הרגע איז דער שפּיץ פון דעם אַנדערן באַרג זיך צונויפגעקומען מיט דעם שפּיץ פון דעם ערשטען באַרג, דער בעש"ט איז זיך רוהיג אַריבער אַהינצו און די בערג זענען זיך דאַן ווידער צעגאַנגען. און ווען דער בעש"ט האָט זיך אומגעקעהרט צוריק, זענען זיי זיך ווידער צונויפגעקומען—און אַזוי איז געווען אַ סך מאָל.

אינטערעסאַנט איז אויך די דאָזיגע מעשה:

—צוויי רבנים האָבען זיך פערבלאָנדזשעט אין וואַלד. פּלוצלינג האָבען זיי דערזעהן פאַר זיך אַ גאָלדענעם פּאַלאַץ. זענען זיי אַריין אַהינצו, זעהען זיי, אַז בײ אַ גאָלדענעם טיש און אויף גאָלדענע שטוהלען זיצען אַ זקן מיט תלמידים און לערנען דעם פערבאָרגענעם סוד פון די ווערטער „הבל הבלים". דער זקן (אליהו הנביא) איז מסביר די תלמידים, אַז אין די דאָזיגע ווערטער איז בעהאַלטען גאָטס נאָמען, וואָס אָנרופענדיג איהם קאָן מען איבערשפּרינגען פון איין עק וועלט אין דעם צווייטען מיט אַזוי פיל שפּרונגען, וויפיל מדרגות עס איז דאָ אין דער השגה פון די דאָזיגע ווערטער. בײ דער ערשטער

מדרגה פון דער השגה קאָן מען איבערשפּרינגען פון איין עק וועלט אין דעם אַנדערן מיט איין שפּרונג, בײ דער צווייטער מדרגה—מיט צוויי שפּרונגען א. אַז. וו.

דאָסגלייכן ווערט אויך דער מאָטיוו פון אַ „רואה ואינה נראה" אין דער יודישער שאַפונג דערגרייכט נישט מיט דער הילף פון אַ מאַטעריעלער זאַך (דאָס היטעלע פון אומגעזעהענ-קייט"), נאָך דורך תעניתים, טבילות און שמות.

די בעלי-מופתים אין די יודישע לעגענדעס טהוען אויך „צולעגען דעם אויער צו דער ערד", אָבער הערען הערען זיי נישט קיין טראַמפּלען פון פערד, וואָס יאָגען זיי נאָך, נאָר דאָס, וואָס עס טהוט זיך אויפ'ן הימעל אָדער אין דער שאול-תחתיה. דער ים-קיסר, וואָס רופט צונויף די פיש און בע-פעהלט זיי צו געפינען דעם פערלוירענעם טבעת-המלכות, איז אין דער יודישער פאָלקס-מעשה פערוואַנדעלט אין לויתן. די „עפּעל פון יונג ווערען" זענען גענומען פון עץ-החיים אין גן-עדן. דאָס טויטע און לעבעדיגע וואַסער—פון גיהנום און גן-עדן א. אַז. וו.

בכלל געפינען מיר אין די ווערק פון דער יודישער פאָלקס-שאַפונג כמעט די אַלע גרונד-עלעמענטען וואָס אין דעם פאָלקלאָר פון אַנדערע פעלקער. אָבער די דאָזיגע אַלע עלע-מענטען זענען פון דעם מאַטעריעלען באָדען אַריבערגעטראָגען אויפ'ן באָדען פון רוחניות, דורכגעדרונגען מיט'ן ביבליש-תלמוד'ישען גייסט און בעפאַרבט מיט אַ שטאַרקער רעליגיעזער שטימונג.

From the History of the Field

Ansky Lives!

David G. Roskies

Young though it be, the field of Jewish ethnography can point to some illustrious ancestors. Among them, the name of S. Ansky, né Shloyme-Zanvl Rappoport, has achieved almost legendary status. This is because Ansky, a founding member of the Socialist Revolutionary Party and a life-long Russian Populist, made fieldwork into a red badge of courage and turned the fieldworker's questionnaire into a modern epic. Ansky's famous Ethnographic Expedition of 1912-1916 directly inspired Elias Tcherikower's efforts (1919-1933) to chronicle the Ukrainian pogroms, which in turn made way for Emanuel Ringelblum's underground archive (*Oyneg shabes*) in the Warsaw ghetto. Guided by Ansky's example, two generations of *zamlers*, amateur or semi-professional "collectors," were to risk life and limb in order to document the life and lore of East European Jewry in the very face of catastrophe. And their main analytic tool remained the *ankete*, the detailed questionnaire that presupposed a vast fund of knowledge on the part of the questioner.

Both Ansky's sense of mission and his preferred method of collecting lore among the folk, regardless of the dangers, or perhaps, indeed, because of them, derived from his experiences living and working among the Russian miners in the Donets Basin in the years 1888-1892. What makes Ansky's career so fascinating is the tortuous path that led him from a total identification with the *Narod*, the Russian peasantry and laboring masses, to his own, Yiddish-speaking "folk." The cross-over from the universal to the particular realm was by no means self-evident or predetermined, either for Ansky or for any other member of his rebellious cohort. Precisely how and why Ansky "returned" to reclaim the lost treasures of his people is something I have tried to document in *The Dybbuk and Other Writings* by S. Ansky, the forthcoming volume in the Library of Yiddish Classics (Schocken Books, 1992), which includes a large sampling from his memories and autobiographical fiction, and in "S. Ansky and the Paradigm of Return," to appear in *The Uses of Tradition: Jewish Continuity in the Modern Era*, ed. Jack Wertheimer (Harvard University Press & JTSA, 1992).

The essays that appear below are two of Ansky's most mature and memorable statements on Jewish ethnopoetics (a term that he may have introduced into the field of Jewish folklore). Translated by Golda Werman, they were to be part of the Ansky volume in the Library of Yiddish Classics, but were eliminated for editorial reasons. They now appear where they properly belong, in the *Jewish Folklore and Ethnology Review.*

The first is Ansky's passionate introduction to *The Jewish Ethnographic Program* (Petrograd, 1914). One would hardly suspect from Ansky's manifesto that the expedition had already succeeded in rescuing countless artifacts and oral records of Jewish folk life in the Ukraine, or that the volume that follows, edited by the noted Russian-Jewish ethnographer, L. I. Shternberg, is made up entirely of questions on the Jewish life cycle, without any of the answers. Ansky speaks here in the voice of the prophet, not the disengaged ethnographer. His appeal to the conscience of his fellow intellectuals to continue the rescue operation and to Jewish artists to recast these artifacts into works of lasting beauty were eagerly received. Perhaps the most eloquent response to Ansky's challenge, however, was his own *The Dybbuk*, completed in the war years that followed.

The second essay, written in the year of his death, is no less polemical, though buttressed by a wealth of examples from his fieldwork. Ansky's polemic, as the opening paragraph makes clear, is aimed against assimilation on the one hand and extreme nationalism on the other. Jewish folklore in Slavic lands, he argues, presents a vibrant and viable model of "mutual cultural influences," of how ethnic groups, without propaganda or official prompting, and without losing their distinctiveness, draw inspiration from one another. Folklore becomes for Ansky the great bridge between text and experience, Jew and Gentile, scholar and folk. In the next generation, poet and playwright Itzik Manger was to turn this ecumenical vision into creative practice. It lives on as an ideal of how to do Jewish ethnography, provided the ethnographer comes armed with Yiddish, Hebrew, Russian, Ukrainian and Polish, and still has a living people with whom to commune.

The Jewish Ethnographic Program (1914)

The Jews are known as the People of the Book, the most honorific title to which a people can strive. The Book has always been and continues to be the unique and indispensable foundation of Jewish life.

But along with the Bible and its Commentaries, which have inspired our great thinkers and leaders, we have yet another great book—the book of oral tradition, which the people, particularly the masses, has created uninterruptedly during the whole of its long and tragic existence. The oral tradition, consisting of all manner of folklore—stories, legends, parables, songs, witticisms, melodies, customs and beliefs—is, like the Bible, the product of the Jewish spirits. It reflects the same beauty and purity of the Jewish soul, the same gentleness and nobility of the Jewish heart, the same loftiness and depth of Jewish thought.

Every civilized nation in the world has long understood the historic, scientific, psychological and esthetic value of its own folklore and has carefully scrutinized everything that can be attributed to folk wisdom. The life of the people is described in minute detail. Every belief, superstition and custom is

recorded in order to perpetuate their religious and worldly significance. To carry out this mission hundreds of scientific groups have been established and numerous journals, specialized books and studies have been published. Many collections have been placed in art museums or specialized ethnographic museums. Furthermore, scores of expeditions have been sent to distant lands to study the beliefs, folkways and literary creations of primitive tribes.

The only exception to this phenomenon is the folklore of the Jewish people. They have the greatest respect for printed books, but they treat the vast, rich folk literature, created by the people in their daily lives and handed down orally from one generation to the next, with indifference and even contempt. Aside from the few collections of folk songs and aphorisms that have been anthologized, no serious study of Jewish folklore has been undertaken.

Jewish life has undergone an enormous upheaval during the last fifty to sixty years and the losses in our folk creations are among the most unfortunate victims of this change. With every old man who dies, with every fire that breaks out, with every exile we endure, we lose a piece of our past. The finest examples of our traditional lives, our customs and beliefs, are disappearing. The old poetic legends and the songs and melodies will soon be forgotten. The ancient, beautiful synagogues are falling to ruin or are laid waste by fire and the most precious religious ornaments there are either lost or sold, often to non-Jews. The gravestones of our great and pious ancestors have sunk into the ground, their inscriptions all but rubbed out. In short, our past, sanctified by the blood and tears of so many innocent martyrs, is vanishing and will soon be forgotten.

A few years ago, under the auspices of Baron Naftali Herz Günzburg, a Jewish ethnographic expedition was organized to visit the most important towns and villages in the Jewish Pale of Settlement and to collect materials relating to our spiritual and material past. The aim was to record all the legends, historical facts, songs and folk sayings and to transcribe the old Jewish melodies into musical notation; to photograph ancient synagogues, gravestones and typical scenes of Jewish life; to gather manuscripts, documents and old Jewish artifacts and place them in a national Jewish museum.

The leaders of the expedition devised a questionnaire which covered every aspect of Jewish life: customs, manners, practices and beliefs. Everyone who could remember what it was like in the recent past was asked to give details about the traditional way of life and to compare them with the customs observed among Jewish people today. When all of this material is collected it will be possible to reconstruct the life of the Jewish national community in its entirety and to exhibit it in an historical context.

Mutual Influences between Christians and Jews (1920)

The term "assimilation" ought only to be used when two cultures who live in close contact over a long period of time exert a mutual influence on each other; each side borrows cultural, artistic and even religious elements from the other and adapts them to its own national psychology. Such mutual cultural influence implies no force or oppression of one culture over another. The encounter of Jewish culture with the peoples among whom they have lived over many years can serve as an illustration of this phenomenon.

We will not deal with the strong influence of Greek or North African culture on the Jews in ancient times but will concentrate on the more recent past and the effect of those cultures—Polish, Ukrainian, White Russian and others—among whom a large part of the Jewish population has lived for over a hundred years.

The most outstanding expression of assimilation is language appropriation: Jews often appropriated the languages of the people among whom they lived, assimilated them and transformed them into their own tongues. Even where they did not appropriate the language itself they adopted many words and linguistic forms. The Yiddish language of central Europe is saturated with Polish, Russian and Ukrainian words; the same is true for the United States where more and more English words and expressions have been absorbed into the language.

This is not only true for the language of daily speech but also for poetic expression. Many Jewish folksongs bear a striking resemblance to those of the Ukraine, White Russia and Poland; and it is often the foreign language which is used to express profound religious or national ideas. The following songs are examples:

Stari Abram, sivi Abram
Shto-ti zazhurivsia?
Sina svoiho na Akedu viol,
Darom potrudivsia!

"Old Abraham, gray Abraham
Why so sad?"
"I brought my son to the sacrifice
My efforts were in vain"

or

I vestavala khana rana,
Ta i ranenko.

Hanna got up early
Very early.

It is especially noteworthy that the mystical, Hasidic songs were often originally composed in a non-Jewish language. The well known Hasidic song which follows is an example:

Akh, ti maletz Marko,
Khodish po yarmarku.
Ne kopovesh, ne torhoyesh,
Tilki robish svarko.
Entfert er, der yeytser-hore:
"Poslanzia nia biutsh, bia siakutsh!"

Oh, you—young Mark,

You go to the fair;
You don't buy, you don't sell,
You only make trouble.
The evil desire answers:
A messenger one doesn't beat or hit.

It is also characteristic of Hasidic and religious Jews, especially the more mystical ones, to make use of non-Jewish proverbs and expressions; they even wrote their own versions of non-Jewish songs. The most celebrated example is the Russian "Katerina-Maladitza," parsed into Hebrew as *kat rinah-maley ditzah*, meaning "a choir of song [is] full of joy." Another method was to use each of the letters of a Yiddish work, going both forward and backward, to form pithy sayings in the foreign tongue. In Yiddish the letters *kbd* (honor) are deciphered as follows: *K*oli *b*atko *d*obri (when the father is good)—forwards; *D*obromu *b*ktu *k*ovod (when the father is good you give him respect)—backwards; *K*oli *b*atko *d*omi—*d*umomu *b*atku *k*iem (when the father is bad he comes at you with a stick)—forwards and backwards.

These pious Jews also liked to find a mystical-religious meaning in perfectly ordinary non-Jewish expressions. The following is an illustration:

Once, as Reb Zushe of Annipol was walking on the road, he became angry with a non-Jew whose wagon of hay had overturned. The non-Jew asked Reb Zushe to help him turn the wagon upright again.

"Zhidku, pomozhi!" (Jew—help me!)

"Nie mohu," answered Reb Zushe. (I can't.)

The non-Jew leered at him and said, tauntingly:

"Mozhesh, tai nie khotshes!" (You can, but you won't.)

Reb Zushe put his hand to his brow and cried out bitterly:

"Ai, Zushe, Zushe! 'Mozshesh, tai nie khotshesh!" (You can serve the Creator, but you don't want to!")

Another example: once a non-Jewish shoemaker came to Reb Levi Yitzhak of Berdichev and asked:

"Maiesh sho potshinit?" (Is there anything to fix?)

Reb Levi Yitzhak hurriedly left the spot in fear.

He understood the non-Jew's words as a metaphorical warning to put things right.

Just as there are a number of folksongs which were originally created in a foreign language, so there are folk melodies, especially Hasidic ones, which were adopted from the neighboring people, reworked and Judaized. It is clear from the legends about the Baal Shem Tov that both he and his students were drawn to non-Jewish tunes. According to one legend the Baal Shem Tov, while walking in the street, stopped to hear a drunken non-Jew singing a song. When his students asked him why he listened to the drunken man's melody he answered: "A melody is like a confession—and when a man confesses, one must listen to him."

Once, in an outdoor café, I heard a Hungarian orchestra playing a melody which was very like a melody of the Rebbe. The conductor told me that it was a widely known Hungarian tune.

The same things that were said about folk songs hold true for folk music, especially wedding music. Most of the Jewish klezmer music was borrowed from non-Jews; the songs even retained their original names, such as "Dobri-Dzen" and "Skotzne."

In other areas of folklore-stories, legends, witticisms, proverbs-many elements are taken from foreign cultures. Jewish folk tales often borrow themes and ideas from Russian or European stories. For example, there is a well-known story about someone who flew in the air and landed near the Ari (Rabbi Isaac Luria of Safed) just as he was blessing the new moon. The man related his adventures to the Ari, repeating the entire story of Homer's Odyssey. Similarly, Yiddish proverbs make ample use of foreign tongues: *Purim nve sviato, a trasizia nve khvaraba* (Purim is not a major festival, and a shiver is not an illness) or *yikhes na kvores, a doma-tsores* ([when you have] famous ancestors in the grave, [you have] trouble at home).

Foreign elements are evident in the sphere of black magic, spells and charms more than in any other area. The Jewish masses believe in Christian spells, divinations, sorceries and conjures. Among the Jewish spells against the evil eye and against diseases there are some that were taken word for word from Christian charms.

And just as Jews adopted many elements from the neighboring Christian culture, so Jewish culture also had an effect on the people among whom they lived.

From Jews to Christians

In Lithuania and in Volynia, especially in the smaller shtetls, there are many Christians who speak Yiddish well and use the language among themselves. Some are so steeped in Judaism that except for their appearance they would be taken for Jews. I knew an old Christian woman who had been a servant in a Jewish household for many years who used to say the morning prayer, *modeh ani*, with the younger children every day and saw to it that they observed all the rules of Judaism scrupulously. Whenever a child did something wrong, if he took off his cap or violated the Sabbath, she would shout: "Goy! You'll be beaten with iron lashes!"

In the shtetl of Derazhne I met an old non-Jew who had for many years worked in the synagogue and lived nearby, performing the duties that were forbidden on the Sabbath. He spoke excellent Yiddish and told me many Hasidic tales about wonder workers which he accepted as true. He called the Baal Shem the Holy Baal Shem and believed that his assistant was a non-Jew, Alexei.

I have not yet had an opportunity to investigate the precise extent to which the Ukrainian and White Russian languages have been influenced by Yiddish, but there is no doubt that such influence exists for many Yiddish words have entered their vocabularies such as *bokher*, *shabes*, *kosher*, *treyf*, *khupe*, and many others. Once, in Vitebsk, I happened to hear two Christian market women shouting at each other. One called the other *knarpotnitse* (from the word *kharpe*, the other rejoined with *bezbushnitse* (from the word *bushe*-disgrace).

The extent to which Jewish folklore has become a part of foreign folklore is illustrated by an anecdote about the great Russian composer Moussorgsky. In his diary he notes that when he was an officer in the army he and his company passed through a small Jewish shtetl. As they passed a little house he heard a melody, sung by a Jewish tailor, which caught his attention. Moussorgsky wrote out the melody, reworked it and

used it in his famous opera "Joshua Ben Nun." After Moussorgsky's death this melody was engraved on his tombstone as his most brilliant composition.

I was told about a judgment made by a Rabbi in a small shtetl. A non-Jew inadvertently gave a shopkeeper twenty-five rubles too much. Noticing his mistake, he ran back immediately to retrieve it from the shopkeeper. The Jewish store owner refused to give back the money, arguing that she never saw the twenty-five rubles. The non-Jew demanded a judgment from the Rabbi. When the non-Jew made his complaint known, the Rabbi turned to the Jewish shopkeeper:

"Listen carefully! Placing your hand on my door latch was the same as taking an oath that you will tell the truth."

"Rabbi," said the Jewish woman, "I am marrying off a daughter . . ."

"That has nothing to do with it," he answered, and ordered the woman to give back the twenty-five rubles.

The non-Jews in many shtetls have adopted the belief in wonder workers and they often ask them to say a special prayer for them so that they will have children. In one shtetl I was introduced to a seventy-year-old non-Jew, a shepherd, whom everyone called "the Rebbe's Mikhaylo" because he was born after his parents asked a wonder worker to pray for them.

"Lord of the Universe," the wonder worker said, "you have created so many non-Jews in the world, surely it won't matter to you to have one more."

I was told that Mikhaylo was born after this-but no other children were born to the couple.

Once some peasants brought the old Rebbe from Trisk a petition, asking him to pray for a bountiful crop. The Rebbe said he would do it, then offered them brandy and cakes. The Rebbe's prayer was answered-they had a very bountiful crop. Fifteen years later the son of the Rebbe of Trisk, who had inherited his father's position, drove through a shtetl very close to where the peasants lived. They approached him with a petition, asking him to pray for an abundant crop just as his father had done. He did so, and also offered them some brandy. They drank the brandy but did not leave. When the Rebbe asked them what they were waiting for, they answered:

"You gave us brandy, just as your father did, but he also gave us cakes — and they were the real power behind the blessing. So we're waiting for you to give us some cakes to eat."

In the shtetl Teofipol there was a well which, according to local lore, had been made to flow by the Baal Shem Tov. It was also said that the water healed diseases. With time the well dried up. The peasants from a nearby village dug it up, cleaned it out and began to use the water as if it had medicinal powers. They said that the Baal Shem came to one of them in a dream and asked him to dig up the well.

Not only peasants believe in wonder workers. In Old Constantin I was told that the local military doctor believed strongly in wonder workers. Many years ago his only son became so ill with typhus that the doctor had given up hope that he would survive. A Jewish woman who used to deliver groceries to the family told the doctor's wife about a local wonder worker and convinced her to turn for his help. She did. The wonder Rebbe gave the woman his handkerchief and told her to cover boy with it. Then he said that God would have mercy upon her son. Soon after that the son passed the crisis and recovered. Since then the doctor and his wife had been imbued with a powerful belief in the Rebbe and in his divine strength.

In the same way that the Jewish masses adopted Christian superstitions, home remedies and charms, the Christian masses adopted Jewish spells and nostrums. Christians go to the same Jewish healers as Jews, especially if these healers are well known.

The Christian masses are often under the impression that Jewish sacred rituals are as useful to them as their own Christian ones. Peasant women in many shtetls of Volinia bring candles to the synagogue on the Sabbath, seeing in this act a remedy for all kinds of illnesses. In the shtetl of Pogrebishtshe there is a stone at the center of the marketplace under which, according to Jewish lore, a holy man is buried. The custom is to bring the bride and groom to dance around this stone right after the marriage ceremony. Recently the local non-Jews have borrowed this custom. They don't know themselves why they do it but according to them, if Jews dance around a stone there must be some value in it.

In a village not far from Zvihil (Novgorod-Volinsk) I was shown a burnt church about which they told me the following story: on the ground where the church is built there used to lie a tavern in which a Jew had lived for many years. When the priests of the village decided that this tavern was a good location for a church they drove the Jew out of his home, demolished the building, and began building the church. The tavern keeper died of a broken heart. When the church was half finished it caught fire (I believe from lightning). The non-Jews shouted in one voice: "The tears of Yenkl the innkeeper are burning!" They refused to allow the preists to finish building the church.

In Volonia and in Podolia one can often find large, old Jewish cemeteries in fields or near little villages, far from any Jewsih community. In most cases no one knows how they got there. It is often discovered that there had been a large Jewish town or a shtetl filled with Jews which have since been destroyed. I found some gravestones in these cemeteries, but in most cases the gravestones were no longer there. However, the cemeteries usually had fences around them or else they were guarded as holy shrines by the peasants from the surrounding villages. The peasants neither plough the ground nor permit their animals to graze in the cemeteries for they consider it extremely dangerous. Some Christians told me a story about a peasant who ploughed up a cemetery with two oxen, both of whom fell to the ground, dead. Another peasant dropped dead in the field himself for the same act, so peasants watch over these holy Jewish places as if they were their own.

I have given some isolated examples of Christian borrowings from Jewish culture. The character, psychology and religious beliefs of the Christian population was profoundly effected by Jewish culture. Many Christian sects which are spread over eastern and southern Russia, from the Sabbatarians to the so-called Judaizers, are genuine converts who observe all the Jewish laws and customs. However, these more profound influences require a separate study.

Translated by Golda Werman

The DYBBUK and the Yiddish Imagination

A HAUNTED READER

Edited and Translated from the Yiddish by

Joachim Neugroschel

Includes a New Translation of
S. Ansky's *The Dybbuk*

Syracuse University Press 2000

S. ANSKY (1863–1920)

From The Ethnographic Expedition

Questionnaire

In 1913 S. Ansky headed an ethnographic expedition to Eastern Europe's Jewish communities, collecting Jewish folk material—songs, stories, pictures, superstitions, and the like. Using a very long questionnaire, the gatherers interviewed scores of informants; and while the answers have not come down to us, part one of the questionnaire, covering human beings from conception to resurrection, was published as a separate book. The questions are aggressive when judged by modern rules of scholarship, but they do add up to an outline of what Ansky thought Jews thought. The various motifs recur not only in The Dybbuk *but throughout many of his folk tale-like narratives—both serious and humorous. See Joachim Neugroschel,* Great Tales of Jewish Fantasy and the Occult *(New York:Overlook Press, 1987).*

Selected Questions

5. The Angel of Death, the Dumah [Guardian Angel of the Dead], the Soul after Death, Gilgul, Dybbuk

1967. How do people picture the Angel of Death? His appearance, his characteristics?

1968. What weapons or instruments does the Angel of Death employ: a sword or poison or both together?

1969. Do people think that a sick person can possibly survive once the Angel of Death is in that person's home?

1970. Is there a notion that the Angel of Death gets into a debate with the soul? 39

1971. What is an easy death and what is a difficult death?

1972. Is the Angel of Death glad to take a human soul or does he do so only because he's been given an order?

1973. Is the Angel of Death accompanied by his servants, and who are they?

1974. Is it possible to fool the Angel of Death? What stories do you know about such cases? Do people think that you can fool the Angel of Death by changing your name?

1975. Do people think that the Angel of Death appears to a sick person a while before his death?

1976. Do people think that the Angel of Death has no power over a person who is studying the Torah?

1977. Does a sick person always see the Angel of Death?

1978. Do people believe that a dying person yells when breathing his last and that his yell resounds from one end of the earth to the other, but is heard only by the roosters?

1979. Do people believe that the Angel of Death can harm the surrounding persons?

1980. Does the Angel of Death ever kill the same person several times?———[text illegible]

1981. Does a tsaddik [righteous man] have the power to drive the Angel of Death away from a sick person's bed?

1982. How long before a sick person's death does the Angel of Death come to his bedside?

1983. Where does he stand: at the head of the bed or at the foot? And what does his position signify?

1984. Where does the Angel of Death enter a sick person's home and where does he leave?

1985. Does the Angel of Death pull the soul from the body or does the soul come out by itself?

1986. Can the Angel of Death visit many sick people in different places at the same time?

1987. How do people picture the soul?

1988. Do people think that the soul refuses to leave the body?

1989. Does the soul weep when it leaves the body?

1990. Do you know any stories about a debate between a soul and the Angel of Death?

1991. Through what part of the body does the soul leave?

1992. Where is the soul once it leaves the body?

1993. After a person breathes his last, do any senses remain in the body? For instance, the ability to feel grief, to hear the weeping of the surrounding people, and so on?

1994. Does the soul remain next to the body until after the burial?

1995. When does the soul fly up to Heaven?

1996. Does the soul know and feel everything that happens to the body in its grave?

1997. Do people believe that angels accompany the funeral of a tsaddik [righteous man] while demons throw a wicked man to his grave?

1998. What stories do you know about that?

1999. Do people believe that the dead parents and relatives come to welcome the dead man during a funeral?

2000. Do people believe that the Dumah comes to a dead man the instant he is put in his grave?

2001. What do people believe about the appearance and the characteristics of the Dumah?

2002. What is the reason for his coming?

2003. What does the Dumah do with a dead person who has forgotten his name?

2004. Does the Dumah beat him or chop him up with a sword or a chain?

2005. What happens to the dead person after the Dumah leaves him?

2006. What does the *Khibit-ha-keyver* [beating after death] consist of? Which Angels of Destruction [*Malakhe-Khabole*] punish the dead man? How long does the beating last?

2007. Do people believe that if a Jewish woman has fornicated with a non-Jew, he comes to her grave after her death?

2008. Do people believe that a tsaddik's corpse doesn't decay and that worms have no power over him?

2009. What stories do you know about graveyard worms?

2010. Do people believe that the corpses lying in their graves can socialize with one another?

2011. Do the corpses leave their graves at night, and what do they do?

2012. Do people believe that a corpse can take over another corpse's grave?

2013. Do people believe that, if a corpse doesn't return to his grave by cockcrow, he is grabbed by demons?

2014. Do people believe that corpses, like living people, hear everything that visitors tell them when they visit their graves?

2015. Do people believe that all corpses or only some go to pray in a synagogue at night?

2016. Do you know any stories about two dead people involved in a litigation presided over by a rabbi?

2017. Can a dead man come before the Celestial Council of Justice or go to the Patriarchs and Matriarchs to intercede for living people if he wants to or only if he is summoned to the Celestial Council of Justice?

2018. Whom does the Celestial Council of Justice consist of?

2019. When is a dead person judged? Right after his death or only after his beating in the grave?

2020. How does the judgment at the Celestial Council proceed? Who weighs the sins and good deeds, and so on?

2021. What kind of punishment is doled out for each kind of sin?

2022. Does the body also appear during the trial, or only the soul?

2023. Is there a belief that because of certain sins a [deceased] person must return to the world in the form of a human being, an animal, or a bird in order to expiate his sin?

2024. As what creatures is such a sinner reincarnated?

2025. Is there a belief that a sinner can be reincarnated as a tree or another kind of plant?

2026. Is there a belief that he can be reincarnated as a rock?

2027. Is there a notion that a person can be reincarnated several times, and in what shape does he return the first time?

2028. How can each kind of gílgul [wandering soul] find redemption?

2029. Do you know any stories about a cow or a beast that suddenly began talking because it contained a gílgul?

2030. Do you know any stories about a log that was burning in a stove and that suddenly began to scream because it contained a gílgul?

2031. Is there a belief that if someone makes a blessing over a thing that contains a gílgul, the soul will be redeemed?

2032. What should you do if you recognize a gílgul?

2033. Do you know any stories about any kinds of reincarnations?

2034. Do you know any stories about a dead person's soul that finds no rest and that turns into a dybbuk and enters a living person?

2035. What does a dybbuk normally say and shout?

2036. Because of what sins does a dybbuk enter a person?

2037. Does a male dybbuk ever enter a female and vice versa?

2038. Do most dybbuks enter a male or a female, a young person or an old person?

2039. What antidotes or remedies can be effective in such a case?

2040. Does a dybbuk ever harm other people [outside the person it enters]?

2041. Which tsaddiks were famous for exorcising dybbuks?

6. Gehenna, Kafakál [Limbo, Purgatory; also the Infernal Punishment in Which Evil Spirits Hurl the Soul Back and Forth]; The World of Chaos

2042. How do people picture the place where Gehenna is located?

2043. How big is Gehenna?

2044. How do people picture the Seven Halls of Gehenna?

2045. What punishments are applied in each hall? For what sins?

2046. What demons and Angels of Destruction exist in Gehenna? What do they look like?

2047. Is the body in Gehenna the same as the one in the grave?

2048. Does the grave remain empty the whole time that the body is in Gehenna?

2049. Is the soul also in Gehenna? Is it attached to the body there?

2050. Are the punishments in Gehenna only physical or also mental?

2051. Is there a custom of pushing back Maariv [evening prayer] on the evening of the Sabbath because the wicked return to Gehenna at night only after Maariv?

2052. Do all the wicked in Gehenna rest on the Sabbath?

2053. Do people believe that even the greatest sinner cannot be sentenced to more than twelve months in Gehenna?

2054. Do people believe that even a tsaddik [or other righteous man] has to go through Gehenna?

2055. Do you know any stories about tsaddiks who had a chance to see Gehenna while still alive?

2056. When is the sinner sentenced to Kafakál? Before Gehenna or after?

2057. Are there any sins that are given eternal punishment in Kafakál?

2058. Where is Kafakál located? How do people picture it?

2059. What punishments are meted out in Kafakál?

2060. Is the wicked person hurled there from place to place by the Angels of Destruction?

2061. Are these the same Angels of Destruction as in those in Gehenna?

2062. How do people picture the World of Chaos?

2063. Is that where sinners wander if the earth does not wish to take them?

2064. What stories do you know about people who wander about in the World of Chaos?

7. Paradise, Resurrection of the Dead

2065. How do people imagine the place where Paradise is located?
2066. Where is the Earthly Paradise? Where is the Supreme Paradise?
2067. How many halls are there in Paradise?
2068. What kind of reward do the tsaddiks get there for their deeds?
2069. Who comes to welcome a tsaddik?
2070. Is he welcomed by the Patriarchs and Matriarchs with dancing and singing?
2071. Does the Lord of the Universe ever visit Paradise?
2072. Does he study [the holy texts] with the tsaddiks?
2073. Are holidays observed in Paradise?
2074. What do the tsaddiks in Paradise do when Jews [on earth] are victimized by persecutions and evil decrees?
2075. What are the degrees of greater and lesser tsaddiks in Paradise?
2076. Is there a special Paradise for women, and how does it differ from the one for men?
2077. Do people eat and drink in Paradise?
2078. Do people believe that every tsaddik in Paradise receives the pleasures he did not receive on earth?
2079. If two tsaddiks have quarreled in this world, do they make peace in the afterlife?
2080. Do you know any stories about a tsaddik coming from the next world and revealing the mysteries of the Torah?
2081. How do people picture the Resurrection of the Dead?
2082. Will all corpses roll to the Holy Land through the earth?
2083. If a dead person has been reincarnated several times, in which body will he come alive at the Resurrection?
2084. Which sinners will not be resurrected?
2085. Will the virtuous non-Jews also be resurrected?
2086. What will happen to Gehenna and Paradise after the Resurrection?
2087. What will life be like after the Resurrection?

JACOB BEN ABRAHAM OF MEZRITCH

The Possession

This story is number 157 in The Mayse Book *(Basel; 1602) by Jacob ben Abraham of Mezritch.*

Long though the Jewish tradition of exorcisms may be, this is, so far as I know, the first Yiddish story about a possession. While more women than men (roughly a two-to-one ratio) may have been taken over by evil spirits, this narrative about a possessed male contains numerous elements of both actual and literary possessions in subsequent centuries, especially: the evil spirit as a male (nearly all cases), the intense eroticism, the development from evil spirit to gilgul, transmigration as punishment (especially reincarnation as animals), moralizing of many stories, and so on.

Once, an evil spirit entered a young man. The wise men tried to get the spirit to tell them his name or his wife's name. And whenever they reminded him of his wife, he began shrieking and said that she was an agunah, a woman whose husband had vanished. This meant that she couldn't remarry even though he had drowned at sea. And the wise men could not allow her to take another husband.

The spirit wanted the wise men to allow the woman to marry again. And he gave them many signs to prove he had drowned at sea. But they didn't know where he had been at home, so they said: "We cannot permit it."

And now he shrieked because she had become a whore, since they didn't allow her to take another husband.

The wise men asked him why he had had no rest and what sins he had committed.

He said he had committed adultery. The wise men asked who the woman had been.

But he wouldn't tell them because she had been dead for a long time. "It wouldn't help you if I did tell you." And he added: "I am the kind of man who our sages said ought to be punished with all four

WORKING PAPERS IN YIDDISH AND EAST EUROPEAN JEWISH STUDIES

Number 20

THE CONTRIBUTIONS OF THE SOVIET YIDDISH FOLKLORISTS

by

Susan A. Slotnick
Department of Linguistics
Columbia University
and
Max Weinreich Center for Advanced Jewish Studies

issued June 1976 by the
Max Weinreich Center for Advanced Jewish Studies
of the
YIVO Institute for Jewish Research
1048 Fifth Avenue
New York, N. Y. 10028
under a grant from the
National Endowment for the Humanities

THE CONTRIBUTIONS OF THE SOVIET YIDDISH FOLKLORISTS*

The work of a small group of scholars in the Soviet Union during the twenties and thirties revolutionized the study of Yiddish folklore. From its beginnings in the nineteenth century, Yiddish folkloristics had evolved from the occupation of interested amateurs to a more professional field, which was, however, still rooted in the earlier romantic and nationalistic motivations.[1] The innovations of the Soviet folklorists began a new era in the development of the field, and helped transform it into a branch of modern ethnography.

An overview of general Soviet folklore study and government policy would, no doubt, provide valuable insights for the specific case of Yiddish folkloristics; such a survey is, however, beyond our present scope. This paper is based on about twenty articles and books, most of them in Yiddish. The time period covered is limited to the years 1924 through 1948, when departments for Yiddish folklore existed in the Soviet academies.[2] This time span may be divided into three periods:

1. 1926-1930: the first flowering of Soviet Yiddish folkloristics. The emphasis during this early period was mainly on formal analysis.[3]

2. 1931: transition. After the Kharkov conference of 1928, the official line toward Soviet academics in general demanded repudiation of the so-called "bourgeois" scholarship (including formalism), and an emphasis on the importance of "socialist construction" and of the Marxist (social-economic) superstructure.[4] In 1931 we see the first evidence of this trend in Yiddish folkloristics.

3. 1932-1941: "hard-line" Marxist analysis. This is the time of most of the important technical and theoretical achievements in the study of Yiddish folklore.

The forties saw a deterioration of standards, with more sloganistic rhetoric and less concrete analysis.

Time is bound up with place, as we discover when we observe how the center of folkloristic activity shifted. In the twenties, it was the Jewish Division of the Institute for Belorussian Culture in Minsk (founded in 1924). I. Goldberg was the folklore editor of the major periodical, Tsaytshrift (1926-1932), in which he as well as scholars such as I. Dobrushin and Z. Skuditski published the first Soviet studies of Yiddish folklore.

---

*This is a slightly revised version of a paper presented June 23, 1975 at the Second Annual Yiddish Studies Colloquium in New York City.

I wish to thank Dr. Barbara Kirshenblatt-Gimblett, without whose encouragement and help this paper would never have been written.

The Department of Jewish Culture at the Ukrainian Academy of Sciences in Kiev (founded 1926; after 1936, known as the Office for Jewish Soviet Literature, Philology and Folklore) became the center of activity in the thirties. In the journals Di yidishe shprakh (1927-1932), Afn shprakhfront (1931-1939) and, especially, Visnshaft un revolutsye (1934-1936), the above-mentioned scholars were joined by M. Viner and M. Beregovski.

In the period of decline, beginning in the forties, most of the publications came from Moscow. Organizations included the All-Russian Scientific Society for the Study of Yiddish Language, Culture and History and the Union of Soviet (Yiddish) Writers; journals included the more scholarly Visnshaftlekhe yorbikher and Fragn vegn shprakh as well as the more popular "literary almanacs" Sovetish and Heymland. This geographical shift goes along with the advance of party-line rhetoric which eclipses and effects a regression from previous scholarly efforts.[5]

What were the innovations of the Soviet scholars that so revolutionized the study of Yiddish folklore? We will first examine the major premises of Soviet Yiddish folkloristics, with particular emphasis on the radicalness of their break with the past, and then go on to consider some of the implications of this new theoretical framework for their research.

The Soviet Yiddish scholars began by criticizing previous students of Yiddish folklore (such as Y. L. Kahan, Sh. An-ski) for their "romantic nationalism" and adherence to the nineteenth century concept of the folksgayst ('spirit/soul of the folk'). The Soviet scholars saw the earlier folklorists' definition of the social base of folklore in terms of conservatism and nationalism. Accordingly, the "folk" was considered to be backward, illiterate, rural - essentially non-modern. This is usually congruent to the peasantry, in the European context; for Yiddish folklore, the emphasis was on the shtetl, seen as an isolated small community whose members preserved religion and tradition.

The Soviet scholars also criticized the folksgayst definition of the social base in national terms. An ethnic group, defined in terms of the folksgayst, was considered homogeneous with respect to their "folk-soul", and this "spirit of the people" was believed to be best expressed in folklore. Students of Yiddish folklore, for example, dealt with what they considered "typical" and specific to the Jews, and thus emphasized the shtetl (which they saw as relatively autonomous from coterritorial non-Jewish society), rather than studying the "assimilating" urban elements. This also explains the emphasis on khasidism and on the archaic in folklore.

From this definition of the "folk", Soviet scholars argued that the "lore" became, for the romantic nationalists, those orally transmitted items which embody the "spirit of the folk". Thus, folksgayst was the subjective, spiritual criterion used to ascertain what was "really" folklore. It follows from the "backward" character of the social base that the function of folklore is to conserve tradition; that is, folksongs and stories are relics, artifacts which preserve the spirit and mores of the past. According to this definition, folklore is essentially static.

45

As to the origins of folklore: some nineteenth-century scholars held that it came about through a kind of spontaneous generation, springing fully-formed from the folksgayst. It follows that these folklorists were interested in "finished pieces", "gems" of songs and stories that embodied the folk spirit in the most perfect (and preferably, the earliest) form.[6]

Soviet scholars thus saw the folksgayst theory as past-oriented and nationalistic, and their reaction against these notions was markedly negative. In "Folklorism un folkloristik" [Folklorism and folkloristics] (in Problemes fun folkloristik, Kiev, 1932, pp. 11-93), M. Viner condemns the nineteenth-century ideas as the product of a reactionary longing for the past. He also warns that the rigid national limits set up by the romantic nationalists constitute a step toward imperialism and fascism (p. 64). Viner goes on to deny the existence of any folksgayst, arguing that the actual social base of folklore is far from homogeneous, and ridiculing the idea of a "super-soul" of the collective (p. 51).

Viner limits himself, for the most part, to criticism of European folklorists.[7] M. Beregovski, in an essay in the same volume ("Tsu di ufgabes fun der yidisher muzikalisher folkloristik" [Research problems in Jewish folkmusic] in Problemes fun folkloristik, Kiev, 1932, pp. 94-145), speaks more specifically about previous work in the field of Yiddish folklore. He takes to task the "bourgeois" folklorists (including M. Berlin, G. Ginsburg and P. Marek, Sh. An-ski) for their concept of folksmuzik as that which embodies the "naive", "suffering" but "hopeful" spirit of the people (p. 95). Their narrow nationalism, according to Beregovski, causes these Yiddish folklorists to ignore the complexity which exists, and to eliminate from their study anything that fails to meet their artistic, spiritual and nationalist criteria.[8]

With this rejection of the premises of the folksgayst school came a redefinition by the Soviet Yiddish folklorists of the social base and the nature of folklore. In the Soviet framework the "folk" is defined primarily in economic terms. They are urban, industrial and revolutionary, rather than rural, non-modern and conservative. Viner also emphasizes the heterogeneity of the masses, and stresses the need for recognition of social differentiation within this economically-defined social base for folklore (Viner, pp. 41-45).

The Soviet folklorists repudiate the previous nationalism and stress instead the international unity of the working classes. For example, Z. Skuditski prefaces his discussion "Vegn ukrainishe virkungen in dem yidishn folklor-lid" [Ukrainian influences on Yiddish folklore songs] (in Visnshaft un revolutsye, Kiev, no. 6, (1935, no. 2), pp. 103-154) with a protest against the tendency of pre-Marxist folklorists to see the Jewish people as isolated from, rather than interacting with, coterritorial non-Jewish populations (pp. 104-109).[9]

What is the "lore" itself, for the Soviet scholars? Viner defines folklore as the "artistic expression of the oppressed masses", by which he means that material which is produced (or "significantly" reworked)

by the proletariat. Since it is defined as originating among the "masses", folklore can legitimately be considered an object of Marxist scientific investigation (Viner, pp. 86-89). The Soviet scholars also stress the function of folklore as an instrument of social change (in contrast to the conserving force of the folksgayst school). For example, A. Rozentsvayg, in his essay Sotsyale diferentsyatsye inem yidishn folklor-lid [Social differentiation in the Yiddish folklore song] (Kiev, 1934), declares that folklore is a weapon of class conflict inasmuch as it gives expression to what he calls the "social psychology" of a given class (p. 12). Similarly, in the introduction to his first published collection of folksongs (Jidišer [sic] muzik-folklor [Jewish musical folklore], vol. 1, Moscow, 1934), Beregovski emphasizes the part that such songs played in arousing and maintaining the "revolutionary spirit" (p. 23).

Also in contrast to the romantic-national approach is the Soviet theory of the origin and transmission of folklore. While the collective is important, there is also a recognition of the role of the individual in the genesis and evolution of folklore. As early as 1926, Goldberg prefaces his formal discussion "Bamerkungen vegn poetishn shteyger fun yidishn folklid" [Notes on the poetic style of the Yiddish folksong] (in Tsaytshrift, Minsk, vol. 1 (1926), pp. 105-116) with the assertion that the creator of such songs is a talented individual working within the traditional structure (p. 105).

It follows that evolution and change in folklore are brought about by the intervention of individuals who modify the material as they perform it. Such an interplay of individual creation and communal recreation is the subject of Skuditski's article "Vegn folk-iberarbetungen fun gotlobers lider" [Popular variations on Gotlober's poems] (in Tsaytshrift, Minsk, vol. v. (1931), pp. 245-255). Here we see that the initiating individual may even be part of the literary establishment.[10]

The recognition of the role of the individual in the folklore process exemplifies the radical change effected by the Soviet scholars. The romantic-nationalist school saw the folksgayst as an abstraction from the people themselves, and so folklore was, for them, a set of polished, finished artifacts, arising spontaneously and diffusing independently by means of their own mysterious forces. The Soviet scholars rejected this notion for a concrete, historically- and socially-oriented approach. They emphasized the role of the individual and of social forces in the creation and transmission of folklore, and considered it to be both an agent and an indication of change.

What implications did this radical revamping of premises have for the collection and analysis of folklore?

The redefinition of the social base led to new goals for the scope of collection, as well as new perspectives in the analysis of the material. For example, Beregovski, having criticized the earlier Yiddish folklorists for their narrowness of scope, sets as a primary goal for the new Marxist activity: the collection of such "previously ignored" categories as the songs of striking and revolutionary workers and the compositions of Jewish

folk-musicians and semi-professionals such as the badkhonim ('wedding jesters') (Beregovski, 1932, p. 134). The Soviet redefinition of the folk now allowed - in fact, it demanded - that such material be included.[11]

The volumes of collected folksongs published in the thirties further illustrate the implications of this redefinition of social base. For one thing, they are heavily weighted toward the songs of workers and revolutionaries; such entries make up more than half of some collections.[12] Skuditski edited a 1933 volume entitled Folklor-lider: naye materialn-zamlung [Folklore-songs: collection of new materials]. In the introductory remarks we are told that this collection is an effort to fulfill one of the aims of Marxist folkloristics; that is, to publish folklore which is directed against the "exploiting classes" (p. 5). Beregovski's collections (the first published in 1934, the second - posthumously - in 1962),[13] are also heavily laden with songs from 1905 as well as from the later revolutionary struggles.

With the Soviet recognition of the heterogeneity of folklore-bearing communities came the studies of class differentiation as reflected in folksong. Goldberg mentions the possibility of folklore diffusing from various social strata (Goldberg, 1926, p. 116). Rozentsvayg goes into more detail. He points out thematic as well as formal differences in the folk-creations of various classes, claiming that specific artistic devices are used to solve "concrete ideological problems" (Rozentsvayg, 1934, p. 12). For example, the songs of the "exploiting classes" tend to imitate synagogue forms (with acrostic structure, incremental repetition, and heavy use of the Hebrew-Aramaic component) (pp. 19-26). Songs of the poor bourgeoisie are characterized as sentimental, fatalistic and resigned (though more "concrete" than the first group, and inclined to use "hearty folk-language") (pp. 26-28). The exploited classes, which have the greatest part in folklore creation, show the beginning of class consciousness through their muffled cries of protest and despair; here we have even more "concrete pictures", natural dialog, and simple forms (pp. 28-36). The bourgeois maskilic creations, directed against the exploiting class, are satiric (pp. 36-38). And the revolutionary songs of the aroused proletariat have their own distinctive vocabulary, phraseology and even tempo (pp. 38-55).

The emphasis on the dynamics of historical and social change inspired the analysis of material to discover specific historical tendencies as well as general principles of development. In "Sotsyale evolutsye fun dem yidishn viglid" [The social evolution of the Yiddish lullaby] (in Tsayt-shrift, Minsk, vol. v, 1931, 257-284), Dobrushin asserts that "even this intimate genre reflects social change" (p. 257). He begins with a formal division of material (by first line), and proceeds to develop a thematic and then sequential array, in three parts:

First, the "idyllic" lullaby, which was current under the domination of the patriarchal (i.e. traditional, religious) society (pp. 260-269). The second is the "lullaby of conflict", which arose during the time of the Haskole, (according to Dobrushin), one attempt to change traditional society (pp. 270-277). Finally we have the "revolutionary lullaby" (pp. 277-

281), the product of a later era of protest and struggle, and of a new consciousness of the oppressed classes.[14]

In his study "Vegn folklorishn arbeter-lid" [Folkloristic workers' songs] (in Problemes fun folkloristik, Kiev, 1932, pp. 146-192), Skuditski also uses formal and thematic elements to contrast revolutionary workers' songs with those of the previous era. He characterizes the pre-revolutionary songs as pessimistic in tone, dealing with the conditions of the small shop of the early industrial era, and replete with traditional opening lines, rhymes, parallelism and refrains (pp. 159-167). Songs of the revolutionary era differ; the mood, claims Skuditski, is optimistic, the concrete events portrayed are those of the workers' revolutionary struggle. While some formal elements come from tradition, Skuditski emphasizes innovations such as vocabulary and phraseology of the "proletariat poets" (such as M. Vinshevski, D. Edelshtat). He ends with the claim that these revolutionary folksongs are the turning point from folklore to "proletariat literature" (p. 192).

The Soviet rejection of nationalism and emphasis on the interrelationship of ethnic groups led to an interest in the sharing of folklore materials among different populations. Goldberg's largely formal analysis "Di yidishe mish-shprakhike un fremdshprakhike folklider" [Jewish folksongs in mixed and foreign languages] (in Tsaytshrift, Minsk, vv. ii-iii (1927-1928), pp. 589-606) concludes that such songs were the product of conscious artistic mixing rather than of boorish speech (as suggested by Dubnov, Ginsburg and Marek) (p. 595). This is illustrated by the presence of acrostic structure, parodies of Biblical and Talmudic texts, and other evidence of the learned origin of these songs (p. 594).

Goldberg's formal approach, as well as his consideration of non-proletariat material, led to his subsequent discreditment by the more fervent propagandists.[15] This is, of course, in line with the repudiation of formal analysis in general Soviet scholarship during the thirties, with the claim that formalism was "narrowly academic", too text-oriented, and irrelevant to the social process.[16] However, it is clear that Goldberg's orientation, as revealed in this article, is firmly rooted in the theoretical framework of Soviet folkloristics, insofar as it takes into account ethnic interrelationship as well as class differentiation.

In his essay "Vegn ukrainishe virkungen in dem yidishn folklor-lid" [Ukrainian influences on Jewish folklore-songs] (1935), Skuditski postulates a process of "Yiddishization" of folksongs taken from Slavic sources, on the basis of the existence of three kinds of relationships between Yiddish and Slavic material: 1) folksongs in Slavic languages sung by Yiddish speakers (who may have in their repertoire very similar Yiddish songs), 2) songs with alternate stanzas (or lines) in Yiddish and a Slavic language; and 3) Yiddish folksong texts which parallel Slavic folksong texts, for which the Yiddish performer need have no knowledge of the Slavic song.

Skuditski translates this synchronic array into diachronic terms: first, he hypothesizes, the songs circulate in Yiddish-speaking circles in the original language, then as mixed-language variants, and are finally translated completely into Yiddish (p. 115). No more precise chronological

49

or sequential framework is given; but the detailed description of social conditions in which such "borrowing" might occur is testimony to the Soviet view of the dynamic interrelationships of ethnic groups.

Along with, and following from, the new concept of the social base, the redefinition of folklore itself had implications for the collection and analysis of the material. Though the notion of the <u>folksgayst</u> was rejected, the orientation of the Soviet scholars reveals their own idea of the "spirit of the proletariat" - a kind of <u>klasngayst</u> - characterized not by naiveté but, rather, by revolutionary strivings.

This is evident, for instance, in Skuditski's above-mentioned characterization of the different moods of folksong: the pessimism of pre-revolutionary times in contrast with revolutionary optimism. In his article on social differentiation, Rozentsvayg sets out to illustrate how formal, artistic devices distinguish the folklore of various classes. Dobrushin's study of the lullaby also links the thematic and formal to the ideological (with his categories of "idyllic", "conflict" and "revolutionary" songs). While the Soviet concept of folklore thus retains its own subjective criterion of "spirit", the emphasis on concreteness and specificity inspires attempts (like these of Skuditski, Rozentsvayg and Dobrushin) to support the "spiritual" criterion with formal and thematic evidence from analysis of material.

The central concern with the role of the individual in the folklore process encouraged studies of the originators and performers of folklore. The very subject of Skuditski's article on the "popular variations" (literally "folk reworkings") of Gotlober's poems (1931) reveals the new interest in origins, and the acceptance of literacy (rather than backwardness) as a characteristic of folklore carriers. Even an author from the literary establishment may be considered a valid originator of folklore material, when it can be shown that other individuals played a part in reshaping that material according to the artistic and ideological demands of the social situation.

Beregovski's project to study the Jewish folk-musicians, outlined in a pamphlet in 1937 (<u>Yidishe instrumentale folksmuzik</u> [Jewish instrumental folkmusic], Kiev) and presented three years later in the article "Yidishe klezmer: zeyer shafn un shteyger" [Jewish musicians: their artistic creation and lifestyle] (in <u>Sovetish</u>, Moscow, no. 12 (1941), pp. 412-450), is in part "justified" as an attempt to demonstrate "individual talent among the masses" (1937, p. 3). The pamphlet presents a questionnaire including queries about the careers and training of musicians as well as their family and social structures. The 1941 article presents some of the information gleaned in a discussion of two outstanding Jewish folk-musicians.[17]

This project of Beregovski's - in particular, the amount and nature of detail in the questionnaire [18] - shows how the Soviet concept of folklore within historical and social context had practical implications for the collection of material. For instance, there was great stress on the collection of variants, with the intention of analyzing their differences in the light of known historical facts.

Beregovski, in his 1932 outline "Tsu di ufgabes fun der yidisher muzikalisher folkloristik" [Research problems in Jewish folkmusic], claims that variants are a valuable clue to the functions of folklore in the dynamics of society (pp. 136-137). His own academic collections (as well as the materials he analyzes in various articles) follow this principle; he includes variants of both text and music. Other volumes of collected folklore materials follow Beregovski's lead. Even the avowedly anti-academic "mass-edition", put out by Dobrushin and Yuditski in 1940 (Yidishe folkslider [Yiddish folksongs], Moscow) includes variants of texts, intended to illustrate the development of folksongs along with social change (as we are told in the forward, p. 6). Again, the formula is: pre-revolutionary hopelessness in contrast to the stirring call to battle of the aroused proletariat, as shown in transformations of one song over time.

The concern with social background also brought about an interest in the context as well as the text of folklore material. One result was the above-mentioned interest in broad social context (in particular, in the movements of history toward revolution). Another facet of this orientation is attention to the immediate context of performance and transmission.

Again, Beregovski led the way with his demanding specifications for the documentation of situational information about the recording process (as specified in his 1932 article, pp. 135-138). His own volumes of collected folksong adhere to this principle precisely, including details such as: name, age and occupation of performer; date and place of transcription; original tonality (in the 1934 volume, in a table on pp. 236-241; in 1962, in notes, pp. 203-240). In addition, there is no evidence of any "normative" urge on the part of the collector or compiler; texts are not edited to scan or rhyme, music includes changes in tempo and key. Not all Soviet collections are so meticulous; but even in later volumes (as well as for material cited in analytic articles), an attempt is made to specify the circumstances of collection (if it is only a list of initials, places and dates).[19]

Along with this interest in background material goes the implementation by the Soviet folklorists of mechanical recording equipment. Beregovski is especially enthusiastic about this aid to collection (which had been used, to a limited extent, by previous folklorists) (Beregovski, 1932, p. 138). He suggests improved methods for preserving the value of recorded materials, such as an indication of original tonality transcending machine distortion, and the use of metronome speeds to indicate tempo (Beregovski, 1934, p. 25).

This is in contrast to the collection process of pre-Soviet Yiddish folklorists. For instance, Y. L. Kahan describes the following method: he would learn a song from an informant, and later sing it to a khazn who would transcribe Kahan's version in musical notation (Yidishe folkslider mit melodyen oys dem folks-moyl gezamlt [Yiddish folksongs with melodies collected from the mouth of the people], New York, 1912, pp. li, lix). It is not surprising that the romantic-nationalist folklorists could be content with such imprecise methods, since their concern was with broad general forms (and the "best possible" version) as a manifestation of the folksgayst. The emphasis of Soviet scholars on individual songs and performers

within a concrete social context demanded close attention to the details of each performance. They needed precision in their recording methods.

The Soviet folklorists' redefinition of premises, and the subsequent implications for collection and analysis, are mainly the work of the second and third decade of the twentieth century. The articles of the twenties are essentially formal in their criteria for classification and analysis; for example, Goldberg's "Bamerkungen vegn poetishn shteyger fun yidishn folklid" [Notes on the poetic style of the Yiddish folksong] (in Tsaytshrift, Minsk, vol. 1, (1926), 105-116) and his "Di yidishe mish-shprakhike un fremd-shprakhike folklider" [Jewish folksongs in mixed and foreign languages] (1927-1928). Then came the first articles showing the trend against formalism and trying to incorporate a more orthodox Marxist framework (the papers by Skuditski and Dobrushin in Tsaytshrift of 1931). The period of "hard-line" Marxist analysis began in 1932 with the publication of the first important theoretical statements: Viner and Beregovski in Problemes fun folkloristik. The analytical articles as well as the collections that followed show a firm basis in the new theoretical framework and the results of its application to the practical work of collection and analysis.

The forties brought a change in intellectual climate as well as personnel; the later scholarly level was well below that of previous achievements, and seems in some ways to effect a regression in theory as well as practice. The social base of the "New Soviet Folklore", as it came to be called, was the "victorious Soviet society". I. Serebriani, in a discussion "Sovetishe yidishe folks-shafung" [Soviet-Yiddish folks-creation] (in Heymland, Moscow 1947, pp. 151-156) states that "membership in the masses" and adherence to the appropriate spirit are the only necessary requisites for an author to qualify as a creator of folklore (p. 155). Thus, the klasngayst tendency, present in earlier work but controlled by the rigor of scholarly standards, becomes here as vague and generalized as the folksgayst theory (though the economic definition of the social base as the proletariat still stands, at least theoretically).

U. Finkl goes one step further. In "Der onheyb fun der yidisher folkloristic in rusland" [The beginning of Yiddish folkloristics in Russia] (in Heymland, Moscow, no. 6 (1948), pp. 121-127), he praises E. Orshanski, a nineteenth-century Yiddish folklorist, for his vision of "folks-creation" as the "direct expression of the soul of the folk" (p. 122). In addition, Finkl approves of what he calls Orshanski's "high standards" of artistic criteria to determine which songs are in the "true spirit" of the Jewish masses (p. 125). It becomes obvious that Finkl has accepted the social and national limits of the folksgayst theory.

The definition of the "lore" in these articles is, similarly, either a distortion or disregard of previous premises. For example, Serebriani declares that oralness is no longer a criterion for determining what is "really" folklore (p. 155). This seems to be in refutation of romantic-nationalist ideas; however, he continues to specify that material need be written in a "folksy style" and spirit, with no further explanation of what that may be, beyond optimism and patriotism (p. 151). Such imprecision and vagueness, even in an attempt to condemn pre-Soviet folkloristics, is reminiscent of the approach and methods of the romantic nationalists.

52

A crystal-clear example of lack of understanding of previous work is a much later article, V. Vinogradov's review of Beregovski's accomplishments ("A vertfule kultur-yerushe" [A valuable cultural heritage] in Sovetish heymland, Moscow, September-October 1963, pp. 124-126). His one criticism is that Beregovski did not always choose the best (that is, the most artistically pleasing) variants for inclusion in his collections (p. 126). Vinogradov's attitude reveals a complete ignorance or misunderstanding of the dynamic concept of folklore that was central to the best Soviet scholarship. His comment seems to indicate a regression to the folksgayst criterion of the most finished, polished artifact as the item of folklore.[20]

So we have seen that the major contributions of Soviet Yiddish folklorists belong to the twenties and thirties; these later articles, which seem in some cases to show a relapse to romantic-nationalist ideas, also serve to illustrate some of the pitfalls inherent in the premises of Soviet folkloristics.

For example, the redefinition of the social base led to a new scope of collection (including "previously ignored" songs of workers, strikers, etc.), as well as inspiring a consideration of the dynamics of folklore in its social context with reference to change and development. As external ideological pressures increase, there is a tendency to replace the repudiated "national chauvinism" with "class chauvinism". Folksgayst is exchanged for klasngayst, that is, the postulation of a super-social spirit embodied in folklore, which is itself the canonization and glorification of that spirit.

Another outcome of the Soviet revolution in Yiddish folklore study is the interest in mutual influences between Jewish and Slavic populations. As a positive step, it is an effort to see the actual situation of cross-cultural dynamics; at its worst it is no more than an apologetics for Yiddish folkloristics, an attempt to justify the study of Yiddish materials because they show a one-way borrowing from Slavic sources. This one-sidedness is evident even in some articles of the thirties,[21] and is in tune with "Russification", a tightening up on and attempt to demoralize the national minorities in the Soviet Union.[22]

The idea of the individual as creator of folklore, an integral part of the theoretical framework of Soviet Yiddish folkloristics, refutes the earlier romantic ideas of spontaneous generation. A less laudable extension of this notion is the potential, later realized, for the inclusion of a vast number of authored works into the "New Soviet folklore". If the only criterion for folk-material is membership in the appropriate social class, then one-time artistic efforts of would-be poets can go directly from pen to folklore collection. The definition of the field is blurred, with the only standards those of proletariat background and "folksy style".

Similarly, the concern with mutual influences between literature and folklore, at first generating a productive examination of various processes in the evolution of folk-material, is later overextended to the point where "folklore" and "the new proletariat literature" are supposed to merge. As early as 1934, Beregovski stated that one of the reasons for the study of folkmusic is to provide raw material for the creation of "proletariat music";

Skuditski saw the shared characteristics of the proletariat poets and revolutionary folksong as "the turning point from folklore to proletariat literature"(Skuditski, 1932, p. 192). However, the scholarly rigor and concrete analytical work of these two scholars is hardly affected by such statements; with the loss of high academic standards, the later "folklorists" (if we may even call them that) had only the rhetoric left.

It is, perhaps, because of the subsequent decline that the work of the previous scholars - Goldberg, Dobrushin, Skuditski, Viner and Beregovski - is rarely accorded the importance it deserves, as the turning point from a primitive, romantic interest in folklore to the dynamic, socially-oriented discipline that we associate with the best traditions of contemporary folklore scholarship.

FOOTNOTES

1. For a discussion of one group - the folklore circle in Warsaw around Y. L. Perets - see "Perets-shtudyes" [Perets-studies] by Y. Shatski, in YIVO-bleter, vol. 28, no. 1 (Fall 1946), pp. 40-80 (especially pp. 47-67).

2. The dates of the works under consideration range from 1926 to 1948, with three exceptions.

   Most important is the Beregovski collection, published in 1962, one year after his death. It is usually assumed, however, that the material was collected, and the lengthy introduction written, not later than the forties (personal communication, Mordechai Altshuler, Brenda Szafir-Billet).

   The article "Hafolklor hamusikali hayehudi berusya" [Jewish musical folklore in Russia], in Yeda-am, Tel Aviv, 1964, is a translation into Hebrew of the first part of the 1962 introduction; this, too, may be considered part of Beregovski's pre-1948 writings.

   Finally, the Vinogradov discussion of Beregovski's achievements ("A vertfule kultur-yerushe" [A valuable cultural heritage] in Sovetish heymland, 1963) is presented as an example of the later attitude toward the work of the thirties and forties, rather than as part of the opus of the Soviet Yiddish folklorists.

3. In comparison with Russian folklore study of the twenties, the effect of formalism on Yiddish folkloristics is much less evident. It is interesting to note that the formal tendency is much more prominent in American Yiddish folkloristics - for instance, in the work of Uriel and Beatrice Weinreich (personal communication, Barbara Kirshenblatt-Gimblett).

4. Greenbaum, Jewish Scholarship in Soviet Russia 1918-1941, p. 2.

5. According to Greenbaum, Minsk in the twenties is the "high-water mark of Jewish cultural autonomy in the context of Soviet-sponsored Jewish studies" (p. 24). He sees Kiev as "more practically-oriented scholarship", "semi-academic and normative" (p. 28).

   The Moscow All-Russian Scientific Society for the Study of Yiddish Language, Culture and History was, says Greenbaum, an "arm of the Yevsektsye [the "Jewish Section" of the Communist Party in the Soviet Union, set up to promote "socialist construction" and the "dictatorship of the proletariat" among the Jewish masses]" for the purpose of controlling Minsk and Kiev (the clear implication being that the Moscow Society grew stronger through the thirties and into the forties.)

   While Greenbaum's scheme of time and place is helpful, his casting of the Yevsektsye in the role of villain seems to be an oversimplification.

6. I am especially indebted to Dr. Kirshenblatt-Gimblett for this formulation of the folksgayst theory.

7. Viner stresses the need for "concrete analysis" of each group of scholars (p. 40). For example, he condemns the German schools for sentimental folksgayst ideas based on romantic and reactionary longing for the past (ex. the Brothers Grimm), as well as nationalistic tendencies leading to fascism (ex. H. Ril) (p. 54).

Pre-Marxist Russian efforts are seen as more progressive ("democratic"), turning to the folk and ridiculing the upper classes (ex. Pushkin) (p. 37). As to the field of Yiddish folklore, Viner dismisses the YIVO as a reactionary, bourgeois organization which strives to hinder the coming of the Revolution (pp. 83-85).

8. Beregovski goes on to condemn the "clerical-Zionist" Idelsohn, systematically citing and refuting the latter's "proofs" for the existence of a Semitic ur-muzik. Beregovski's arguments are based on concrete technical and ideological points. He also condemns what he sees as Idelsohn's slighting of Eastern European Jewish music (pp. 104-114).

9. Beregovski, in an article in the same volume ("Kegnzaytike virkungen tsvishn dem ukrainishn un yidishn muzik-folklor" [Mutual influences between Ukrainian and Jewish musical folklore] in Visnshaft un revolutsye, Kiev, no. 6 (1935, no. 2), pp. 79-101), also begins with the assertion that Jewish folkmusic must not be considered in isolation from its Slavic neighbors (p. 79ff). He then proceeds to a highly technical comparison of certain melodic features of specific examples of Yiddish and Ukrainian tunes. Thus, Beregovski's purely formal, musicological analysis is justified (for him, as a Marxist) by the importance of "mutual influences" on an ideological level.

10. This article is an example of the work of the transition period from formal to "hard-line" Marxist analysis. Skuditski begins by aligning himself with current Soviet ideology by condemning Naumann's theory of "sinking culture". With an analysis of parallel texts, he attempts to show formal and thematic changes made to accommodate the needs of the "people", particularly on ideological grounds. (For instance, a "nationalistic" poem is modified to "pure lyric", p. 250). The Marxist approach is thus attenuated by the formalism, as well as the fact that, no matter how committed Skuditski seems in the prefatory remarks to a refutation of Naumann, his very choice of topic admits his interest in the possibility of an "elite" origin of folklore.

11. Also indicative of this innovation is the change in terminology. The romantic schools, who saw the material as relics of tradition and social backwardness, studied folkslider and folksmuzik. The variations of the Soviet term folklor-muzik include contemporary creations as well. For example, folk-lid (without the s) is used by Goldberg (1926; 1927-1928); folklor-lid by Skuditski (1935), and Rozentsvayg (1934); folklorishe arbeter-lid, by Skuditski (1932);

muzikalisher folklor, by Beregovski (1932), and muzik-folklore (1934). In the forties, with the decline of scholarship, the s creeps back: folks-shafung, Serebriani (1947), Finkl (1948).

12. For example, Skuditski's Folklor-lider: nays materialn-zamlung [Folklore-songs: collection of new materials] (Moscow, 1933) has 109 entries, with 70 "workers' songs", and the rest divided as follows: 25 songs of the Russo-Japanese war, 15 songs of daily life (lebnshteyger), 9 songs of artisans (bal-melokhes). Similar is the division in Beregovski's 1934 collection: of 140 entries, 83 are workers' songs, 31 are songs of soldiers and war, 15 are songs of family and daily life, 5 are songs of artisans.

13. Probably collected and arranged before 1948; see footnote 2.

14. Though a social-historical development is clearly implied (and the social conditions for each type postulated), no dates are mentioned, and it is not clear whether the various types of lullabies could (or did) coexist.

This article, written during the transition period, is, perhaps, the first example of a consistent attempt to adopt a Marxist framework of analysis in the study of Yiddish folklore.

15. Rozentsvayg (1934), for example, begins with a condemnation of Goldberg's "overly formalistic" methods (p. 10). As we have seen, Rozentsvayg himself relies heavily on formal evidence to prove his point.

16. F. Oinas sees this condemnation of formalism as the beginning of a trend of "agitation for communism" (p. 48; "Folklore and Politics in the Soviet Union" in Slavic Review, Seattle, Wash., (March 1973), pp. 45-58).

17. Both of these articles reveal an increased beating of the ideological drum, though the scholarly precision and formal musical analysis characteristic of Beregovski still predominate. For instance, the 1937 pamphlet cites as the goals of the project: the collection of music for use as a basis for the new Soviet folk-art (the same sentiment is expressed in an aritcle in Eynikayt, Sept 4, 1947, p. 3: "Vegn dem haynttsaytikn yidishn lid" [The contemporary Yiddish song], in which the use of folk-material by composers is stressed as a means of expressing the feelings and thoughts of the new Soviet patriots). The ideological thrust of the 1941 article emphasizes the "treasures of folk-talent" as well as the anti-establishment character of Jewish musicians, and their integration into the general European context. The historical section is followed by a technical musical discussion of wedding dances and other instrumental pieces.

18. Including personal information about the musicians and their families, the organization and character of the groups, details as to the purchasing and repair of instruments, protocol at weddings and other performances, and more technical questions about music and instruments.

57

19. For instance, collections such as Stalin in der yidisher folks-shafung [Stalin in the Yiddish folks-creation] (M. Grinblat and L. Dushman, Minsk, 1939), Folkslider fun der foterlendisher milkhome [Folksongs of the Patriotic War] (Sh. Kupershmid, Moscow, 1944), Dos gezang fun di felker fun fssr vegn leninen un stalinen [Songs of the peoples of the USSR about Lenin and Stalin] (A. Kushnirov, Moscow, 1939; this volume consists of translations into Yiddish from all languages of the USSR, plus some Yiddish examples). The orientation of these later collections should be clear from the titles.

An exception is a kind of songbook, put out by Beregovski and I. Fefer: Yidishe folkslider [Yiddish folksongs], Kiev, 1938.

20. A candidate for exception to this trend is Beregovski. Though his later articles ring loudly with Stalinist slogans, his principle orientation remains toward formal-technical analysis of musical material.

The introduction to the 1962 collection (probably written before 1948; see footnote 2) is interesting in that it begins with a historical review of the study of Jewish folkmusic, with a sympathetic and even laudatory attitude toward such "romantic-nationalists" as Kislhof, Engels, Kahan, Kipnes, Lehman - and even Idelsohn. (pp. 5-8).

21. For instance, Skuditski discusses "Yiddishization" as the force creating mixed-language folksongs, without acknowledging the possibility of Slavic borrowing from Yiddish sources (1935).

22. For a discussion of "Russification" in a linguistic context, see U. Weinreich, "The Russification of Soviet minority languages" in Problems of Communism, Washington, no. 2 (6), (1953), pp. 46-57. Soviet Yiddish linguists writing in the thirties also discuss Slavic influences on Yiddish as a reflection of the social and economic intimacy of the Jewish population with the corresponding proletariat segment of their Slavic neighbors; their writings have similar apologetic overtones.

BIBLIOGRAPHY

* indicates articles discussed
** indicates articles not seen

I. Theory

Aleksandrov, H., Forsht ayer shtetl! [Study your shtetl!], Minsk, 1928.

* Beregovski, M., "Tsu di ufgabes fun der yidisher muzikalisher folkloristik" [Research problems in Jewish folkmusic] in Problemes fun folkloristik, ed. M. Viner, Kiev, 1932, 94-145.

*______ , "Kegnzaytike virkungen tsvishn dem ukrainishn un yidishn muzik-folklor" [Mutual influences between Ukrainian and Jewish musical folklore] in Visnshaft un revolutsye, Kiev, no. 6 (1935, no. 5), 79-101.
(In Ukrainian: in Radianska muzika, Kiev, no. 5 (1936), 30-50).

*______ , Yidishe instrumentale folksmuzik [Jewish instrumental folkmusic], Kiev, 1937.

*______, "Yidishe klezmer: zeyer shafn un shteyger" [Jewish musicians: their artistic creation and lifestyle] in Sovetish, Moscow, no. 12 (1941), 412-450.

*______ , "Vegn dem haynttsaytikn yidishn lid" [The contemporary Yiddish song] in Eynikayt, Moscow, no. 105 (511, September 4, 1947), 3.

*______, "Hafolklor hamusikali hayehudi berusya" [Jewish musical folklore in Russia] in Yeda-am, Tel Aviv, 10:1 (nos. 28-29, fall 1964), 13-16, 18.

** Daytshman, Sh., Di problemes fun natsyonaler kultur [The problems of national culture], Moscow, 1930.

* Dobrushin, I., "Sotsyale evolutsye fun dem yidishn viglid" [The social evolution of the Yiddish lullaby] in Tsaytshrift, Minsk, vol. v. (1931), 257-284.

** Druker, I., Klezmer [Musicians], Kiev, 1940.

** Engel, I., "Po povodu 'Evrejskix Narodnyx Pesen'' M. Varšavskogo" [The collection of 'Yiddish folksongs' by M. Varshavski] in Voszod, St. Petersburg, vol. 21, no. 18 (1901), 19-22; no. 25, 23-25.

**______ , "Otkrytoe pismo L. I. Saminskomu" [An open letter to L. I. Saminski] in Raggvet, St. Petersburg, no. 7 (1915), 17.

59

**______ , "Evrejskaja bytovaja narodnaja pesnja" [Jewish folksongs describing manners, customs, ways of life] in Evrejskaja nedelja, St. Petersburg, no. 4 (1916), 43-48.

Findeyzen, N., "Evrejskie cimbaly i cimbalisty Lep'anskie" [On Jewish cymbals and the Lepianski cymbalists] in Muzykal'naja ètnografija, Leningrad (1926), 37-45.

* Finkl, U., "Der onheyb fun der yidisher folkloristik in rusland" [The beginning of Yiddish folkloristics in Russia] in Heymland, Moscow, no. 6 (1948), 121-127.

** Ginsburg, S. and P. Marek, "O sobiranii evrejskix narodnyx pesen'" [Collecting Yiddish folksongs] in Xronika vosxoda, St. Petersburg, no. 11 (1898), 388-389.
(Also in Hebrew in Hamelits, Odessa, no. 58 (1898) and Hatsfira, Warsaw, no. 71 (1898).)

**______ , "Evrejskie narodnye pesni v Rossii" [Yiddish folksongs in Russia] in Vosxod, St. Petersburg, (1901), i-xiv.

* Goldberg, I., "Bamerkungen vegn poetishn shteyger fun yidishn folklid" [Notes on the poetic style of the Yiddish folksong] in Tsaytshrift, Minsk, vol. i (1926), 105-116.

*______ , "Di yidishe mish-shprakhike un fremdshprakhike folklider" [Jewish folksongs in mixed and foreign languages] in Tsaytshrift, Minsk, vv. ii-iii (1927-1928), 589-606.

** Lipayev, I., "Ešče o narodnyx pesnjax evrejev" [More on Jewish folksongs] in Xronika vosxoda, St. Petersburg, no. 13 (1898).

** Magid, D., "Drevne-evrejskie pesni v ustax naroda" [Hebrew songs in popular usage] in Evrejskaja starina, Petrograd, vol. x (1918), 144-150.

** Revutski, D., "Sučasna parodija na ukrajns'ku narodnu dumu" [A contemporary parody of a Ukrainian folk-ballad] in Etnografičny vistnik, Kiev, vol. i (1925), 69-71.

* Rozentsvayg, A., Sotsyale diferentsyatsye inem yidishn folklorlid [Social differentiation in the Yiddish folklore song], Kiev, 1934.

** Saminski, L., "Xudožestvennyj itog poslednix rabot 'Obščestva Evrejskoj Narodnoj Muzyki'" [The artistic results of the latest work of the 'Society for Jewish folksong'] in Razsvet, St. Petersburg, no. 5 (January 1915).

**______ , "O cennosti bytovoj evrejskoj melodii" [On the value of Jewish melody describing manners, customs, ways of life] in Razsvet, St. Petersburg, no. 9 (February 1915).

** ______, "Spor o cennosti bytovoj evrejskoj melodii" [Debate on the value of Jewish melody describing manners, customs, ways of life] in Evrejskaja nedelja, St. Petersburg, nos. 11-12 (1916).

** ______, "Slova 'Neposvjaščennyx'" [Words of the 'Uninitiated'] in Evrejskaja nedelja, St. Petersburg, no. 51 (1916).

** ______, "Poslednee slovo 'Posvjaščennogo'" [Last word of the 'Initiated'] in Evrejskaja nedelja, St. Petersburg, no. 7 (1917), 54.

* Serebriani, I., "Sovetishe yidishe folks-shafung [Soviet Yiddish folks-creation] in Heymland, Moscow, no. 1 (1947), 151-156.

** Shtif, N., Yidn un yidish [Jews and Yiddish], Kiev, 1919.

* Skuditski, Z., "Vegn folk-iberarbetungen fun gotlobers lider" [Popular variations on Gotlober's songs] in Tsaytshrift, Minsk, vol. v (1931), 245-255.

* ______, "Vegn folklorishn arbeter-lid" [Folkloristic workers' songs] in Problemes fun folkloristik, ed. M. Viner, Kiev, 1932, 146-192.

* ______, "Vegn ukrainishe virkungen in dem yidishn folklor-lid" [Ukrainian influences on Yiddish folklore songs] in Visnshaft un revolutsye, Kiev, no. 6 (1935, no. 2), 103-154.

** Terman, M., Kultur un der arbeter klas [Culture and the working class], Yekaterinoslav, 1918.

Tshernyak, Y., "Di shprakh fun yidishn folks-lid in farglaykh mit der geredter shprakh" [The language of Yiddish folksong in comparison with spoken Yiddish] in Di yidishe shprakh, Kiev, no. 15 (1929, no. 2), 29-36.

** Unicus, "Vox profani" in Evrejskaja nedelja, St. Petersburg, no. 19 (1916).

** ______, "Poslednee slovo 'Neposvjaščennogo'" [The last word of the 'Uninitiated'] in Evrejskaja nedelja, St. Petersburg, no. 1 (1917), 36-37.

** Veynger, M., Vos, vi un bay vemen tsu klaybn un farshraybn [What, how and from whom to collect and transcribe folk material], Minsk, 1925.

* Viner, M., "Folklorism un folkloristik" [Folklorism and folkloristics] in Problemes fun folkloristik, ed. M. Viner, Kiev, 1932, 11-93.

* Vinogradov, V., "A vertfule kultur-yerushe" [A valuable cultural heritage] in Sovetish heymland, Moscow, (September-October 1963), 124-126.

** Vinz, L., "Starye voprosy i novye zadači" [Old questions and new problems] in Voszod, vol. x (1898), 2.

6

II. Collections

* Beregovski, M., *Jidišer [sic] muzik-folklor* [Jewish musical folklore], vol. i, Moscow, 1934. (Yiddish transcribed in Latin letters). (parallel edition with introduction in Russian: *Evrejskij muzikal'nij fol'klor*).

* ______, *Evrejskie narodnye pesni* [Jewish folksongs], Moscow, 1962.

* ______, and I. Fefer, *Yidishe folkslider* [Yiddish folksongs], Kiev, 1938.

** Dobrushin, Y., *Folks-mayses* [Folktales], Moscow, 1939.

** ______, *Sovetishe yidishe folkslider* [Soviet Yiddish folksongs], Moscow, 1939.

** ______, *Yidishe folks-lider vegn stalinen* [Yiddish folksongs about Stalin], Moscow, 1940.

* ______, and A. Yuditski, *Yidishe folkslider* [Yiddish folksongs], Moscow, 1940.

______, and A. Yuditski, *Evrejskie narodnye pesni* [Jewish folksongs], Moscow, 1947.

** *Folks-lider vegn stalinen* [Folksongs about Stalin], Kiev, 1937.

* Grinblat, M. and L. Dushman, *Stalin in der yidisher folks-shafung* [Stalin in the Yiddish folks-creation], Minsk, 1939.

* Kupershmid, Sh., *Folkslider fun der foterlendisher milkhome* [Folksongs of the Patriotic War], Moscow, 1944.

* Kushnirov, A., *Dos gezang fun di felker fun fssr vegn leninen un stalinen* [Songs of the peoples of the USSR about Lenin and Stalin], Moscow, 1939.

* Skuditski, Z., *Folklor-lider*: *naye materialn-zamlung* [Folklore-songs: collection of new materials], Moscow, vol. i, 1933; vol. ii, 1936.

In Periodicals:

Di Yidishe shprakh (1927-1932), "Fun folksmoyl" [From the mouth of the people], (sayings, proverbs, etc. sent in by readers).

Tsaytshrift (1926, 1927-1928), "Mitteylungen un materyalen" [Messages and materials] (articles, folksongs and proverbs sent in by readers).

III. About Soviet Scholarship

Greenbaum, A., Jewish Scholarship in Soviet Russia 1918-1941, Boston, 1959.

Kirshenblatt-Gimblett, B., "Problemen fun der yidisher folklor-terminologye" [Problems in Yiddish folklore terminology] in Yidishe shprakh, New York, vol. 31, no. 2 (1972), 42-47.

Oinas, F., "Folklore and politics in the Soviet Union" in Slavic Review, Seattle, Wash., vol. 32 (March 1973), 45-59.

Pomerants, A., Di sovetishe harugey-malkhes [The Soviet [Jewish] martyrs], Buenos Aires, 1962. Entry for Beregovski includes bibliographic references not listed in this paper.

Rabinovits, Y., "Yidish-muzikalisher folklor in sovet-yidisher folkloristik" [Yiddish musical folklore in Soviet Yiddish folkloristics] in Di tsukunft, New York, vol. 47, no. 2 (February 1942), 111-115.

Shmeruk, Ch., "Yiddish literature in the USSR" in Jews in Soviet Russia, ed. L. Kochan, New York, 1972, 232-268.

Simerenko, Alex, Social Thought in the Soviet Union, Chicago, 1969.

Sokolov, Yu. M., Russian Folklore, Hatboro, Penn., 1966. (Originally: Russkij fol'klor, 1938)

Weinreich, U., "Di forshung fun 'mishshprakhike' yidishe folkslider" [The study of macaronic Yiddish folksongs] in YIVO-bleter, New York, no. 34 (1950), 282-288.

__________, "The Russification of Soviet minority languages" in Problems of Communism, Washington, D. C., no. 2 (6), 1953, 46-57.

IV. Bibliographies

Altshuler, M., Russian Publications on Jews and Judaism in the Soviet Union: 1917-1967, Jerusalem, 1970.

Sendrey, A., A Bibliography of Jewish Music, New York, 1951.

Shmeruk, Ch., Jewish Publications in the Soviet Union, 1917-1960: Jerusalem, 1961.

Weinreich, U. and Beatrice Silverman Weinreich, Yiddish Language and Folklore: A Selective Bibliography for Research, The Hague, 1959.

21289

אינסטיטוט פֿאַר ווייסרוסלענדישער קולטור.
יידישער סעקטאָר.
סאָציאַל-עקאָנאָמישע קאָמיסיע — ביוראָ פֿאַר קאָנטקענטעניש.

ה. אַלעקסאַנדראָוו.

פֿאָרשט אייער שטעטל!

אויסגאַבע פֿונם אינסטיטוט פֿאַר ווייסרוסלענדישער קולטור.
מינסק — 1928.

פֿאָרשט אייער שטעטל!

I.

1. יעדע סאָציאַל-עקאָנאָמישע פֿאָרשונג אַפֿן געביט פֿון קאַנטקענטעניש דאַרף אין זיך האַלטן צוויי מאָמענטן: ערשטנס — זי דאַרף זיין אַקטועל, דאָס הייסט פֿאַרבונדן מיט געוויסע פּראָבּלעמען פֿון דער אַרומיקערווירקלעכקייט, אַף וויפֿל זיי ווערן געשטעלט באַ איצטיקן טאָג. צווייטנס — זי דאַרף אין דערזעלבער צייט געבן אַ גוט דורכגעאַרבעטן מאַטעריאַל, וואָס זאָל קענען אויסגענוצט ווערן באַ ווייטערדיקע וויסנשאַפֿטלעכע פֿאָרשונגען, וועלכע וועלן טראָגן אַ מער אַלגעמיינעם, ניט ספּעציעלן קאַנטקענטעניש-כאַראַקטער. דיביידע מאָמענטן אַנטשפּרעכן דעם צווייענדיקן ציל פֿון איצטיקער קאַנטקענטעניש — פּראָדוציר-ציל פֿון איין זייט, וויסנשאַפֿטלעך-פֿאָרשערישן — פֿון צווייטן.

דאָס שטעטל שטעלט מיט זיך פֿאָר אין די אָנגעוויזענע פּראָטים זייער אַ דאַנקבאַרן מאַטעריאַל פֿאַר קאַנטפֿאָרשונגען. צווישן די פּראָבלעמען פֿון דער ראַטנאַרבעט אַף דער יידישער גאַס פֿאַרנעמט די שטעטל-פּראָבלעם איינעם פֿון די כאָשעוועסטע ערטער, זייענדיק ענג פֿאַרבונדן מיט די אויפֿגאַבן צו ענדערן די סאָציאַל-עקאָנאָמישע סטרוקטור פֿון דער יידישער באַפֿעלקערונג אין דער ריכטונג פֿון ערדאַרבעט און אינדוסטריאַליזירונג. זי איז איצט אויפֿגעשטעלט באַ אונדז אַפֿן טאָג-סיידער אַדאַנק דעם דעקרעט פֿון ראַטפֿאָלקאָם פֿון ו. ס. ס. ר. וועגן אופֿשטעלן ווירטשאַפֿטלעך די שטעטלעך. מיר מוזן אָבער קאָנסטאַטירן, אַז די אָנגעוויזענע אַרבעטן שטויסן זיך שטענדיק אָן אַף אַ גרויסער מעניע — עס פֿעלט מאַטעריאַל וועגן שטעטל. אונדזער יידישע עקאָנאָמישע ליטעראַטור איז בּיכלאַל זייער אָרעם און אויסער פּובליציסטישע אַרטיקלען, וועלכע ריידן וועגן דער שטעטל בּיכלאַל, פֿאַרמאָגן מיר קימאַט ווי גאָרניט. די אַלגעמיינע פּובליציסטיק און וויסנשאַפֿט האָט זיך מיט דעם שטעטל אויך זייער ווייניק אינטערע-

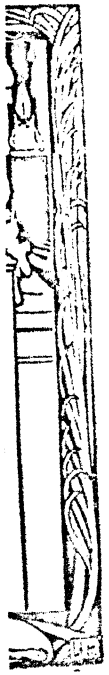
סירט *). פֿון פֿאַר דער רעוואָלוציע קענען מיר אָנווייזן נאָר אַף צוויי מאָנאָגראַפֿישע אָפּשרייבונגען פֿון שטעטלעך — י. לעשצינסקיס אַרבעט אין „השלח" פֿאַר 1903-טן יאָר („סטאַטיסטיק פֿון אַ שטעטל") און ד״ר ל. ראַבלינס אויספֿאָרשונג — „דאָס שטעטל קראַסנאָפּאָליע" (אַף רוסיש; אַרויסגעגעבן דורך „יעקאָ" אין 1909-טן יאָר); פֿאַראַן אַ ביסל מאַטעריאַל אין אונדזער אַלטער פעריאָדישער פּרעסע.

די אויפֿגאַבע פֿון מאָנאָגראַפֿישע אָפּשרייבונגען פֿון שטעטלעך מוז באַ איצטיקן טאָג פֿאַרווירקלעכט ווערן, אַף וויפֿל די אויפֿגאַבע פֿון ווירטשאַפֿטלעכן איבערבוי פֿון שטעטל קאָן געלייזט ווערן נאָר אַפֿן סמאַך פֿון גענויען באַקאַנען זיך מיט יעדן שטעטל. דער מעטאָד פֿון מאָנאָגראַפֿישע אויספֿאָרשונגען, וועלכער האָט שוין פֿאַרנומען אַ גרויסן אָרט אין דער רוסישער קאַנטפֿאָרשערישער ליטעראַטור בענוגייע דעם דאָרף, (די באַוווסטע אַרבעטן פֿון פּראָפֿ. פֿענאָמענאָוו — „Современная деревня", א. באָלשאַקאָוו — „Деревня 1917—1927" א. אַ.) מוז אויך אָנגעווענדט ווערן בענוגייע דעם שטעטל. דאָס קאָן דורכגעפֿירט ווערן דורך ספּעציעלע עקספּעדיציעס פֿון אונדזערע מעלוכישע און וויסנשאַפֿטלעכע אינסטיטוציעס. דאָס קאָן דורכגעפֿירט ווערן דורך די אָרטיקע געזעלשאַפֿטן פֿאַר קאַנטקענטעניש און זייערע פֿאַרשיידענע סעקציעס.

2. דאָס שטעטל מוז קוידעמקאָל אויסגעפֿאָרשט ווערן דורך אונדז, ווי אַן עקאָנאָמישער איינס, דאָס הייסט ווי אַ באַשטימטער סאָציאַל-עקאָנאָמישער טיפּ פֿון אַ יישעוו, וועלכער האָט זיך אויסגעבילדעט אין מעשעך פֿון צענדליקער און הונדערטער יאָרן. מיר דאַרפֿן פֿאָרשטעלן זיך דאָס שטעטל ניט נאָר ווי אַ „ייִדישן יישעוו" **), נאָר ווי אַ יישעוו מיט אַ פֿאַרשיידנאַרטיקן נאַציאָנאַלן באַשטאַנד, וועלכער איז געוואָרן אַרויסגערופֿן צום לעבן אַדאַנק די ספּעציפֿישע באַדינגונגען פֿון דער עקאָנאָמישער

*) געווי האָב איך זיך אָפּגעשטעלט אַף דער פֿראַגע אין אַרטיקל „Вывучэньне мястэчка", וועלכער איז אָפּגעדרוקט אין „Працы II-га Усе-беларускага Краязнаўчага Зьезду" ז. ז. — 73-80.

**) אַזאַ פֿאָרשטעלונג איז באַ איצטיקן טאָג אינגאַנצן ניט ריכטיק און אַנטשפּרעכט ניט די אָפֿיציעלע מאַטעריאַלן וועגן דעם נאַציאָנאַלן באַשטאַנד פֿון אונדזערע שטעטלעך. וועגן דעם — געווי אין מיין אַרטיקל — „די ייִדישע באַפֿעלקערונג אין די שטעט און שטעטלעך פֿון ווייסרוסלאַנד" — „ציישריפֿט" ב. 2-3 ז. ז. 307—378.



אַנטוויקלונג פֿון אונדזער קאַנט. דאָס שטעטל מוז אויסגעפֿאָרשט ווערן אין ענגער פֿאַרבינדונג מיטן גאַנצן טעריטאָריעלן און סאָציאַלן אַרום — קוידעמקאָל מיט דער אַרומיקער פויערשער סוויווע, מיט וועלכער זי איז ענג פֿאַרבונדן. אַ געוויסן אויסנאַם קאָנען מיט זיך פֿאָרשטעלן אין דעם פּראַט די געציילטע אינדוסטריעלע שטעטלעך, וועלכע זיינען מערער פֿאַרבונדן מיטן שטאָט, איידער מיטן דאָרף. אָט די גרונט-האַנאָכע ליגט אין יעסאָד סאַי פֿון אונדזער פּראָגראַם אַלס אַ גאַנצע, סאַי פֿון אירע איינצלנע טיילן. דאָס שטעטל אַפֿן אַרומיקן סאָציאַלן און עקאָנאָמישן פֿאָן, סאַי בענוגייע צום איצטיקן טאָג, סאַי בענוגייע צום אָווער — אַזוי דאַרף עס באַנומען און אויסגעפֿאָרשט ווערן.

דערזעלבער פּרינציפּ מוז אויך גענומען ווערן אין אַכט באַ די אויספֿאָרשונגען אַפֿן געביט פֿון שטייגער און קולטור-לעבן. דאָ דאַרף מען האָבן אין אויג דעם פּראָצעס פֿון קולטורעלער צוזאַמענווירקונג, וועלכער האָט זיך אַרויסגעוויזן אין פֿאַרשיידענע פֿאָלק-מינהאָגים, שפּראַך א. אַ. וו. פֿאַר דער לעצטער צייט האָבן זיך, לעמאָשל, באַ אונדז באַוויזן אַרבעטן, וועלכע פֿאַרנעמען זיך מיט אויספֿאָרשן די צוזאַמענווירקונג פֿון דער ייִדישער און ווייסרוסישער שפּראַך (מ. שולמאַנס אַרטיקל אין זשורנאַל „שטערן" פֿאַר 1927 יאָר). די איקראַיניזמען אין דער ייִדישער שפּראַך (ב. ליובאַרסקיס אַרטיקל אין זאַמלבוך פֿון אָדעסער אינסטיטוט פֿאַר פֿאָלקבילדונג). אָט די אַרבעט קאָן און דאַרף פֿאָרגעזעצט ווערן אַף די ערטער.

3. אונדזער פּראָגראַם הויבט זיך אָן פֿון אויסלערנען די אָרטלאַגע און אויסזען פֿון שטעטל, די פֿאַרבינדונג פֿונם שטעטל מיטן ראַיאָן, די סיבעס, וועלכע האָבן מיטגעווירקט דער אויסבילדונג פֿון געגעבענעם שטעטלדיקן יישעוו און וועלכע ווערן אין אַ גרויסער מאָס אַרויסגערופֿן דורך געאָגראַפֿישע מאָמענטן, דאַרפֿן ווערן גענוי אויסגעפֿאָרשט. מאַטעריאַל. אַף דעם קאָן מען באַקומען דורך עקסקורסיעס אַרום שטעטל, באַקאָנען זיך מיט אַלטע פּלענער פֿון שטעטל און זיין ראַיאָן, אויב אַזעלכע זיינען פֿאַרבליבן, אַרומפֿרעגן עלטערע מענטשן א. אַ. וו. דער ראַיאָן קאָן ווערן דערלערנט אַפֿן סמאַך פֿון די מאַטעריאַלן, וועלכע געפֿינען זיך אין ראַיאָנספּירקאָם. די לעצטע שטעלן צו יעדן יאָר גענויע באַריכטן וועגן דער לאַגע פֿון ראַיאָן. זיי קאָנען און דאַרפֿן דינען אַלס ערשטער קוואַל צום דערלערנען דעם ראַיאָן. צו דעם צוועק קאָנען אויסגענוצט ווערן א. ג. „געדענק-ביכער"

65

(Памятные книжки), מאַטעריאַלן פֿון די פֿאָלקצײלונגען פֿאַר די יאָרן 1897 און 1926, מאַטעריאַלן פֿון די געװעזענע װאָלאָסט־אַרכיװן א. ד. ג.

4. אַ גרױסן אָרט אין אונדזער פּראָגראַם פֿאַרנעמט דער היסטאָרישער טײל. דאָס דערקלערט זיך מיט דעם, װאָס אונדזער אָרטיקע געשיכטע איז נאָך קימאַט װי גאָר ניט דערלערנט געװאָרן; אינדערזעלבער צײַט קאָן די אָרטיקע געשיכטע צושטעלן זײער װיכטיקן מאַטעריאַל פֿאַר דער מאַרקסיסטישער אױפֿפֿאַסונג פֿון דער ייִדישער געשיכטע *):

אַף דערלערנען די אַלטע געשיכטע פֿון שטעטל קאָן אױסגענוצט װערן דער היסטאָרישער מאַטעריאַל, װעלכער געפֿינט זיך אין פֿאַרשײדענע ספּעציעלע אױספֿאָרשונגען (פּראָפֿ. סאָסונאָװס—װעגן װיטעבסקער גובערניע, דעמבאָװעצקיס באַשרײַבונג פֿון מאָהילעװער גובערניע—אין 3 טײל, פּױלישער געאָגראַפֿישער װערטערבוך, סעמיאָנאָװס—„רוסלאַנד“—IX באַנד (געװידמעט װײַסרוסלאַנד). מע דאַרף אױסניצן פֿאַרשײדענע היסטאָרישע לעגענדעס, װעלכע זײַנען פֿאַרבונדן מיט דעם „געבורט“ פֿון שטעטל (איבערהױפּט זײַנען זײ פֿאַרשפּרײט אין די א. ג. פּריציש שטעטלעך), געשיכטע פֿון גאַסן, אַלטע הײַזער א. א. װ.

אַ היסטאָרישער מאַטעריאַל, װעלכער באַציט זיך צום סאָציאַלן לעבן פֿון דער ייִדישער באַפֿעלקערונג, געפֿינט זיך אין די „פּינקאָסים“. כאָטש אין די לעצטע שפּיגלט זיך מער פֿון אַלץ אָפּ דער רעליגיעזער לעבנשטײגער, דאָך קאָן מען גאַנץ אָפֿט אין די רעליגיעזע פֿאָרמען געפֿינען אַן אָפּקלאַנג פֿון סאָציאַלע סטירעס (זײער באַלערנדיק זײַנען אין דעם פּראַט די אַרבעטן פֿון פּ. מאַרעק, װעלכער האָט ברײט אױסגעניצט דעם סאָציאַל־עקאָנאָמישן מאַטעריאַל פֿון אונדזערע שטעטלדיקע און שטאָטישע פּינקאָסים—אין „װאָסכאָד“, „יעװרײסקאַיאַ סטאַרינאַ“ א. א. אױסגאַבן). איבערהױפּט איז װיכטיק דערלערנען די מאָמענטן פֿון דער ייִדישער געשיכטע פֿון נײַנצנטן יאָרהונדערט, װען די סאָציאַלע סטירעס האָבן געטראָגן אַ כאַראַקטער פֿון אַ נעזעלשאַפֿטלעכן קאַמף (כסידעס און מיסנאַגדעס, האַסקאָלע באַװעגונג). עס דאַרף צונױפֿגעקליבן װערן דער מאַטעריאַל

*) מיר רעקאָמענדירן דעם אינטערעסאַנטן אַרטיקל פֿון ס. אַרכאַנגעלסקי— „Локальный метод в исторической науке“ — אין זשורנאַל „Краеведение“—ניר. 2 פֿון 1927־טן יאָר.

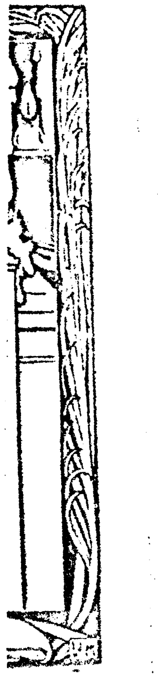
איבער דער געשיכטע פֿון רעװאָלוציאָנערער באַװעגונג, װו דאָס שטעטל האָט געשפּילט אַ באַדײַטנדיקע ראָל. עס דאַרפֿן צונױפֿגעקליבן װערן די זכרױנעס פֿון די אָנטײלנעמער, פּראָקלאַמאַציעס־געדרוקטע און געשריבענע א. ד. ג.

פֿאַר דער אָרטיקער געשיכטע זײַנען נאָך ביז איצט דורך אונדז קימאַט װי ניט אױסגענוצט געװאָרן די אָרטיקע אַרכיװן — פֿון די קרײַז שטעט, װאָלאָסטן. דאָרטן געפֿינט זיך זײער אַ רײַכער מאַטעריאַל, װעלכער האָט אַ שאַיכעס צו דער געשיכטע פֿון שטעטל בכלל—סײַ פֿון דער ייִדישער, סײַ פֿון דער ניט־ייִדישער באַפֿעלקערונג. צוליב דעם קאָן אױך אױסגענוצט װערן דער מאַטעריאַל פֿון די געװעזענע „גובערנסקיע װעדאָמאָסטי“, פֿון דער ייִדישער, רוסיש־ייִדישער, העברעיִשער פּרעסע.

דער פּעריאָד פֿון נאָך דער אָקטאָבער־רעװאָלוציע קאָן פֿאַרפֿיקסירט װערן אַפֿן סמך פֿון מאַטעריאַלן, װעלכע זײַנען פֿאַרבליבן אין פֿאַרשײדענע פֿאָרמען — אָרטיקע דעקרעטן, זכרױנעס פֿון אָרטיקע מאַכט־פֿאָרשטײער, פֿאַרשײדענע אָפֿיציעלע דאָקומענטן א. א. װ. אָט די אַרבעט קאָן טראָגן אַ שטענדיקן כאַראַקטער—דורך קלײַבן סיסטעמאַטיש דעם לױפֿנדיקן מאַטעריאַל פֿון אָרטיקן געזעלשאַפֿטלעכן לעבן, װעלכער האָט אַ היסטאָרישע באַדײַטונג (באַריכטן פֿון ריק, פֿאַרשײדענע מעלוכישע און געזעלשאַפֿטלעכע אינסטיטוציעס, פּראָטאָקאָלן פֿון אָרטיקע צוזאַמענפֿאָרן א. א. װ.).

5. באַם דערלערנען די באַפֿעלקערונג און איר עקאָנאָמישע טעטיקײַט דאַרף קודעמקאָל אױסגעניצט װערן דער לױפֿנדיקער סטאַטיסטישער מאַטעריאַל, װעלכער געפֿינט זיך אין די אָרטיקע מעלוכישע און געזעלשאַפֿטלעכע אינסטיטוציעס — ריק, קאָאָפּעראַטיװע אַנשטאַלטן, פּראָפֿפֿאַרײנען, אָרטיקע געזעלשאַפֿטן. דאָ דאַרף איבערהױפּט גענומען װערן אין אַכט דער מאָמענט פֿון דינאַמישקײט, אַדאַנק װעלכן מיר באַקומען אַ פֿאָרשטעלונג ניט נאָר װעגן דעם צושטאַנד פֿון שטעטל באַ איצטיקן טאָג, נאָר אױך װעגן דעם, „װוהין זי װאַקסט“.

באַם באַקאָנען זיך מיט דער באַװעגונג פֿון דער באַפֿעלקערונג דאַרף מען האָבן אין זינען ניט נאָר די נאַטירלעכע פֿאַקטאָרן (געבורטן, שטערבלעכקײַט), נאָר אױך די מעכאַנישע (אינערע און אױסערע עמיגראַציע), װעלכע שפּילן אַן אױסערסט װיכטיקע ראָל אין אונדזערע שטעטלעך.



די עקאָנאָמיק פֿון שטעטל שטעלט מיט זיך פֿאָר איצט אַ בילד פֿון פֿאַרשיידנאַרטיקע דערשיַינונגען, אין וועלכע עס מישן זיך צונויף די עלעמענטן פֿון אַלטע און נײַע לעבנפֿאָרמען. פֿון איין זײַט האָבן מיר אַ היפּשע צאָל פּראָדוקטיווע עלעמענטן—פּויערים און קוסטאַרן, פֿון דער אַנדער זײַט — רעשטן פֿון פֿאַר-מיטלערישע פּאַרנאָסעס (קרעמערײַ, האַנדל אַפֿן דאָרף, אַף יערידן און א. ג. „אומבאַשטימטע" פּראָפֿעסיעס. באַם אויספֿאָרשן די אָרטיקע עקאָנאָמיק איז וויכטיק אויסניצן דעם אַנקעטן-מעטאָד דורך אויספֿאָרשן אַפֿן אָרט גופֿע די לאַגע פֿון פֿאַרשיידענע שיכטן פֿון דער באַפֿעלקערונג, פֿאַרשיידענע עקאָנאָמישע אינסטי-טוציעס. אַזעלכע אַנקעטעס זײַנען איצט פּובליקירט אין אַ גרוי-סער צאָל אין פֿאַרשיידענע קאַנטפֿאָרשערישע אויסגאַבן, זיי ווערן אויך דורכגעפֿירט דורך פֿאַרשיידענע אַנשטאַלטן. אין די דאָזיקע אויספֿאָרשונגען דאַרף איבערהויפּט באַטאָנט ווערן דער מאָמענט פֿון קאַמף צווישן פּריוואַט-קאַפּיטאַליסטישן און סאָציאַ-ליסטישן סעקטאָר אין אונדזערווירטשאַפֿט, וועלכער שפּיגלט זיך שטאַרק אָפּ אין דער שטעטלדיקער עקאָנאָמיק *).

בענוגייע די אַנשטאַלטן, וועלכע באַדינען די באַפֿעלקערונג אַף פֿאַרשיידענע געביטן, קאָן מען באַקומען די געהעריקע ידיעס אין די אַנשטאַלטן גופֿע (שולן, ביבליאָטעקן, לייענשטיבלעך, אַמבולאַטאָריעס, אַפּטייקן א. ד. ג.).

6. זייער וויכטיק איז צו דערלערנען דעם קולטור-שטײַ-גער פֿון שטעטל. דאָ האָבן מיר פֿאַר זיך פֿון איין זײַט גאַנץ באַדײַטנדיקע רעשטן פֿון פֿאַרשימלטן אָווער (כאַדאָרים, מאַגי-דים א. א. וו.), פֿון דער אַנדער זײַט—מאָמענטן פֿון נײַעם לעבנ-שטייגער (קאָמסאָמאָל, פּיאָנערן א. א. וו.). די מאָמענטן שפּיגלען זיך אָפּ גאַנץ אָפֿט אין אונדזער פּרעסע; דער געהעריקער מאַטע-ריאַל דאַרף ווערן פֿאַרפֿיקסירט, צונויפֿגעקליבן און סיסטעמאַ-טיזירט. אַזאַ מאַטעריאַל איז שוין באַאַרבעט געוואָרן אין זאַמל-בוך "Еврейское местечко и революция„ (אונטער רעד. פֿון פּראָפֿ. טאַן-באָגאָראַז — 1926) און קאָן גרינג פֿאַרגעוועצט ווערן אַף די ערטער.

וועגן קלײַבן עטנאָגראַפֿישן מאַטעריאַל רעכענען מיר אַרויס-געבן אַ ספּעציעלע אינסטרוקציע — דעריבער וועלן מיר זיך דאָ

*) גענוי וועגן דעם — אין אינסטרוקטיוו-מעטאָדישן בוך פֿון דוענס-ליטאָווסקי און אַבראַמאָוו — "Познание местного края„.

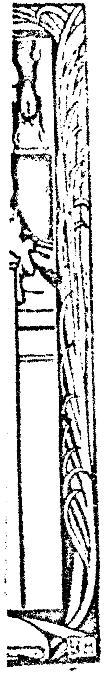
אַף דעם גענוי ניט אָפּשטעלן; מיר האָבן נאָר אָנגעמערקט אין אונדזער פּראָגראַם די וויכטיקסטע מאַטעריאַלן פֿון פֿאָלקשאַפֿונג, וועלכע דאַרפֿן געקליבן ווערן אַף די ערטער.

דאָס וויכטיקסטע, וואָס די אָרטיקע פֿאָרשער דאַרפֿן שטענ-דיק האָבן אין אויג, איז—דער מאַטעריאַל, וועלכן זיי באַקומען און איבער וועלכן זיי אַרבעטן, דאַרף זײַן גוט דורכגעקאָנטראָלירט.

נעמענדיק אין אַכט דעם גרויסן אינטערעס, וועלכער ווערט אַרויסגעוויזן באַ איצטיקן טאָג צו די פּראָבלעמען פֿון שטעטל *), האָפֿן מיר, אַז אונדזערע טוער אַף די ערטער (לערער, אַגראָנאָ-מען, מיטאַרבעטער פֿון געזעלשאַפֿטלעכע אַנשטאַלטן, סטודענטן א. אַ. וו.) וועלן צוטרעטן צו דער אַרבעט פֿון אויספֿאָרשן די שטעטלעך, מיטהעלפֿנדיק אייַנצײַטיק די מעלוכישע, געזעלשאַפֿט-לעכע און וויסנשאַפֿטלעכע אינסטיטוציעס **).

*) מיר ניצן אויס די געלעגנהייט אָנצווײַזן אַף דער איניציאַטיוו אין דעם פּראַט פֿון דער יידישער סעקציע באַ דער מאָזירער געזעלשאַפֿט פֿאַר קאַנטקענ-טעניש.

**) די זעלביקע פּראָגראַם איז אָפּגעדרוקט אַף ווײַסרוסיש אין זשורנאַל "Наш Край„ נומ. 2 פֿאַר 1928-טן יאָר. דאָרט איז אויך פֿאַראַן אַן אָנטשפּרע-כיקע ביבליאָגראַפֿיע, צונויפֿגעשטעלט דורך כ׳ א. פּאַלייעס.



II.

פּראָגראַם

אַף אויספֿאָרשן דאָס שטעטל.

1. **אָרט-לאַגע און אויסזען פֿון שטעטל.** געאָ-גראַפֿישע לאַגע, אַלגעמיינע כאַראַקטעריסטיק פֿון אָרט; ווי ווײַט איז דאָס שטעטל פֿון ראַיאָן-צענטער, קרײַז-שטאָט, הויפּטשטאָט. צאָל הײַזער—הילצערנע, געמויערטע; צאָל קראָמען; אַנדערע גע-בײַדעס. דער מאַרק. צאָל גאַסן, זייערע נעמען, אַלגעמיינער אויסזען. פּלאַן פֿון שטעטל.

דאָס שטעטל, ווי אַ ראַיאָן-צענטער. אַלגעמיינע ידיעות וועגן ראַיאָן-גרעניצן, שטעטך פֿון טעריטאָריע, צאָל דאָרפֿסראַטן און זייער באַפֿעלקערונג; די באָדנס אין ראַיאָן; נאַטור-רײַכטימער; דער עקאָנאָמישער צושטאַנד פֿון ראַיאָן — פֿאַנאַנדערטיילונג פֿון ערד און פֿי, אַנטוויקלונג פֿון קלענערער און גרעסערער אינדו-סטריע. פּלאַן פֿון ראַיאָן. די אײַזנבאַן-סטאַנציע באַם שטעטל און איר עקאָנאָמישע באַדײַטונג; פּאָסט, טעלעגראַף, טעלעפֿאָן. פֿאַר-בינדונג מיט נאָענטסטע שטעט און שטעטלעך.

2. **געשיכטע פֿון שטעטל.** ווו און ווען איז דאָס שטעטל געגרינדעט געוואָרן — היסטאָרישע פֿאַקטן און לעגענדעס, וועלכע זײַנען מיט דעם פֿאַרבונדן; פֿון וואַנען שטאַמט דער נאָמען פֿון שטעטל. אַלטע און נײַע גאַסן אין שטעטל; פֿון וואַ-נען קומען אַרויס זייערע נעמען. פֿאַמיליען-נעמען אין שטעטל, אַלס מאַטעריאַל פֿאַר געשיכטע. דער פּאָרעץ—באַלעבאָס פֿון שטעטל, זײַנע באַציִונגען מיט דער באַפֿעלקערונג (טשינש, אַנדערע נאַלאָגן; מאַיסעס וועגן פּאָרעץ).

ווען האָבן זיך באַוויזן די ייִדן אין שטעטל, די יורידישע יעסוידעס פֿון זייער באַזעצן זיך; די ייִדישע באַפֿעלקערונג אין די דערפֿער פֿון שטעטלדיקן ייִשעוו, פֿאַרבינדונג מיטן שטעטל.

ווּקס פֿון דער ייִדישער באַפֿעלקערונג אין שטעטל, פּאַרנאָסעס, סאָציאַלע גרופּירונג. באַציִונגען מיט דער ניט-ייִדישער באַפֿעל-קערונג (פֿאַקטן פֿון קאָנקורענץ, הישטאַדלעס וועגן אַרויסשטויסן די ייִדן א. אַ. וו.) דער קאָהאָל און זײַן אַרבעט. דער קאָהאָל און די אַלגעמיינע זעלבסטפֿאַרוואַלטונג-אָרגאַנען, דער קאָהאָל און די אַרומיקע פּריצים, קאַמף פֿאַר אַרענדעס, כאַזאָקעס; דער קאָהאָל און פֿאַרשיידענע שיכטן פֿון דער ייִדישער באַפֿעלקערונג (ווירקונג פֿון אָטקופּשטשיקעס, סאָכרים, ראַבאָנים; קאַמף פֿון באַלמעלאָכעס מיטן קאָהאָל). אינעווייניקסטער סאָציאַל-רעליגיעזער קאַמף (מאַכלויקעס איבער ראַבאָנים, שאָכטים א. ד. ג., באַזונ-דערע באָטע-מעדראָשים און מיניאָנים פֿון באַלמעלאָכעס, כעווריעס; פֿאַרפֿאָלגונג פֿון אַפּיקאָרסים. רעליגיעזע לעראַנשטאַלטן — כאַדאָ-רים, יעשיוועס.

די ניט-ייִדישע באַפֿעלקערונג אין שטעטל (די דערפֿער, וועלכע זײַנען דירעקט פֿאַרבונדן מיטן שטעטל; „גױשע" גאַסן), איר עקאָנאָמישע סטרוקטור, באַציִונג מיט דער ייִדישער באַפֿעל-קערונג. דאָס שטעטל אין דער ערשטער העלפֿט פֿון XIX יאָר-הונדערט. דער גיירעש פֿון דער ייִדישער באַפֿעלקערונג פֿון די דערפֿער, ווי האָט דאָס געווירקט אַפֿן שטעטל; קאַמף מיט אָנגע-פֿאָרענע. די לאַגע פֿון קאָהאָל; פֿאַרשטאַרקונג פֿון סאָציאַלן און קולטור-רעליגיעזן קאַמף (כסידים און מיסנאַגדים, ערשטע מאַסקילים). די מילכאָמע פֿון 1812 יאָר אין שטעטל. ניקאָלאַי דעם ערשטנס „רעפֿאָרמעס" און זייער אָפּשפּיגלונג אין שטעטל—רעקרוטשינע „דײַטשישע" קליידער. „קאַזיאָנע" שולן. עמיגראַציע אין אוקראַינע (וואָלין, לאַנדווירטשאַפֿטלעכע קאָלאָניעס). קאָ-ראָבקע און ליכט-אָפּצאָל.

דאָס שטעטל אין דער צווייטער העלפֿט פֿון XIX יאָר-הונדערט (נאָכן פּויערים-באַפֿרײַונג). די ענדערונג פֿון דער עקאָנאָמישער סטרוקטור פֿון שטעטל-אַנטוויקלונג פֿון גרויסהאַנדל, פֿאַבריקן און זאַוואָדן, ווירקונג פֿון אײַזנבאַן; עמיגראַציע אין גרעסערע צענטרן. עמיגראַציע אין אַמעריקע אין די לעצטע צענדליקער יאָרן פֿון XIX יאָרהונדערט און אָנהויב XX.

געזעלשאַפֿטלעך-פּאָליטישע שטרעמונגען—האַסקאָלע, כיבאַס-ציִען, ערשטע סאָציאַליסטן; פֿאָלקיסטישע קרײַזן און די ייִדישע יוגנט; אָנהויב פֿון אַרבעטער-באַוועגונג—סאָציאַל-דעמאָקראַטישע אָרגאַניזאַציעס („איסקראַ"), אַנטייל פֿון ייִדישע אַרבעטער; אַנטייל

אין באַלשעוויסטישער אָרגאַניזאַציע. בונד, ציאָניסטן-סאָציאַליסטן (ס.—ס.), פּויאַלײ-ציִען. ציאָניסטן, רעליִגיעז-פּאָליטישע פּאַרטייען („אַגודאַס ייִסראָעל" א. א.). 1905 יאָר אין שטעטל — פֿאַרשטאַרקונג פֿון עקאָנאָמישן קאַמף, שטרײַקן, אַנטייל פֿון באַזונדערע פּאַרטייען און פּערזאָנען. די פֿאַרבינדונג פֿון דער רעוואָלוציאָנערער באַוועגונג אין שטעטל מיטן דאָרף—אַנטייל פֿון שטעטלדיקע אָרגאַניזאַציעס אין דער אַגראַרער באַוועגונג. רעאַקציע אין שטעטל—פּאָגראָמען, פֿאַרפֿאָלגונגען פֿון אַרבעטער און פּויערים.

דאָס שטעטל אין מילכאָמע-צײַט. די עקאָנאָמישע פֿאָלגן פֿון דער מילכאָמע אין שטעטל (הײמלאָזיקײַט, פֿאַראָרימונג פֿון די אַרבעטנדיקע שיכטן, ספּעקולאַציע). פֿעווראַל-רעוואָלוציע אין שטעטל. באַציִונג פֿון פֿאַרשיידענע שיכטן באַפֿעלקערונג און פּאַרטייען צו דער פֿעוראַל-רעוואָלוציע. די ראַטן אין שטעטל; קאַמף פֿאַר אָקטיאַבר. די שטעטלדיקע קעהילע. אָקטיאַבר אין שטעטל. ערשטע טריט פֿון דער ראַטנמאַכט. דער בירגערקריג און זײַן ווירקונג אין שטעטל (פֿאַרשיידענע מאַכטן, פּאָגראָמען, פּאַרטיזאַנשטשינע). דער מיליטערישער קאָמוניזם און זײַן ווירקונג אַף דער שטעטלדיקער עקאָנאָמיק (דאָס אַרויסשטויסן דעם קרעמער און פֿאַרמיטלער, עמיגראַציע אין די גרעסערע צענטרן פֿון ווײַסרוסלאַנד, ר.ס.פֿ.ס.ר., אוקראַינע). נעפּ און שטעטל. פֿאַקטן פֿון די לעצטע יאָרן.

פֿאַרשיידענע אָרטיקע פֿאַקטן, וועלכע האָבן געווירקט אַפֿן לעבן פֿון שטעטל (סרייפֿעס, ספּעציעלע גזיירעס א. א. וו.).

3. באַפֿעלקערונג. פֿאַנאַנדערטײלונג פֿון דער באַפֿעלקערונג לויטן געשלעכט, עלטער, נאַציאָנאַליטעט, פּראָפֿעסיע, צאָל פֿאַמיליעס. נאַטירלעכער וווקס פֿון דער באַפֿעלקערונג בײַ פֿאַרשיידענע נאַציאָנאַליטעטן (געבורטן, שטאַרבן, כאַסענעס). מעכאַנישער וווקס פֿון דער באַפֿעלקערונג (עמיגראַציע אין גרעסערע שטעט פֿון ווײַסרוסלאַנד, אוקראַינע, ר. ס. פֿ. ס. ר., אויסערן פֿאַרבאַנד). סאָציאַלער באַשטאַנד פֿון דער באַפֿעלקערונג לויט נאַציאָנאַליטעטן פֿאַר און נאָך דער רעוואָלוציע.

4. עקאָנאָמיק פֿון שטעטל. א) לאַנדווירטשאַפֿט. צאָל פֿון דער לאַנדווירטשאַפֿטלעכער באַפֿעלקערונג אין שטעטל לויט די נאַציאָנאַליטעטן, סכום ערד, פֿאַנאַנדערטײלונג פֿון דער ערד לויט נאַציאָנאַלע און סאָציאַלע גרופּירונגען. כאַראַקטער פֿון שטעטלדיקער לאַנדווירטשאַפֿט, אַלס אַ נאָענטער צום בײַ-שטאָטישן טיפּ. פֿאַרשיידענע פֿאָרמען פֿון לאַנדווירטשאַפֿט—פֿעלדצוכט, פֿיצוכט, גערטנערײַ, סעדערײַ, ווי זײַנען זיי פֿאַרשפּרייט. אַנדערע פֿאָרמען פֿון לאַנדווירטשאַפֿטלעכע פּאַרנאָסעס. סכוירעשאַפֿט. ביודזשעט פֿון שטעטלדיקן פּויער; אָרט פֿון ניט-לאַנדווירטשאַפֿטלעכע האַכנאָסעס אין ביודזשעט פֿון שטעטלדיקן פּויער. ראַטנווירטשאַפֿטן און קאָלעקטיוון כאַם שטעטל.

ייִדן אַף ערד פֿאַר און נאָך דער רעוואָלוציע. ייִדישע קאָלאָניעס און קאָלעקטיוון באַם שטעטל — זייער געשיכטע, אַנטוויקלונג, צושטאַנד בײַ איצטיקן טאָג. מעגלעכקײַטן פֿון ווײַטערדיקער ערדאײַנאָרדנונג פֿון דער ייִדישער באַפֿעלקערונג.

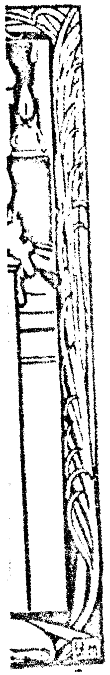
ב) האַנטווערקערײַ. פֿאַנאַנדערטײלונג פֿון די האַנטווערקער לויט נאַציאָנאַליטעטן און פֿאַכן; סאָציאַלע דיפֿערענצירונג. פֿאַרשפּרייטונג פֿון באַשטימטע פֿאַכן, סיבעס פֿון דעם. עקאָנאָמישע לאַגע פֿון די האַנטווערקער פֿאַר און נאָך דער רעוואָלוציע. ווי באַקומט מען רויוואַרג, ווי ברענגט מען אויס די סכוירע. פֿאַרבינדונג מיטן דאָרף. אַלגעמיינער סכום פֿון אויסאַרבעטונג. אַנטייל פֿון דער יוגנט אין האַנדווערקערײַ (מיטגלידער פֿון פֿאַמיליע, לערנייִנגלעך). פּערספּעקטיוון פֿון אַנטוויקלונג פֿון האַנדווערקערײַ.

ג) האַנדל. אַלגעמיינער כאַראַקטער פֿון אָרטיקן האַנדל פֿאַר און נאָך דער רעוואָלוציע (אָנווײַזן אַף ספּעציעלע פֿאָרמען פֿון האַנדל, אויב אַזעלכע זײַנען געווען). פֿאַנאַנדערטײלונג פֿון קרעמער לויט נאַציאָנאַליטעטן און קאַטעגאָריעס. סכום פֿון אומזאַץ בײַ די פּריוואַטע קרעמער. גרויסע און קליינע קרעמער; הענדלער אַפֿן דאָרף, יערידן, זייער פֿאַרשפּרייטונג, אומזאַץ. מעלוכע-האַנדל אין שטעטל.

ד) קליינע און גרויסע אינדוסטריע. צאָל אונטערנעמונגען פֿון פֿאַרשיידענע טיפּן, זייער כאַראַקטער, פּראָצעס פֿון אויסאַרבעטן, טעכנישע אויסשטאַטונג, צאָל אַרבעטער, סכום פֿון אויסאַרבעטונג. געשיכטע פֿון פֿאַבריק, איר אַנטוויקלונג, באַציִונג צווישן באַלעבאַטים און אַרבעטער.

ה) אַרבעטער און אָנגעשטעלטע. נאַציאָנאַלער באַשטאַנד, פֿאַנאַנדערטײלונג לויט קאַטעגאָריעס און אַנשטאַלטן. מינימאַלער, מיטעלער און מאַקסימאַלער אַרבעט-לוין, וווקס פֿאַר פֿאַרשיידענע פּעריאָדן. אַרבעטלאָזע לויט געשלעכט, נאַציאָנאַליטעט, עלטער, פּראָפֿעסיע.

ו) אומבאַשטימטע פּראָפֿעסיעס. אָרט פֿון דער גרופּע אין שטעטל פֿאַר און נאָך דער רעוואָלוציע, פֿון וואָס לעבן זיי.



איזשדיִווענצעס, אַף וועמעס געהאַלט לעבן זיי, כאַראַקטער פֿון שטיִצע.

ז) קאָאָפּעראַציע און אירע פֿאָרמען. 1) געברויך-קאָאָפּעראַציע, איר געשיכטע און אַנטוויקלונג, איר לאַגע באַם איצטיקן טאָג. קאַמף מיטן פּריוואַטן האַנדל. 2) קרעדיט-קאָאָפּעראַציע—לײַ און שפּאָר קאַסעס; זייער לאַגע פֿאַר און נאָך דער רעוואָלוציע. צאָל מיטגלידער, האַלוואָעס, זייער גרויס, אַנדערע אָפּעראַציעס (פֿאַר פֿאַרשיידענע פּעריאָדן). וואָס טוען זיי אַף צו באַקומען רוישטאָף און פֿאַרקויפֿן די אויסגעאַרבעטע פּראָדוקטן. פֿאַרבינדונג מיט די צענטראַלע קאָאָפּעראַטיווע פֿאַרייניקונגען. לאַנדווירטשאַפֿטלעכער קרעדיט און זײַן ראָל אין דער שטעטלדיקער עקאָנאָמיק. 3) געווערב-קאָאָפּעראַציע. אַרטעלן און אַרבעטסקאָלעקטיוון, זייער געשיכטע און אַנטוויקלונג, צושטאַנד באַם איצטיקן טאָג (פֿאַרגלײַכן פֿאַר פֿאַרשיידענע פּעריאָדן). פֿאַרבינדונג מיט די קאָאָפּעראַטיווע פֿאַרייניקונגען.

ט) שטיצע פֿון אַנדערע לענדער (אַמעריקע א. אַ.) צאָל פֿאַמיליעס, וועלכע באַקומען שטיצע, כאַראַקטער פֿון שטיצע, סומע.

5. **דאָס שטעטל אַלס אַדמיניסטראַטיווער צענטר.** די אַדמיניסטראַטיווע לאַגע פֿון שטעטל פֿאַר דער רעוואָלוציע. אָרטיקע אַדמיניסטראַציע—סטאַנאָוואָי, אוראַדניק, זייער באַציִונג צו דער באַפֿעלקערונג. וואָלאָסט-פֿאַרוואַלטונג, איר פֿאַרבינדונג מיטן שטעטל. מעסטשאַנסקע אופּראַווע, מעשטשאַנסקע סטאַראָסטע, קאַזיאָנער ראָװ.

ראַטנאָרדענונג אין שטעטל. שטעטלדיקע ראַטן און נאַציאָנאַלראַטן, זייער באַשטאַנד, אַרבעט פֿון די אָפּטיילן. פּאָליטישע אַקטיווקײַט פֿון דער באַפֿעלקערונג—צאָל אָנטיילנעמער אין די וואַלן פֿאַר פֿאַרשיידענע יאָרן, צאָל מענטשן, וועלכע האָבן ניט קיין וואַלרעכט. ביודושעט פֿון ראַט פֿאַר פֿאַרשיידענע יאָרן. רעזולטאַטן פֿון אַרבעט פֿון ראַט אין שטעטל (אין זין פֿון פֿאַרבעסערן די עקאָנאָמישע לאַגע, נאַלאָגן, ערדאײַנאָרדענונג, וואָל-אײַנאָרדנונג א. ד. ג.).

6. **בילדונג אין שטעטל.** כאַראַקטער פֿון בילדונג פֿאַר דער רעוואָלוציע. כאַדאָרים (זייער צאָל), טאַלמעטוירע, יעשיוועס; צאָל טאַלמידים און מעלאַמדים. מעלוכע שולן—אָנפֿאַנגשולן, מיטעלע, צאָל קינדער לויטן נאַציאָנאַלן און סאָציאַלן

באַשטאַנד. קינדער פֿון שטעטל, וועלכע האָבן זיך געלערנט אין אַנדערע שטעט. אַנדערע קולטור-אַנשטאַלטן.

אָקטאָבער-רעוואָלוציע און די בילדונג אין שטעטל. איווערדיקײַט פֿון דער באַפֿעלקערונג לויט געשלעכט, נאַציאָנאַליטעט, עלטער. אַלגעמיינע און נאַציאָנאַלע שולן, צאָל קינדער לויטן נאַציאָנאַלן און סאָציאַלן באַשטאַנד, לערער-באַשטאַנד. אַלגעמיינע יעדיעס וועגן צושטאַנד פֿון די שולן—דירע, אינווענטאַר, מאַכשירים א. ד. ג. פֿאַרבינדונג פֿון שול מיט דער באַפֿעלקערונג. געשיכטע פֿון שול. אויסער-שול אַנשטאַלטן—ביבליאָטעק, לייענשטיבל, פֿאָלקהויז, קלוב—זייער אַרבעט. שטעטלדיקע יוגנט, וועלכע לערנט זיך אין אַנדערע שטעט—הויכשולן, טעכניקומען א. אַ. וו.

7. **אײַנאָרדענונג און סאַניטאַרער צושטאַנד.** אַלגעמיינער אויסזען פֿון די גאַסן, הײַזער. ווי זײַנען געבויט די הײַזער. וואַסערבאַזאָרגונג. באַלײַכטונג. באָד. מעדיצינישע הילף—דאָקטוירים, פֿעלדשערס, אַמבולאַטאָריעס, אַפּטייקן. שפּיטאָלן—פֿאַר און נאָך דער רעוואָלוציע. אַלגעמיינע יעדיעס וועגן צושטאַנד פֿון די אַנשטאַלטן.

8. **פּאָליטישע און געזעלשאַפֿטלעכע אָרגאַניזאַציעס אין שטעטל.** פּראָפֿפֿאַריינען—צאָל מיטגלידער אין באַזונדערע פֿאַריינען, זייער אַרבעט. אַרבעט פֿון סטראַכירקאַסע. קוסטאַרגעזעלשאַפֿטן און זייער אַרבעט. קאָמיטעטן פֿאַר קעגנזײַטיקער הילף און זייער אַרבעט. די שטעטלדיקע פֿילאַנטראָפּיע פֿאַר דער רעוואָלוציע, יעדיעס וועגן די צדאָקע אַנשטאַלטן; די שטעטלדיקע פֿילאַנטראָפּיע באַ איצטיקן טאָג.

געזערד און זײַן אַרבעט. מאָפּר, אָסאָוויאַכים. קאָנטקענטעניש-געזעלשאַפֿט. אַנדערע געזעלשאַפֿטן. דער קלעריקאַליזם אין שטעטל און זײַן ווירקונג.

9. **שטייגער און קולטור.** אַלגעמיינער קולטור צושטאַנד פֿון דער באַפֿעלקערונג. פֿרומקײַט; ווי ווערן באַוואַכט די באָטעמעדראָשים, קלויסטערס. ווירקונג פֿון רעליגיעזע פֿאָרשטייער. דער נײַער שטייגער און פֿאַמיליענלעבן (געמישטע כאַסענעס, ניט-געמאַלטע קינדער א. א. וו.).

פֿאָלקמעדיצין באַ פֿאַרשיידענע נאַציאָנאַליטעטן (זנאַכאַרעס, זאַבאַבאָנעס). מאַטעריאַלן פֿון אָרטיקער שפּראַך (אָרטיקע צונע-

מעניִשן, ווערטלעך, פֿון וואַנען האָבן זיי זיך גענומען; ווײַסרו־סיִשע ווערטער איִן דער ייִדיִשער שפּראַך און פֿאַרקערט א. א. וו.).

רעשטן פֿון מאַטעריִעלער קולטור איִן שטעטל (אַלטע באָטע־מעדראָשיִם, קלויסטערס, איִנטערעסאַנטע געבײַדעס — זייער סטיִל און אַרכיִטעקטור, אַלטע כּפּייציִם; פֿאָטאָגראַפֿיעס).

10. ביִאָגראַפֿיעס פֿון אָרטיִקע טוער — געזעל־שאַפֿטלעכע און פּאָליִטיִשע טוער, שרײַבער, קיִנסטלער א. א. וו.

OLD JEWISH FOLK MUSIC

The Collections and Writings of MOSHE BEREGOVSKI

Edited and Translated by
MARK SLOBIN

Syracuse University Press

INTRODUCTION

MARK SLOBIN

The study of Eastern European Jewish folklore was beginning to bear major scholarly fruit when the Holocaust put an end to the archives, many of the researchers, and of course to the culture being studied. While the impact was most tragic on those who perished, such as S. Z. Pipe, whose promising studies of Jewish folk music have been reissued in Israel (Pipe 1972), scholars who survived also had their activity cut off. Moshe Beregovski (1892–1961) lived to see the destruction of his patient research and the musicians he cherished and ultimately to find himself the victim of postwar Stalinist persecution. Unable to publish the results of a decade of fieldwork and writing, he was imprisoned for several years until 1955. Freed only on medical grounds, he managed to witness his rehabilitation (Braun 1978:106). It is a tribute to his reputation within the Soviet Union that two posthumous works were published (1962, 1973, both included in the present volume), and it seems time to bring his writings and song anthologies to public attention outside the Soviet Union. Recent information hints at a parallel revival in the USSR with the possibility of a forthcoming re-issue of Beregovski's works.

Moshe Beregovski was the son of a teacher at the Kiev Jewish Music School who also taught and recited sacred texts. He managed to combine composition studies under Shteinberg and Yavorsky at the Kiev and Leningrad conservatories with important ethnomusicological work in the field expeditions of the late 1910s. In 1919 he became the founder and director of a music section of the Jewish Culture League in Kiev, which closed in 1920. Subsequent biographical details vary in different accounts of Beregovski's life. According to the *Encyclopaedia Judaica* (1971:600), he was head of the ethnomusicological section of the Institute of Jewish Proletarian Culture of the Ukrainian Academy of Sciences from 1930 until it ended in 1948. A more detailed chronology is quoted by Braun (1978) from a manuscript autobiography of Beregovski recently brought to Israel by Aron Vinkovetski, who worked at the Beregovski archive in Leningrad. This source states that Beregovski was head of the Folk Music

72

Division from 1928 to 1936, but was then at the Folklore Department of the Kiev Conservatory, becoming director of the Folk Music Section of the Institute of Literature's Department of Jewish Culture under the Ukrainian Academy of Sciences from 1941 to 1949. Beregovski was awarded a doctorate for his work on Jewish folk instrumental music in 1944. It is interesting that the latest thorough essay on Soviet-Yiddish folklore study (Mlotek 1978) gives slightly different dates for stages of Beregovski's life; his career, set in a period of turbulence, remains somewhat resistant to documentation.

Whatever the exact dates and positions of Beregovski's career, his accomplishments are clear enough. By 1946 his collection at the Ukrainian Academy of Sciences consisted of at least seven thousand items of music, and he had written much of his projected five-volume study of Eastern European Jewish folk music. What percentage of the archival material survived World War II is unclear. A certain amount is housed at the Institute of Theater, Music, and Cinema in Leningrad. Conversations with emigrés who are familiar with that institute lead me to believe that only a small amount of material remains; perhaps future Soviet publications will clarify the matter.

More important than this account of the ephemeral quantitative aspect of Beregovski's work is its qualitative side, which can be summarized in a single statement: Beregovski is a major but forgotten ethnomusicologist of Eastern Europe. A brief survey of the works included in the present volume will help to amplify this assertion. The song anthologies presented here represent our chief corpus of accurately notated songs in Yiddish from oral tradition; there is not even a close runner-up. The first important publication of Yiddish folk songs (Ginzburg-Marek 1901) presented texts only—not a single tune was included. Furthermore, the songs were sent in from urban enthusiasts, not written down from oral sources. The next major collection (Cahan 1912) was indeed gathered directly from singers, but Cahan sang his own versions, learned by ear, to the cantor and popular song arranger Henry Rusotto, who then notated them. This is far from the norm for ethnomusicologically acceptable transcription. And so it goes. Beregovski's notations are meticulously detailed and annotated, and they hold up against the highest standards of his day and our own.

As for the three essays published here, each stakes a claim in a territory that remains as yet unmapped. The essay and questionnaire on folk instrumental music give us direct insight into Beregovski's methodology and his broad knowledge of the subject and have no parallels. Even the sidelight of the piece, a brief discussion of the traditional Jewish folk dance, is

pathbreaking. In our own time there has been a significant revival of the old-time Jewish instrumental dance band; some of the revivalists have even read Beregovski. Yet only very recently (e.g., Friedland 1981) has anyone taken up the question of reconstructing the basic dance steps that go with the tunes.

Like the instrumental music essay, the essay on Jewish-Ukrainian musical interaction stands alone as a monument to a scholarly road that has not been properly pursued. There is an implicit basic philosophy of fieldwork that has only just begun to be accepted within the field of Jewish folklore studies: seeing the Jews as part of a rich interethnic musical network within a given region. In the early 1970s, Barbara Kirshenblatt-Gimblett adopted this policy in designing the YIVO Jewish Folksong Project. One of the project's basic principles was to collect not just "pure Jewish" songs from immigrant informants, but their entire repertoire, in whatever language (e.g., Ukrainian, Polish, English).

Beregovski's essay on musical symbolism was also considerably ahead of its time and is perhaps only now capable of producing an adequate response. It strongly influenced my own thinking (Slobin 1980) as a way of focusing on the question of where to locate musical ethnic boundaries, since the tonal structures Beregovski describes are not unique to the Jews, but are understood as being quintessentially Jewish.

Aside from the value of Beregovski's work, we must pause to consider its context in his own time, a period full of turmoil, trepidation, and terror for Soviet Jewry and its scholars. Anxiety forms the basic context: imagine being a Jew working for the Ukrainian Academy of Sciences in the 1930s, aware of the looming shadow of Hitler and the immediate danger of Stalinist purges. Under these conditions, it is amazing that Beregovski was able calmly to plan research expeditions and transcribe songs. It is equally surprising that he managed to publish the earlier works translated here. The second volume of his projected five-volume edition of Yiddish folk songs was set into print, title page and all, in 1938—but not published. Miraculously, the author's own set of proofs, marginal corrections and all, was discovered at the YIVO Institute for Jewish Research in New York in 1981, its path from author to archive unknown. Holding this unique copy of Volume Two in one's hands, it is not possible to question deeply the sometimes bombastic nature of Beregovski's rhetoric (see the controversial introduction to his Volume One, pp. 19–42, below). We can only be grateful for what we have: it is a voice which calls from a lost world.

Nevertheless, the reader needs some guide through the thicket of

prose of that 1934 introduction. What is Beregovski attacking so vehemently and why? How can we assess his polemics? It is not within the scope of the present volume to offer an authoritative evaluation of the historical and scholarly context of Beregovski's work, nor, in some sense, do I think it entirely ethical to do so, given the historical conditions cited above. It is nearly impossible for us to gauge the pressure under which the man worked and how it shaped his output. What will be essayed here is an outline of two quite divergent recent explorations of the subject (Slotnick 1976; Mlotek 1978), with my own additional perspective as a third point of view.

In a survey of Soviet Jewish folkloristics, Susan Slotnick (1976) argues for the forceful originality of the work of the period she discusses. Like Beregovski, she sees the studies of his time as standing in sharp contrast to what is called the *folksgayst* ("spirit of the people") approach of earlier decades:

> The Soviet Yiddish scholars began by criticizing previous students of Yiddish folklore (such as Y. L. Kahan, Sh. An-ski) for their "romantic nationalism" and adherence to the nineteenth century concept of the *folksgayst*. . . . The "folk" was considered to be backward, illiterate, rural —essentially non-modern; . . . an ethnic group was considered homogeneous with respect to their "folk-soul." . . . Students of Yiddish folklore, for example, dealt with what they considered "typical" and specific to the Jews, and thus emphasized the *shtetl* (which they saw as relatively autonomous from coterritorial non-Jewish society) rather than studying the "assimilating" urban elements. . . . This also explains the emphasis on Hasidism and on the archaic in folklore (Slotnick 1976:2).

As opposed to this older school, Slotnick portrays the radically different view of Beregovski's generation:

> In the Soviet framework, the "folk" is defined primarily in economic terms. They are urban, industrial and revolutionary, rather than rural, non-modern and conservative. The Soviet folklorists repudiate the previous nationalism and stress instead the international unity of the working classes. . . . They emphasized the role of the individual and of social forces in the creation and transmission of folklore, and considered it to be both an agent and an indication of change (Slotnick 1976:3–4).

Although she is an American, Slotnick tends to agree with the Soviet views she cites, concluding her study with the following characterization of Soviet Jewish folklore studies:

> The work of . . . Goldberg, Dobrushin, Skuditski, Viner and Beregovski is rarely accorded the importance it deserves, as the turning point from a primitive, romantic interest in folklore to the dynamic, socially-oriented discipline that we associate with the best traditions of contemporary folklore scholarship (1976:11).

Mlotek's 1978 article "Soviet-Yiddish Folklore Scholarship" is a precisely aimed attack on Slotnick's stance. As a major scholar of Yiddish folklore, Mlotek draws on a deep knowledge of the historiography of the Yiddish song. Her main thrust is at the presumed originality of the Soviet approach. She refutes Slotnick's (and, implicitly, Beregovski's) claims point for point by showing that pre-Soviet Jewish scholarship was indeed interested in the contribution of the individual, in the class basis of folk song, and in the cross-ethnic significance of folklore. On the other hand, Mlotek also points out inconsistencies in the Soviet scholars' own work, finding in certain aspects of Beregovski's contributions the "failings" he attributes to his predecessors. Mlotek also takes into account the extreme hardship under which the Soviet Jewish folklorists worked and the possibility that their writings were deformed as a result.

It is my job not to take sides in this argument but to present a third plane of perspective on a complex issue. Both Slotnick and Mlotek follow a traditional line of argument in Jewish studies, one which is extremely limiting: they assume a closed world of Jewish scholarship. This world may be subject to outside pressure, but it exists in a certain ethnic vacuum. Slotnick and Mlotek essentially debate the relative novelty and intrinsic merit of the Soviet Jewish folklorists purely as if they were members of a single lineage of Jewish origin. However, some light can be shed on the nature of Beregovski's work by appealing to a more general scholarly context in which he worked: Eastern European folklore studies. After all, Beregovski was trained in Russian conservatories and worked in the Ukrainian Academy of Sciences. He was part of a large scholarly enterprise that focused on the collection, notation, and study of the folk musics of peoples of his part of the world, an international endeavor. Some of the attributes of his work reflect long-standing regional traditions. For example, every history of folklore mentions that, as early as the mid-nineteenth century, Russian folklorists pioneered in realizing the importance of the individual as shaper of oral tradition, as opposed to the "communal" emphasis of Western European scholars. By looking at the broader scholarly context, we may be able to bypass the extreme close-up of the Jewish studies situation.

Perhaps Beregovski can best be put into context through a brief comparison with the career and work of Klement Vasil'evich Kvitka (1880–

1953), another neglected, important ethnomusicologist of the region. Kvitka, a Ukrainian, worked in the Ukrainian Academy of Sciences from 1920 to 1933. He was the founder and de facto director of the Cabinet of Musical Ethnography, the ethnomusicological wing of the Academy. His basic writings, on the topic of Slavic folk music, were done between 1923 and 1930, just before Beregovski began his own work (for a biography, see Ivanenko 1973). Beregovski cites Kvitka twice in the materials included in the present volume; I will attempt to outline the impact the older man may have had on Beregovski. Kvitka underwent the common period of eclipse of Soviet scholars during the Stalinist era and has recently been acknowledged through a two-volume reprint of his writings (Kvitka 1971, 1973*a*).

Three basic factors link Kvitka's work directly to the writings of Beregovski: (1) a strong interest in the research methodology of fieldwork; (2) a strong emphasis on the accuracy of contextualization of sound recording and the accuracy of transcription; (3) a decided bias toward the study of the interrelatedness of ethnic folk musics. These preferences will become clear to the reader who peruses Beregovski's works in the present volume; here we will touch on Kvitka's approach, point by point, as background for comparison.

1. In 1924 (Kvitka 1973b), Kvitka published a program for researching folksingers and instrumental musicians which serves as a direct predecessor to Beregovski's own study and which Beregovski cites. It consists of an introduction and a long series of specific questions to ask local informants. Sample passages show Kvitka's interest in interethnic musical contact, including his awareness of a Jewish contribution to the local music culture:

> Do musicians of other ethnic groups travel, or have traveled in villages, namely Rumanians, Italians, Czechs, Slovaks, Gypsies, Jews. . . . Were Rumanian melodies also included in their repertoire? . . . Did the local population willingly listen to songs in foreign languages? . . .
>
> Who mostly plays the cimbalom in a given locale: locals, Gypsies, Rumanian or Hungarian Gypsies, Jews, Armenians or others? . . . Is there a feeling that Ukrainians learned to play the cimbalom from other peoples? . . .
>
> If in a given place one finds fiddlers of both local and outside origin, is it considered that the former play better and, consequently, are better paid? What strata of the population invite these musicians? Did the local fiddlers learn from fiddlers of foreign origin, and are memories or tales preserved about how in olden times the peasants learned to play the fiddle from foreigners or in the cities, or in the earlier lords' orchestras? (Kvitka 1973*a*:16–25)

Kvitka's effect on Beregovski can be seen in many of the latter's own questions (e.g., questions 52–55 of his 1937 survey, pp. 545–46 here). Another noteworthy aspect of the Kvitka passages just quoted is their strong interest in matters of social organization of music, mentioning even class-related matters. When Beregovski delves into such questions it is with an overlay of Marxist rhetoric, leading observers like Slotnick to conclude that his works fall into the "hard-line" period of the 1930s. Yet detached from their tone and specific vocabulary, Beregovski's views do not seem that far from the pre-"hard-line" Kvitka of 1924. My point here is that one way of looking at the thorny prose of Soviet musicologists is to see not what they say but what they do.

2. In an essay (Kvitka 1973a:30–37) toward the end of his career (the date is uncertain), Kvitka pointedly addresses the question of the transcription of folk music. He undertakes a long critique of poor-quality publications, saying they have impeded the progress of ethnomusicology. He states that transcription is not "automatic" work, that it involves prior analytical decisions and must include "performance practice, circumstances, and an explanation of the place the work occupies in the folk way of life" (Kvitka 1973a:37). This emphasis on performance context not only sounds quite up-to-date, but also resonates with Beregovski's approach. Beregovski paid a good deal of attention to the careful noting down of the age and occupation of informants, and to their performance practice. Most interesting here are observations in the introduction to the unpublished 1938 volume recently unearthed at YIVO. For example, he quotes informants' accounts of how recruit songs were actually sung in the army (in call-response fashion, at night). At another point, he distinguishes groupings of traditional singers, contrasting those who stretch out songs with heavy ornamentation, "permeated with dramatics" from those who are of intelligentsia origin. The latter, he says, have not a "direct" but a "literary" connection to the songs and treat their own personal versions as "authentic" and others as "crippled"; they never vary the song (Beregovski 1938:13–15).

3. We have already seen how, in his questionnaire on instrumental folk music, Kvitka stressed interethnic relationships. In a provocative essay on ethnomusicological research (Kvitka 1925:3–27), he states his credo:

> The national character of the music of a given ethnic group in comparison to that of others which are geographically and culturally close cannot be portrayed as totally original, with elements belonging exclusively to the given group; there may not be such traits, or they may occupy an insignificant place. National music can be characterized by the relative strength of

> those elements which also make up the music of other peoples, but in a different configuration and in a different relationship. . . . One and the same melody can have a quite different character in the performance of different peoples thanks to differences in timbre and expression such that the untrained listener will not even notice them (Kvitka 1973b:10–11).

This was a remarkably forward-looking point of view for 1925, even considering world ethnomusicology as a whole. Indeed, Kvitka was aware of the early published works of major outside scholars such as Béla Bartók and finds reason to criticize them on methodological grounds, as Beregovski did in his introduction to the unpublished 1938 volume. What is important to stress here is that attitudes toward cross-ethnic musical interchange and the nature of musical ethnicity in Beregovski need not stem from the Soviet nationalities policy of the 1930s (as observed by Soifer 1978:5), but can be seen as descending through a scholarly genealogy within Beregovski's own institution, the Ukrainian Academy of Sciences, where they continued to remain in force at least as late as Kolessa's 1932 article on cross-ethnic musical influence in the Carpathian region (Kolessa 1932).

I am not trying to establish Beregovski as a camp follower of Kvitka. What is being advanced is a perspective on his work which sees Beregovski in the context of general ethnomusicology, not just of Jewish studies. Above and beyond the specifics of Beregovski's printed positions and the conjectures about his intellectual and biographical development, he must stand before us quite simply as a significant but neglected ethnomusicologist of his day whose subject matter was the folk music of the Eastern European Jews.

Works Cited

Beregovski, M.
- 1938 *Yidishe folkslider,* vol. 2 (unpublished).
- 1978 *Jews and Jewish Elements in Soviet Music.* Tel Aviv: Israel Music Publications.

Cahan, Y. L.
- 1912 *Yidishe folkslider mit melodies, oys dem folksmoyl gezamlt.* 2 vols. New York and Warsaw: Internatsyonale Bibliotek Farlag.

Encyclopaedia Judaica
- 1971 "Beregovski," in *Encyclopaedia Judaica* p. 600. Jerusalem: Keter.

Friedland, Lee-Ellen
- 1981 "A Step Toward Movement Notation: The Case of a 'Freylekh' as Danced in the Ukraine, 1900–1915." *Jewish Folklore & Ethnology Newsletter* 5, nos. 1–2:30–32.

Ginzburg, S. M., and Marek, P. S.
- 1901 *Evreiskie narodnye pesni v Rossii.* St. Petersburg: Voskhod.

Ivanenko, B. G.
- 1973 "Materialy k biografii K. V. Kvitka." In *K. V. Kvitka: Izbrannye Trudy,* vol. 2, ed. P. Bogatyrev, pp. 346–59. Moscow: Sovetskii kompozitor.

Kolessa, Filaret
- 1932 "Karpatskii tsikl narodnikh pisen." In *Sbornik praci I. Sjezdu slovanskych filologu v Praze 1929,* part 2, pp. 93–114.

Kvitka, K. V.
- 1971 *K. Kvitka: Izbrannye trudy v dvukh tomakh,* ed. P. Bogatyrev, vol. 1. Moscow: Sovetskii Kompozitor.
- 1973a "O kritike zapisei proizvedenii narodnogo muzykal'nogo tvorchestva." In ibid., vol. 2, pp. 30–37.
- 1973b "Professional'nye narodnye pevtsy i muzykanty na Ukraine. In ibid., pp. 279–324.
- 1973c "Vstupitel'nye zamechaniia k muzykal'no-etnograficheskim issledovaniiam." In ibid., pp. 3–26.

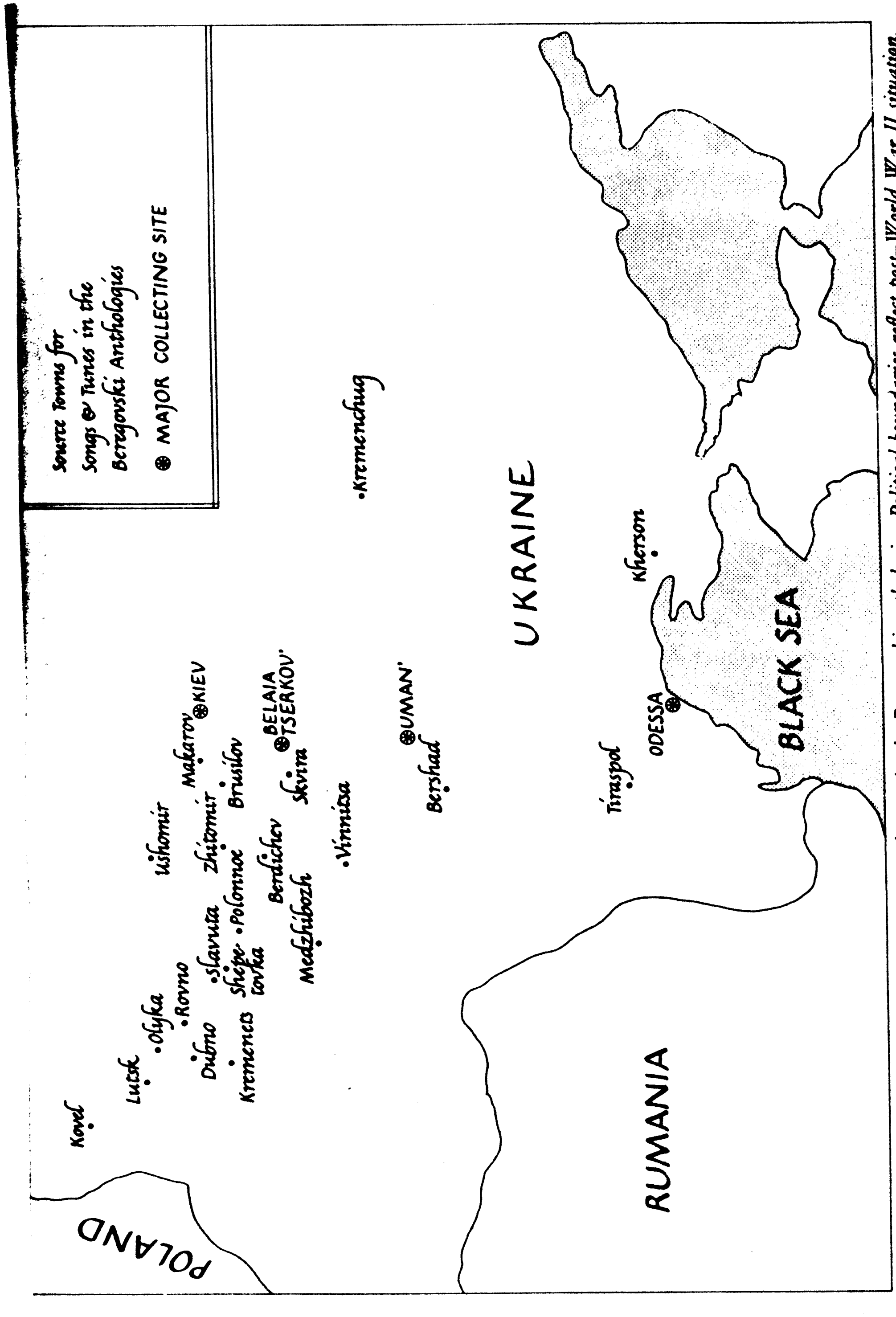
Mlotek, E. G.
- 1978 "Soviet-Yiddish Folklore Scholarship." *Musica Judaica* 2, no. 1: 73–90.

Pipe, S. Z.
- 1972 *Yiddish Folksongs from Galicia: The Folklorization of David Edelshtat's Song 'Der Arbeter'; Letters,* ed. Dov Noy and Meir Noy. Folklore Research Center Studies 2. Jerusalem: Hebrew University.

Slobin, Mark
- 1980 "The Evolution of a Musical Symbol in Yiddish Culture." In *Studies in Jewish Folklore,* ed. F. Talmage, pp. 313–30. Cambridge, Mass.: Association for Jewish Studies.

Slotnick, Susan
- 1976 "The Contributions of the Soviet Yiddish Folklorists." *Working Papers in Yiddish and East European Jewish Studies* 20. New York: YIVO Institute for Jewish Research.

Soifer, Paul
- 1978 "Soviet Jewish Folkloristics and Ethnography: An Institutional History, 1918–1948." *Working Papers in Yiddish and East European Jewish Studies* 30. New York: YIVO Institute for Jewish Research.



Map of the Ukraine. *Source towns for songs and tunes in the Beregovski anthologies. Political boundaries reflect post–World War II situation, all locales now being in the Ukrainian SSR.*

1

JEWISH FOLK MUSIC (1934)

Introduction

The striving of the bourgeoisie to distract the working masses from participation in the revolutionary struggle against capitalism can be seen in the "ethnographism" and "folklorism"[1] of the imperialist epoch, that is, in the exaggerated practical and creative interest and fidelity to ethnography and folklore, in the curious "panethnographism" and in the striving to introduce ethnographic and folkloric "bases" in politics, journalism, art, and literature.

The Jewish bourgeoisie introduced the problem of national regeneration as a counterweight to the social struggle of the proletariat, which had already taken on organized form in the 1890s in Russia. The ideologues of Jewish bourgeoisie turned to ethnography and folklorism as a means to effect "national regeneration, national consciousness, and unification," as a means to "cement" and "strengthen" the national organism without class differences. In Jewish musical and oral folklore, the bourgeois ideologues sought, and found, an extensive "national spirit," a "crystal-pure folk soul," and "the past greatness of our unfortunate people," that people which "looks toward the future and awaits better days, the happy days of its national liberation and regeneration on the soil of its old greatness"

Originally published as *Evreiiski muzykal'nyi fol'klor*, vol. 1 (Moscow: Gosmuzizdat, 1934).

1. The terms are M. Viner's. See his 1932:11. In the present work I follow the conceptions of Viner in questions of folklorism and folkloristics.

(Vints 1898:2). Using similar reactionary, hollow, and sentimental banalities, the bourgeois folklorists, composers, and musicians (such as Leo Vints, S. Ginzburg, P. Marek, L. Saminsky, S. An-ski, N. Prilutski, and many others) sought to veil the true social roots of the bourgeois ideologues' interest in ethnographism and folklorism. These were to play an especially important role in relationship to the petit bourgeoisie, for whom they would serve as an opiate in the period of sharpening class struggle, when they began to feel the shakiness of their position and a yearning for "the good old days" with their ethnographic way of life, for the "idyllic" and "patriarchal" life. The bourgeoisie sought to abstract the fledgling petit bourgeois masses to its side in the class struggle through ethnographism and folklorism and to distract the proletariat from class struggle.

The forces of reaction and nationalism always strived, and continue to strive, to use the "distinctiveness" and "specificity" of national culture as means to weaken and lull the movement of the oppressed and exploited within the country and as a political, imperialist means against other peoples. National specificity leads the bourgeoisie to its nationalistic chauvinist track. In such situations the bourgeoisie unwillingly reveals its class interests, while appearing to speak in the name of the entire nation. Nationalist ideology dictated the need for Jewish bourgeois composers to make a "pan-Jewish," "pan-national" musical art from Jewish folk melodies. But willy-nilly the Jewish bourgeois composers finally had to note, while trying to concretize their aims, that there is nothing uniform about so-called folk music in all its parts and that the content, themes, and musical means of expression of various classes, strata, and groups of a single society are not identical.

The bourgeois composer or researcher is unwilling to view musical (or any other) folklore in its historical development. He fixes the musico-folkloric situation at a given time and tries to find in it an "eternal, ethnic, classless treasurehouse" which expresses the national essence of the people and which seems to exist outside space and time. From such prejudices arises the attempt to create a definitive national musical grammar, to find the eternal national specificity, which will be obligatory once and for all for the composer of the given nationality.

However, historical change in the expressive means of a musical language does not proceed simultaneously in all segments of a given folk art. Alongside whatever portrays the new, we find in musical (as in oral) folklore remnants of the recent and distant past, and sometimes even survivals, recycled traces of old, long forgotten social situations. To articulate new social conditions and a new ideology, or for new expressive demands, one uses those means of the tradition which suit a particular goal and which conform to the demands of social expressiveness. Along with the reworking of the old, new expressive means are created. Folklore is not something ossified, not an art made once and for all according to some eternal, unchanging, metaphysical "national spirit" or "eternal national soul." The national specificity of folk music is a historically developed national form which reflects specific social and economic content.

As noted above, musical practice forces the contemporary bourgeois composer and musician to note that not all the "riches" of folk music are useful for the national "mission," so he must choose those musical means of expression which best answer the demands of the class whose ideology is reflected in his "national" art and for whose interests he must influence other classes through his art.[2]

In the early twentieth century the musical activity of Jewish composers took two directions in connection with Jewish folk music: the petit bourgeois liberal-populist trend (Engel, Kiselhof, et al.) and the bourgeois clerical-Zionist trend (Saminsky, Idelsohn, et al.). To the extent that both trends agree on many questions, it is hard to distinguish clearly the two orientations on the basis of musical problems and artistic ideology. The clerical-Zionist trend is marked by the combativeness and resoluteness of its judgments and initiatives, whereas the liberal-populist trend is distinguished by the shakiness of its position and by its conciliatory nature, which employs the tactic of "let's have it our way and your way."

The point of divergence of these two trends was the evaluation of and relationship to so-called secular folklore. The "democracy" of the liberal-populist trend expressed itself in the fact that its representatives (especially Engel and Kiselhof) conceded the "national" and artistic value of secular folklore (i.e., daily life, domestic, love songs, lullabies, and other songs in Yiddish) and not just of religious songs in Hebrew. On the other hand,

2. N. Briusov (1930) writes: "The composers of 'cultural music' long ago *raised the price* (stress mine—M.B.) of these artless (= folk—M.B.) songs. They took them as raw material and put them in their works, 'arranged', as prefabricated (!)" Briusov seems to think that the understanding or misunderstanding of the "price" of folk music is the sole reason that composers in given periods turn their attention to folk music and "arrange" it in their compositions, whereas other composers are completely uninterested in folklore, or even hold it in contempt. Briusov does not seem to suspect the social roots of this occurrence. However, it is hard to hide the social roots, in terms of both the composer's relationship to folklore and the choice he makes from all of folk music. Speaking of the social roots of this choice, we mean the general ideological tendency of the composer, and not each actual instance. Of course, in using a particular melody the composer chooses according to the actual artistic task at hand.

the clerical-Zionists (Saminsky and especially Idelsohn) insisted that Jewish secular folklore is a product of the Diaspora and so cannot have ethnic value. Not arising on "sacred soil," it consists of a mass of "obvious foreign layers, borrowed from Eastern music, Polish dances, etc." (Saminsky 1915:27) or, as Sabaneiev concisely paraphrases the thought, Jewish secular folklore is a "Yiddish musical jargon" (Sabaneiev 1924; for more on this ultra-reactionary brochure where Sabaneiev lays out Saminsky's theory in "high style," see below.)

The zealous adherents and preservers of the liturgical musical tradition condemned Jewish secular folklore to death and did not want to believe that this useless "Yiddish musical jargon" lay at the basis of Jewish "national music culture." The only Jewish music worthy of "regeneration," according to the clerical-Zionists, was the "lofty liturgical melody" and the "most rare and noble examples of religious music" of ancient Hebrew melody in which the sensitive nationalistic ear of Saminsky detected echoes of the "conquerer nation."

Engel and Kiselhof agreed with Saminsky that Jewish religious music was actually higher in national and artistic terms than secular folklore. In order to raise the value of the latter, they tried to demonstrate that secular folklore is permeated with religious elements. Both, according to them, are worthy of being the basis of Jewish national music. The clerical-Zionists sharply criticized the national and artistic significance of secular folklore. (Cf. the discussion between Engel and Saminsky [1915, 1916] and Kiselhof 1911).

Even Engel was able to show the absurdity of the views, and the entire "theory" of Saminsky of the "mass of clearly foreign layers" in Jewish secular folklore and the chemical purity of the "lofty liturgical melody," although Engel, as we have seen, did not differ sharply from Saminsky in his evaluation of religious music. This ultra-reactionary and extremely absurd "theory" could only be taken on faith in extreme arch-nationalistic circles. Engel showed that Saminsky only worked with common phrases taken from songs selected at random. After a superficial and fleeting survey of Jewish wedding songs, for example, Saminsky comes to the entirely unexpected and unsubstantiated conclusion that these melodies are influenced by "all sorts of gavottes and bourrées of the period of Bach and Handel." In the *redlax* (dances) of Lithuanian Jews, Saminsky, with his "comparative" method, discovers the influence of Polish dances and so on. Saminsky gets rid of all the problems he touches (e.g., ethnic specificity, borrowing) by means of nationalist chatter and lyric outpourings. He did not even need to do a detailed and circumstantial analysis of

folk music. On his own admission he could not be "academically comfortable in questions of the ordinary (?!) types of our melodies." The gaze of this most national hero is attracted only to the loftiest and purest (Saminsky was always attracted to superlatives) examples of Jewish music, which he finds not by analysis but by some sort of super-national intuition.

Engel himself did not stray far from the deeply reactionary point of view of Saminsky, recognizing the special value of religious and religio-daily-life music, but he could not agree with the dogmatism of the clerical-Zionists in relation to secular folklore. Engel asks Saminsky (Engel 1915:17): "You yourself must know all of this quite well as a long-time researcher in the difficult and under-studied field of Jewish music. How then can one explain your cruel condemnation of Jewish songs of daily-life? One would like to think there is some misunderstanding here."

However, there was no misunderstanding with Saminsky. The most elementary truth was foreign to Saminsky, according to which a musical language, like all living languages, changes under the impact of economic, social, political, and cultural causes. He did not want to know this basic fact: even in those far-off times, when what he considers the only worthy Jewish music was "born," music was influenced by the neighboring music cultures of the time, exactly as the contemporary music of any people feels "foreign" influence.

Saminsky and those of his school did not want to see this, since they looked at the question from the bourgeois clerical-Zionist point of view. With a single stroke of the pen, Saminsky wiped out the whole history of the Jews in Europe in the last thousand years and made an artificial jump from the late biblical period to a "new" Jewish music of the bourgeois Jewish salon. Bourgeois salon music with a biblical pedigree was undoubtedly more suitable and more imposing than the musical craft of the shtetl artisan or, to be sure, than the art of the Jewish proletariat, which evoked unpleasant associations and shocked the capitalist "believer." While the wavering liberal-populist nationalists (e.g., Engel and Kiselhof), as a result of their wavering class ideology, seemed to search for a compromise between secular and religious folklore, the Jewish bourgeoisie was not interested in the folklore of the Jewish working masses; indeed, it was necessary to discredit and belittle that folklore in the eyes of the "national" composers. The remnants of liturgical and religious music, applied in a "contemporary" way, could serve the class of oppressors better and more faithfully than secular folklore. Religious music was better suited to correspond to ideology in distracting certain strata of Jewish workers from

social struggle and keeping them in thrall to the exalted national "mission" of the Chosen People.

A. Z. Idelsohn took on the role of the "calm academic" researcher of Jewish folk music with true professorial, scholarly resolve. The collecting and scholarly work of this venerable "scholar" is remarkably ample. He published a multivolume collection of Jewish folk music (naturally, exclusively of a religious and semireligious character) and a whole series of books and studies on questions of Jewish music. Idelsohn's conceptions can be summarized as follows. At the "exile" of the Jews from the "Holy Land," the fragments of the Jewish people carried "Jewish music" with them into the lands of exile. The task of Idelsohn and of other bourgeois nationalist researchers is to find the true, authentic, ancient Jewish music preserved since biblical times and to renew it and establish it in our days. To this end he collected the music of Jews of various lands to find what was "common" in this music, what was preserved from the biblical Golden Age, and which music represented the quintessence of a true, independent Jewish music. Doubting the authenticity and originality of these ancient fragments, Idelsohn avers: "The musical wellsprings rise up from the soul of the nation. The soul is eternal and does not change its nature. From this it is clear that Jews could not replace their semitic-Oriental music with another music."[3]

Saminsky, Idelsohn, and the others set themselves the same task: to find the high, "pan-Israeli" proto-music and, on the basis of this proto-music which only they know, to build a new Jewish musical art. They seek to demonstrate the unity and commonality of a worldwide (naturally, classless) Jewish nation through jointly held "authentic" national-cultural treasures. All these reactionary bourgeois views serve the general class goals of the bourgeiosie.

In L. Sabaneiev's "The Jewish National School in Music" (Sabaneiev 1924), we find an attempt to restore the old nationalistic theories of Saminsky and Idelsohn. Basically, Sabaneiev retells, in a wordy and high-flung style, the "theories" and "findings" of Saminsky. His book mobilizes all the tools of idealistic, nationalistic, and reactionary-bourgeois theory. Here we also find a "racial type of music," the "artistic realization of its (i.e., Jewish) musical essence (!)," "national florescence," and so on and so forth. In terms of the question that interests us, the evaluation of secular folklore and religious music, Sabaneiev announces that "Jewish daily life music with its layers of the Aryan (!) and Iranian (!) type and with its clear

3. For more on Idelsohn, see Beregovski 1932.

Europeanization of style also relates to the magnificently ornamental liturgical melody (and to its tributary [?], the expected new art of the Jews) as the "jargon" (!) created on Galician (?) and German soil [= Yiddish language—M.S.] relates to the monumental and mighty Hebrew language" (Sabaneiev 1924:18).

Bourgeois-Zionist conceptions protrude from every one of Sabaneiev's sentences. Although Sabaneiev is not a Jew, he has internalized the relationship of the Zionists to the "jargon" they hate and no doubt has learned from them the remarkable evidence of the arising of Yiddish on "Galician-German soil."

Saminsky, Idelsohn, their philo-semitic colleague Sabaneiev, and a whole host of petit-bourgeois musicians on their coattails—all these devout ideologues of the Jewish bourgeoisie did not basically prove what they hoped to prove. They showed that their approach to Jewish secular folklore and religious music was far from "objective," far from purely "scientific-theoretical," as the bourgeois scholars loved to assert, but was undoubtedly tendentious. They tried to choose elements of the folk-musical heritage which to a great extent correspond to the class whose ideology they reflect and whom they serve with all their musical activity.

Musical interchange among peoples does not of course occur in order to offend the preservers and exponents of a national musical tradition. Ethnic specificity in folk music, as in all manifestations of a national culture, is only a historically given form of expression, a determined social content. In the end, as the content changes, so does the form of expression. Among the older means of expression, those elements survive that are most suitable to the new demands and their corresponding new ideology. Parallel to those internal new means of expression are those taken from the "external sound" environment. Naturally these borrowings are not mechanical. Not everything that "resonates" in the environment is simply adopted and remains as "foreign matter." The borrowings enter the repertoire transformed, in accordance with the ideology of the social stratum that borrows. Finally, not all strata and groups with folkloric demands borrow the same external elements. Each group tends to adopt what is "consonant" with its new content.[4] By confirming the fact of significant outside influence on Jewish folk music and considering it a natural and general occurrence, we are in no way denigrating the better ethnic forms

4. For example, if one examines the influence of Ukrainian folk music on Jewish folk music, it is easy to notice that elements of the folklore of certain social strata penetrated into religious and Hasidic tunes, while other strata influenced the secular songs of Jewish artisans.

and original style of Jewish folk music. As in the folklore of other peoples, in Jewish folk music "foreign" elements are not simply mechanically interspersed but are transformed in accordance with ethnic forms in the given historical situation, constituting a reflection of the social psychology and ideological striving of those strata of Jews who relate to the given folklore.

For the exploited and oppressed classes, strata, and groups, their artistic folklore has, at certain stages of their development, social functions analogous to the "official" art of the ruling classes. In saying this we do not wish to restrict the role and significance of the exploited classes for literature and art in general, or the specific relationship of the ruling classes to folklore. We only want to emphasize that folklore is characterized by being largely an art of the exploited and repressed classes. However, just as we cannot consider literature, music, or graphic art as a single monolithic art of all literate classes, strata, and groups without differentiation, so we cannot indiscriminately consider folklore to be a unique art of all the lower classes. The peasant folklore of a single people, for example, must be distinguished by class according to the internal social differentiation. By studying and arranging folk music materials only as a national cross-section, we are hiding the class distinctions in the data. Of course, one cannot identify the ideology reflected in given works of folklore with those social groups who are the producers and users of that folklore. The ideological action of folklore is not limited to the principal class milieu in which it originates and circulates. Not all folklore current among certain strata of workers, or even created by these strata, reflects the ideology of the working class. We can also detect the traces of outside influence.

Often folklore can be created by and even circulate among the ruling classes. The function of folklore in these classes is quite different from its function among the oppressed and exploited. For the latter, folklore is often the only available means of artistic expression. For example, it is clear that the greater part of Russian peasantry up to the end of the nineteenth century could not in fact use the "official" literature and art due to the weak spread of literacy in czarist Russia. Folklore tendencies in "cultured" art often (though by no means always) correspond to the striving of the upper classes to work on the lower classes and approach them. Often this inclination to folklore (among the ruling classes) is followed in given periods and situations for reactionary goals, but sometimes an inclination to folklore can be seen as progressive. Only a concrete approach can tell, with careful assessment of a specific historical situation.

The class leanings of the bourgeois folklorists appears not only in their research work but also in the very collecting of folklore materials. The bourgeois folklorists cannot remain only "objective," detached collectors of folklore materials "in general"; they deliberately ignored, for example, working-class, and especially revolutionary, creations. The "national spirit," the conception of the definite "originality" of folk art, cannot be reconciled with the "lackey" (according to An-ski) *chastushka* [a late nineteenth-century popular Russian song genre—M.S.], with the factory song or particularly with clearly revolutionary works.

During certain periods, folklore reflected powerful, creative, progressive moments of striving, hope, protest, and rebellion of social groups and strata. This included the progressive and revolutionary (in its day, particularly during the English and even the French revolutions) bourgeoisie, the serf or "free" small peasantry, and sometimes, though significantly more rarely, the revolutionary proletariat. On the other hand, it must be said that this folklore reflects the backwardness, limitations, national stagnation, and age-old rot which overspread the oppressed masses as a result of the enslavement, inhuman exploitation, poverty, horrible living conditions, and spiritual darkness in which they were kept by the exploiting classes (cf. Viner 1932:90).

The reactionary bourgeois and petit bourgeois folklorists would rather turn to precisely those backward elements of folklore and ignore the progressive and revolutionary part of folklore. If for one reason or another they could no longer muzzle the revolutionary folklore, then they talked about "distortion of folklore" or the "contamination of folk songs." The Jewish bourgeois musicologists and composers who were engaged in tapping the "pure gold" of true national music from the "mines" of folklore not only did not gather the songs of Jewish workers and revolutionary songs, but often acted as if they doubted the very existence of such songs. The only exception in the Jewish petit bourgeois camp is the collector Sh. Leman, who in 1921 published the first anthology of Jewish workers' and revolutionary songs of the 1905 period (Leman 1921).

S. An-ski touched on the question of workers' and revolutionary creativity very little. He had to admit that "the folk song commented not just on personal experiences but also on well-known social movements" (An-ski 1909:56). It would seem, then, that An-ski would have had to admit to the natural reaction of folklore to new "social movements." But An-ski, in love with the "ancient national song" and relishing the most primitive survivals of Jewish life, could not be objective about new creativity. "Since the 1880s," he writes, "when a ferment of ideas began

to penetrate even into the national circle, a new folk song was born, very far from the earlier type in form and content. The old, mostly naive-poetic, tender, and sad songs were replaced by limp (!), untalented (!) doggerel, reminiscent of Russian factory and lackey (!) chastushki."[5] It bothered him that along with the old, authentic Hasidic songs (i.e., the "true, folk creation"), vulgar "anti-Hasidic" songs were sung (An-ski 1909:56). It seems that not only are new revolutionary songs "limp, untalented doggerel," but also that folk songs which dare to make fun of the Hasidim must be vulgar, without exception. This characterization of "new" creation, this deeply reactionary, aesthetic-narrow-minded scorn of the social democrat An-ski toward the "limp and untalented doggerel" of the workers and the proletariat does not demand any particular explanation. In his extensive activity in collecting Jewish folklore (special expeditions of 1912–14 and later), An-ski mainly collected "authentic Hasidic" religious folklore and items connected to backward superstitions and only isolated examples of the hundreds of revolutionary and socialist songs.

The Yiddishist bourgeois folklorist Y. L. Cahan expressed himself more extensively on the topic of Jewish workers' and revolutionary folklore. In his extensive review of Leman's *Arbayt un frayhayt,* Cahan refrained from calling the songs in the anthology "folk songs" on the basis that (1) the content of the majority of songs was clearly revolutionary and (2) they represent reworkings of texts of older folk songs. According to him, these are *zersungene* (deteriorated) social songs of known and anonymous authors (Cahan 1926:141). In refusing to call these songs "folk," Cahan means to say that they have no artistic value since they have been created for the purpose of agitation. The term "non-folk" in the mouths of this type of folklorist represents the highest degree of scorn toward the material cited.

Naturally workers' and revolutionary folklore is not the same as "traditional" folklore (about which, more below). But the Cahans and An-skis relate pejoratively to workers' and revolutionary songs not because they are dissimilar to traditional folklore, but precisely because these songs are revolutionary. Folklorists of this type seek naiveté, modesty, and other virtues of "crystal-pure folk soul" in folklore. Mass gatherings, strikes, freedom, prison, arrest, exile, police, exploiters—all these new words and new concepts that infiltrate the working revolutionary creativity grate on

5. The "repentant" social democrat An-ski, seeking to escape his "revolutionary" sins through ultra-nationalistic ethnographic and folklore activity, cut out not only revolutionary creativity but also everything else that touched the "basis" of Jewish tradition.

the ears of these honorable folklorists.[6] Were Cahan more consistent in his demands on folklore, he would have also ruled out of bounds all the old folklore items which in their own way reacted to the social and political occurrences of their time. Jewish folklore reflected the social and antireligious mood of certain social strata, "enlightenment" tendencies, protest against the Jewish communal structure and its rules, the relationship to political events, and so on. On close examination, it is easy to ascertain that these folklore items reflect the relationship of various social groups to given circumstances and events.

Revolutionary folklore is not the same as the older, "traditional" folklore; furthermore, its development must go beyond the bounds of folklore. Revolutionary folklore is a transitional stage from folklore to revolutionary literature, and precisely therein lies its great value. The "ethnographic" way of life gradually vanishes in proportion to the growth of the capitalist form of production, with its attraction of the masses to factories, plants, and mines. "Capitalism," writes Lenin (1925:35–36) "replaces the dense backward, sedentary, and savage Russian or Ukrainian peasant with a lively proletarian, whose conditions of life break the specific national narrowness of the Russian or Ukrainian."

Since the second half of the nineteenth century, that is, the period of rapid development of capitalism in Russia, Russian ethnographers and folklorists (like those of Western Europe in relationship to their region) have confirmed the fact of the dying out and disappearance of the "ethnographic" way of life and of traditional folklore. With the disintegration and vanishing of the economic basis of the "ethnographic" way of life, it vanishes along with its folklore.

We can sometimes observe the development of revolutionary folklore in capitalistically underdeveloped countries among a proletariat that is revolutionary within the bounds of cultural backwardness. To a considerable extent the workers' attempt at a highly developed "literary" creativity is hindered by systematic material and cultural oppression, which lowers the level of the workers, by continuous inhuman persecution and repression, and by the underground nature of the revolutionary movement. In these cases, revolutionary folklore belongs to the appropriate circles of agitation. Here folklore is converted into revolutionary art, and all forms of art, all styles and genres which lead toward revolutionary goals in the

6. The folklorist E. V. Barsov complains that it makes a respectable person ashamed to hear songs "composed at factories and places of work" (Barsov 1903:1). Incidentally, the entry on Barsov in the *Great Russian Encyclopaedia* (vol. 4, p. 1784) makes no mention of his reactionary ideology.

given situation and circumstances, are progressive and revolutionary. But in this case it is the last folklore, since it already serves the revolution, which annihilates every basis for a further development of folklore.

The changes introduced by the October Revolution in social relationships have simply hastened the process of the dying-out of folklore. The development of cultural forms in life and art that were systematically held down by repression and backwardness has been liberated from the bonds of the putrid capitalist structure. The oral tradition of the oppressed classes and strata is gradually being edged out by the new proletarian art. The proletariat, as a whole, is taking giant steps toward "literary" creativity.[7] The general tendency toward the disappearance of folklore (both oral and musical) is not changed by the fact that musical literacy comes after general literacy; the question is only the length of time. We already have significant penetration of the songs of proletarian composers into the mass repertoire, the systematic growth of tours by visiting workers' concert groups, and so on. If there is still mainly more or less passive "listening," we can also already see the rudiments of active and creative participation of broader masses in immediate musical work. All this does not decrease or diminish the importance of the collection and study of works of folklore, especially of those aspects of folklore which have been so carefully ignored by the bourgeois and nationalistic folklorists, and also the collection and study of folklore arrangements in the new proletarian "written" music while these arrangements still have a place.

Having established the fact of the disappearance of traditional "ethnographicity" and folklore, and seeing the inevitability of this disappearance, the reactionary folklorists could not relate calmly to this phenomenon. They agitate and aim toward artificially holding back the process of the inevitable dying-out and vanishing of traditional "ethnographicity" and folklore-ness.

There are cases in which, under the influence of reactionary nationalistic agitation, even antique, long-forgotten ethnographic customs have been revived. According to Professor K. V. Kvitka, in 1916–20 in the city of Gadiach, under the influence of counterrevolutionary circles, the custom of the *koliada,* (winter carols) which had long since disappeared from practice, was revived) (Kvitka 1922:236). This is just one episode of a whole system of ethnographism and folklorism carried on by Ukrainian

7. Cf. Viner 1932: chap. 7. Comrade Viner notes that this development is not in contradiction with the fact that some peoples of the U.S.S.R. may continue to develop folklore for some time. "For the dialectic, these facts do not overshadow a proper evaluation of the actual tendencies of development" (ibid., note to p. 70).

bourgeois and reactionary-nationalistic circles in literature, politics of language, painting, music, and so on. It is worth remembering the "national" costumes of the armies of Petliura and the hetmans [during the Civil War period—M.S.].

Jewish workers' and revolutionary folk songs can be divided into two categories: (1) songs created before the arising of an organized workers' movement and (2) songs created under the immediate impact of an organized revolutionary workers' movement and reflecting its various stages.

Songs of the first group reflect the preproletarian psychology of Jewish workers, the psychology of the hired artisan or small craftsman, not united with his comrades for a common struggle, not seeing his class enemy clearly enough, and not yet recognizing the inevitability and the means of class struggle. In these songs, passive complaining, tears, and groans predominate; at times we still find an appeal to God. The songs of the second group—revolutionary songs—reflect class psychology, recognizing its possibilities, optimism, and belief that the future belongs to it. Struggle with attendant sacrifices and difficulties are unavoidable. But the worker, recognizing himself as a part of the great proletarian family, knows that these sacrifices are necessary and not in vain. In cases of arrest, exile, and persecution, he can manfully comfort and hearten the weeping relatives with the fact that "some day people will envy you your children, since they suffer, poor folk, for the whole people" (see no. 39). He is deeply convinced that "the people" will triumph.

We can date the origin of the revolutionary songs to the 1890s. It is considerably harder to date the origin of the songs of the first group. According to specific traits found in these songs, one can place them in the second half of the nineteenth century, and in part to an even earlier period. However, similar songs were created by more backward groups of workers even after the arising of the organized workers' movement.

The most common type of Jewish worker of the late nineteenth century was in a small shop where, outside the boss, there were one or two hired artisans. In order to hold his own against the ever-growing competition of factory work, the boss resorted to inhuman exploitation of his workers. The workers' day lasted from twelve to twenty hours (especially before holidays), with only short breaks. In addition to this exploitation, there was a patriarchal relationship between the boss and the worker. In most cases the worker lived and boarded with the boss. The boss himself, and sometimes members of his family, worked from morning to night. The worker thought himself only temporarily obliged to work for hire and

dreamed of soon becoming the boss of such a shop himself. All this dulled and restrained the development of class consciousness among hired Jewish artisans. The female worker who entered a shop in the 1880s had even fewer possibilities for developing her class-consciousness. In the early stages the only escape, the only possibility of avoiding the inhumanly difficult work, was to collect a dowry and get married, so her husband could take her away from work.

The class-consciousness of Jewish workers grew with the development of industrial capitalism on the one hand and the organization and growth of a workers' movement on the other. Workers went from passive complaining, lamenting their "dark days," to organizing revolutionary actions and struggling for a new life; this situation was reflected in songs we have put into the second group.[8]

There are usually four genres of Jewish workers' and revolutionary songs: lyric, balladlike, satiric, and hymnlike.

According to manner of performance, we can divide these songs into two groups: solo and choral. To the solo group largely belong the lyric and balladlike, and some satiric songs; the choral group primarily includes the hymn songs and some satiric songs. The former are primarily performed solo and do not musically suit choral performance. The latter are meant largely for collective mass performance. In the text content as well the "individual" and collective beginning, there is a characteristic moment (among other such moments) separating prerevolutionary from revolutionary songs. According to their music, the choral songs, that is, those meant for collective singing, were as cited above partly satirical and mostly hymnlike songs. The narratives of the lyric and balladlike songs very often speak for the collective, in the name of "sisters and brothers," but in fact the narrator (more accurately, the musical performer) of these songs is a single person, who seems to be standing with his song before an invisible collective or who is remembering and reliving his (and the collective's) participation in a revolutionary action.

As opposed to the peasant or the unskilled village worker, Jewish workers over the last centuries (until the twentieth century) usually were not involved in the typical collective types of work (e.g., construction, transport of building materials, and other heavy things, hauling barges, joint plowing). It is worth noting that in Jewish folk song we never find songs with a refrain or call consisting of meaningless shouts and the

8. The classification and general characterization of Jewish workers' and revolutionary songs given above is taken from Skuditski n.d.

accompanying collective work songs. The crafts and jobs in which Jewish workers usually engaged demanded an individual tempo of work. This corresponds to the fact that the traditional Jewish folk song is not only monophonic but usually unsuitable for collective performance. The more widespread traditional Jewish folk songs were usually performed by a single folksinger and very often with greater or lesser deviation and variation. The stimulus and need for adjusting one's musical performance to another singer, or the stimulus as a result of collective work, were lacking at this time among Jewish workers.

We do not think that the monophonic, solo quality of traditional Jewish folk songs depends completely on the forms of work. This question is quite complex, and demands a special, comprehensive investigation. However, we must remember that traditional Jewish folklore was principally (though not exclusively) performed at work, and this in some way must reflect on the song itself. The Jewish worker of the late nineteenth century most often sang only at work. After a hard working day lasting, as stated above, from twelve to twenty hours, there was neither time nor occasion for singing. The number of songs in the repertoire of the Jewish artisan and apprentice is very great, and many contemporary eyewitnesses confirm the fact that people often sang at work. The conditions of work themselves—the primitive technology of the shop, work until late at night, or the whole night before holidays—called for singing as a means of enlivening, brightening up, and reviving attention at work.

In my own work of collecting folk musical materials, I have encountered singers who sang with some tension if they were not accompanied by the familiar work processes. They freed themselves from this tension only when they began to make the gestures they were accustomed to make at their work. During our folklore expeditions I often tried to bring together small groups of singers who knew one another and saw one another often or who had worked together for long periods of time, for joint performance of some song they knew. I did this to clarify the ability of Jewish folksingers to perform their song repertoire chorally. I achieved no positive results: each sang the given song slightly differently, and it was hard for him to accustom himself to the other singers.[9]

The lyric and balladlike and some satiric songs of the revolutionary type were able to use the musical tradition of the Jewish folk song to a

9. This relates only to the performance of traditional Jewish folk songs. It was easier for this sort of improvised choir to sing more or less successfully well-known Ukrainian songs (e.g., the very popular "Oy u poli verba riasna").

considerable extent. These genres, usually performed solo, could find some congenial means of expression in the traditional folklore. The satirical revolutionary songs largely use the devices of contrast and parody, as did the older satirical songs. Parodying the synagogue and religious melody, the satirical song did this with particular sharpness and expressivity (see nos. 4 and 9 in Leman 1921, and no. 21 in the present anthology). One can also find the solo introduction and choral verse in the satiric song (see Leman no. 11, our no. 20).

The genre of revolutionary hymns and marches ran into a problem that was basically new to Jewish secular folklore.[10] This genre required new musical means of expression (for Jewish folklore), new melodic and rhythmic usages and forms, since these songs, reflecting a new ideology, served as the organizing moment for the whole collective during mass meetings, demonstrations, and all other mass occasions and had to be performed by the whole collective. Until the rise of the workers' revolutionary folklore, the song-march did not exist in Jewish folklore (not counting the religious, partly Hasidic song, which belonged to the enemy ideological sphere and tradition), since the song-march had no function in Jewish life. The folk song-march could only arise with the beginning of the workers' movement, with the development and growth of collective performance which had to organize the marchers or arouse revolutionary fervor and activity among demonstrators.

This new folklore genre of revolutionary hymns and marches could not borrow its means of expression from the solo folklore song. On the other hand, the primarily religious and Hasidic choral folk song could not, and in fact did not, become the source for the musical expressive means of this new folklore genre. The social existence and function of the religious and Hasidic song were alien and inimical to the revolutionary song, and the workers consciously turned away from this source. The heroic folk song-hymn and song-march sought expressive means from another musical tradition.

The path of creating a new style, in particular a choral one, was difficult not only for Jewish folk music. Failures, and even outright fiascoes, are unavoidable along this path. Thus, for example, a melody like that of the so-called old Jewish workers' "Švue" (a solemn oath, written in 1895–96, our nos. 60–61) is made through combining three melodies. The first is taken from the first part of the Russian church hymn "Kol' slaven," the

10. In traditional folklore, some Hasidic songs and dances (almost always limited to males and, except for rare cases, sung in unison) were sung chorally, as were a few compositions of synagogue music.

second is a popular German song (the same melody used during the first years of the Revolution for the Pioneers' song "Vpered zare navstrechu"), and the third is a typical galop from the repertoire of bandstand orchestras. These melodies, unknown to the Jewish listener and unfamiliar in Jewish circles, did not attract the workers or call forth the associations with which the melodies were connected. Jewish workers' folklore used the solemn character of these melodies, which did not evoke any religious or reactionary associations at all among the Jewish workers.[11]

It should be noted that the heroic song-hymns were sung monophonically by Jewish workers. Polyphony in this song would have expressed the choral origin of the melody. Only melodies were borrowed; the tune of the hymn "Kol' slaven" does not have the intonations characteristic of Russian church singing. Aside from the fact that the folklore period of the Jewish revolutionary song was short and that the heroic song could not receive appropriate and full development, and notwithstanding the fact of such unsuccessful borrowings as the "Švue" cited above, Jewish revolutionary folklore succeeded in posing, and in some cases resolving, the problem of the heroic genre.

In the workers' songs of the first group (prerevolutionary) the borrowings were largely from the repertoire of the bourgeois and petit-bourgeois strata. In the lyric and balladlike genres we have a whole series of songs which represent reworkings of individual types, like the "cruel" and "sentimental" romances* (e.g., nos. 10, 11, 12 are reworkings of the romance "Karie glazki," and nos. 32, 33 of "Ne plach' ty, Marusia"; such borrowings can also be found in traditional Jewish folklore). In the heroic song-hymn we see the influence of general revolutionary repertoire (e.g., "Dubinushka"), which was spread among workers' circles in the 1905 period, and we find almost no influences from the bourgeois, sentimental "sound environment." In the heroic genre of song-hymns, we meet for the first time (in Jewish secular folklore) a lively rhythm and the confident stride of the masses. Notwithstanding the predominance of the minor mode in these songs, they generally express solemnity and exaltation. In its day, the Jewish folk-revolutionary song had an enormous revolutionary significance among Jewish workers' circles.

When Jewish workers took their first revolutionary steps they created

11. Incidentally, the textual content of the German song cited above is the nationalist-reactionary "Andreas Hofer-Lied von Julius Mosen, komponiert von Leopold Knebelsberger." There the music is given. The author of the book says that the composer, L. Knebelsberger, was born September 14, 1814. He was the director of a wandering troupe of singers. According to some information, this same tune has been adapted as a fascist song in recent years in Germany.

[*The *romans* is the Russian parlor song—M.S.]

revolutionary songs, which helped organizing the working class in its struggle for a new world and a new life, alongside the work of agitation and creating proclamations, brochures, newspapers, leaflets, and so on. These songs spread quickly and were sung everywhere by Jewish workers. The contemporary outlines of Jewish revolutionary song included much of the heroic struggle which that song accompanied, and in it were reflected the mood and experiences of the revolutionary struggle of the workers. For us these songs sound like important, cherished documents of the heroic struggle, of strikes, demonstrations, exile, prison, difficult defeats, and new victories, and for us they serve as a resounding call to the new battle and to new victories.

In general, folk music has great significance for us as an artistic heritage. To ignore folk music is to ignore the musical way of life and the musical expression of the oppressed and exploited classes, who in those times could not yet reach a "literary" art and for whom folklore was the only available means of artistic expression. That part of folklore which reflects protest and the mood of rebellion and revolution of the oppressed classes is particularly valuable. Revolutionary folklore materials have enormous significance for the beginning period of proletarian art, but they also have great importance for the history of the revolutionary movement.

Can folk music be used for contemporary Soviet art?

We can use traditional musical folklore to the extent that we can use any musical tradition, or any musical heritage of the past, that is, through socialist reworking and dialectic resolution. Revolutionary folklore is of particular importance. In revolutionary folk songs we are dealing with the precursors of proletarian art and even (in the highest achievements of the revolutionary song) with the beginning of the period of proletarian musical art.

The present anthology consists of four divisions: (I) Workers' and revolutionary songs; (II) songs about artisans; (III) songs about family and daily life; and (IV) songs about soldiering and war.

We have placed greatest stress on the workers' and revolutionary songs (83 out of 140 items) and have divided them into five categories: (1) songs of work, exploitation, and poverty; (2) songs about strikes; (3) songs of struggle and victims; (4) revolutionary hymns and songs; and (5) melodies to the revolutionary songs of early Jewish proletarian poets (Vintshevsky, Edelshtat, and others).

The revolutionary folklore of workers, especially in its beginning

stages of development, grows from traditional folklore. In order to illustrate more clearly what was newly introduced by the revolutionary song into Jewish folk music, we thought it necessary to include examples of other categories of folklore, such as songs about family and daily life and songs about soldiering and war. We have already noted that up to the present there has been only one published anthology of Jewish workers' and revolutionary songs, that of Leman, which includes seventy-three items, of which fifty-six are given with melodies. Leman collected his materials in Poland. In his anthology we have very few songs collected in the Ukraine and even fewer from Belorussia. Even our anthology does not exhaust the totality of Jewish workers' and revolutionary repertoire. It is the result of the first and by far not systematic attempt to collect this type of material, mainly from among Jewish workers in the Ukraine (unfortunately we have not included the materials transcribed from Belorussian Jewish workers). We might hope that the present anthology, not being exhaustive, will serve as the impetus for further collecting and study of the material.

The selection of songs and their arrangement was done purely on the basis of the text. Most of the songs are published here for the first time. An insignificant portion consists of variants of previously published songs. To date, the melodies to songs about soldiering and war have been published in only insignificant numbers (as individual items). The texts of these songs have been published in considerably greater numbers. All the melodies of this category are published for the first time.

The melodies to the poems of Vintshevsky, Edelshtat, et al. we considered worth placing in a special group. Naturally, they cannot be grouped with the folk repertoire according to text, although some of these songs produced numerous folk variants. The musical component presents a whole series of typical indications of folklorization, such as the anonymity of the melodies, spread exclusively by the oral tradition, and the characteristic melodic variation typical of oral tradition.[12] The folk variants of these songs would not lose their folklore significance even if the musical originals of the songs had been published; however, we do not know of a single anthology or separate publication of old Jewish revolutionary literary

12. There is evidence that the melodies were not specially created for these texts but that old melodies were adapted to the texts after their publication. In his memoirs (Vintshevsky 1926) Vintshevsky tells how, for example, someone adapted a Jewish melody to his poem "Ir lempele, lamternele" (which we have not succeeded in transcribing), and soon the song became popular (ibid., p. 231). Similarly, other old Jewish tunes were adapted to other poems of Vintshevsky (ibid., pp. 236, 246).

songs where music was included. Unfortunately, to date we have been able to transcribe only a small number of these songs. This amount does not even begin to serve as a full listing of literary revolutionary songs of Jewish workers, as we have been able to establish on the basis of various sources. Through continuing the general collecting of Jewish folk musical materials, we hope to fill that gap.

Four-fifths of all the items in the present anthology (112 out of 140) have been transcribed from cylinders of the *phonoteque* of the Cabinet of Folk Music of the Ethnographic Section of the Institute of Jewish Proletarian Culture of the Ukrainian Academy of Sciences (Kiev). Hoping to have the transcription as exact and as faithful as possible, I myself supervised the transcription several times and checked a significant portion of the transcriptions along with an associate of the Cabinet, S. Shnayder. In addition, we took every opportunity to have other musicians check the transcriptions. We did not have a chance to use a special tonometric apparatus to measure the absolute pitch of individual sounds. We noted only those pitches for which we could confirm by ear that they were slightly above or below the corresponding notes of our musical system. This in no way reduces the need to carry out an exact measurement of at least a few songs with appropriate equipment. By ear, it may seem that the raisings of pitch of various songs in the anthology are accidental. The lowerings somehow seem less accidental. When repeating a given musical phrase, the performer often sings a minor second above the tonic instead of a major second. But the performer tries to lower somewhat even this minor second.

It sometimes happens that the performer is not immediately at home in the appropriate scale and the first musical phrase or half-phrase is performed a bit tentatively, from which one gets the impression that this phrase is performed in another scale. For example in no. 49 we hear B and E instead of B-flat and E-flat. But already in the second phrase the performer settles into the minor mode and we no longer hear the B and E, but always B-flat and E-flat. We have something similar in no. 130 (compare this song to the similarly constructed nos. 126 and 127). In these situations, we have given the pitch appropriate to the given scale. (For similar cases of the tentative performer for the first phrase, see Lineva 1905:252.)

We have indicated the tempo with metronome markings. Through the aid of the metronome, we were able to more or less precisely indicate the tempo in those songs (or parts of songs) in which the performer sings more or less evenly. Most of the singers appearing in the present anthology usually accelerate the tempo toward the second half of the song. This is probably because, sitting before the recording apparatus, the singer begins in a slower than usual tempo. Only toward the middle of the song is the singer's usual tempo for the song established. Often the accelerando continues up to the end of the song. Significant changes in tempo also occur at the second singing. For example, the tempo may go from 63 to 92 for the second performance, from 56 to 80, and so on. The dynamic level is usually in a range between forte and mezzo forte. Rarely do we meet more diverse dynamic nuances. (Here we have in mind cases when the folksinger sings for someone else and not for himself or herself.)

The range of the voice is usually from A–B of the small octave to F^2–G^2 (men's voices an octave lower). One singer (age 46, a harness-maker from a village near Odessa; see no. 128) sang in a high falsetto, reminiscent of a boy's soprano. In terms of performance practice, it is possible to extrapolate the following characteristic traits. (1) Very frequent glissandi: There are glissandi from lower pitches to higher; these glissandi lend the song, especially in a moderate or slow tempo, a certain connected quality, sometimes even a certain "viscousness" of the musical structure. These are common devices. (2) Sometimes the last note of a musical phrase descends (seems to slip) a fourth down, and sometimes down to a note of indeterminate pitch. (3) The voice is open, often shrill and sharp (most often among mezzo-sopranos and altos). Male voices (usually of the high tenor type) often have a guttural or nasal shading. (4) One often meets intonations similar to sighs or sobs; typical examples can be found in nos. 27, 55, 130.

All the songs of the present anthology have been transcribed into one tonality, G. Jewish folksingers do not always perform their songs to the same basic pitch, so we felt it unnecessary to give these songs in the original tonality (i.e., the tonality in which the song is sung). Transposing all the songs to one tonal level makes the transcriptions more accessible to a broad circle of readers and facilitates the study and classification of folk music materials according to musical elements. Of our 140 songs, the tonality of G is not completely comfortable for five or six songs where there are pitches that are too high (up to B^2). All identical or similar musical phrases, melodic lines, cadences, and so on, have the same graphic indication, so the similarities, as well as the differences, of identical or similar structures are more easily noticeable. In the Lists of Informants, we indicate the original tonality. Songs with melodies made up of two or more independent melodies are transposed according to the first melody. The remaining melodies are given in the tonality required by the modulatory plan of the song.

A few words about the transcription of the texts are in order. We did not set ourselves the goal of an absolutely precise phonetic transcription of texts, but we also did not want to avoid phonetic transcription completely. It is more like a phonetic transcription of the text as sung than as it would be in ordinary speech. Sometimes one finds elements of another dialect which have come into the language along with the song. These elements are found much more rarely in the ordinary speech of the given dialect. The influence of literary language can be found on the pronunciation of some words due to printed and copied-out texts. Usually the transcriptions of texts done by slightly literate singers is closer to their dialect than to the literary language. Sometimes supplementary syllables are added while singing. If there are more pitches than words in a phrase, the singer adds a suitable number of syllables. Usually they add such interjections as *oy* and *oy vey*.

When one cannot add such interjections (e.g., in mid-word), the singer puts in vowels almost never heard in ordinary speech, such as "ine" for *un* or *in*, *cigenejmene* for *cugenumen*, and *blijet upegijejisn* for *blut opgisn*. Sometimes, albeit rarely, they put in altogether foreign syllables (usually *vo, vu*), for example, *povolicie (policie)* and *juvurn (jorn)*. We have not found any closed *e*'s. Elided words, like *bocax* for *bot zix* or *zetus* for *zet dos*, are written divided, in order to facilitate reading the text underlay. We paid no attention to specific pronunciation of consonants. The titles of songs (first line or half-line of text) are given in the literary language. In the fifth group of workers' songs (to texts of Vintshevsky et al.) we used the usual titles as given in the collected works of the authors in question (Vintshevsky 1924, 1927; Fefer and Fininberg 1931; *Mut* 1920). The texts (not in underlay) are given in literary language, preserving the dialect characteristics only in cases where it is necessary for the rhyme. We could not include all the variants to the songs given. Of 140 items, 100 are "basic" and 40 are variants of given songs. Variants are not given in full; only the more characteristic verses were included. Often while repeating a musical phrase the singer takes a different note; in those cases we have placed the note stems on different sides of the note head. The bibliography for melodies and texts is exclusively from Jewish folklore anthologies.

We collected most of the songs dated 1928–31 in Kiev, Odessa, Belaia Tserkov', Uman', and Skvir. We transcribed twenty-one of the items from the materials of the *phonoteque* of the former Jewish Historic-Ethnographic Society (Leningrad), transferred to our Cabinet in February 1930 (nos. 2, 17, 19, 27, 37, 42, 45, 63, 78, 82, 90, 93, 96, 102, 104, 110, 112, 113, 115, 121). The annotations on performers and place of recording in the

List of Informants are taken off the cylinder cases; we have no other sources. In cases where there are no annotations, we indicate male voice or female voice. We gave the date of recording as 1912–14 for want of better evidence, as the main work of the An-ski expedition ("Society for Jewish Music," whose materials make up the *phonoteque* of the Historic-Ethnographic Society in Leningrad) falls in those years. We put the tempo markings and pitch level of the songs from this *phonoteque* in parentheses, because the phonograph on which the recordings were made and played back had no speed indicator and it is therefore impossible to reproduce the songs exactly in the tempo (or pitch level) at which they were recorded. Usually while using such equipment a pitch pipe was used to tune the phonograph for playback, but the Leningrad *phonoteque* did not use this system. In each case we chose a tempo and pitch level that corresponded to what we knew to be common practice through our work on Jewish folk music for the given song and performer. We also use parenthetical annotations of tempo for songs transcribed by ear or sent to us by correspondents.

No. 85 was transcribed from a cylinder in the *phonoteque* of Joel Engel. The Engel collection consists of twenty-nine cylinders transcribed in 1912 during Engel's folk music expedition in Volynia and was transferred to the Cabinet along with the An-ski collection in February 1930. No. 71 is taken from Engel's archive. Engel's archive, consisting of twelve folders with unpublished essays, music manuscripts, letters, documents, concert programs, photographs, and so on (about three hundred items), was put into order and given to the Cabinet in 1929 by the widow of the composer, A. K. Engel. In his manuscript Engel did not write out the whole text of the first verse; we completed it according to the published text of Vintshevsky.

Six songs were transcribed by B. Gutianskii (nos. 8, 95, 97, 98, 100, 106), and three (nos. 50, 94, 131) by I. Khabenskii. M. Shpolianskii of Belaia Tserkov' sent us one song (no. 58). S. Shnayder transcribed nos. 3, 9, 13, 14, 19, 38, and 39 under my supervision.

Z. Skuditski did the bibliographical annotations to most of the texts and transcribed the texts of L. Bresler and several other singers. A. Gurshtein and the poet D. Gofshtein took part in the editing of the translation of the Yiddish texts into Russian.

I must express my gratitude to V. O. Khar'kov, M. S. Pekelis, I. A. Margolina, and M. F. Geilig for suggestions on several songs. I am grateful to N. I. Shtif, director of the philological sector of the Institute of Jewish

Proletarian Culture for advice and suggestions on the transcription of Yiddish texts. I owe many valuable suggestions to the director of the Cabinet of Musical Ethnography of the Ukrainian Academy of Sciences, Professor K. V. Kvitka, and would like to express my gratitude here.

I would also like to acknowledge the many comrades in Kiev and other cities who sang their songs for us, and all those who, with comradely readiness, helped us in our collecting work both in Kiev and on our expeditions. I must particularly note the participation of the Jewish oral folklore collector Sh. Kupershmid (Belaia Tserkov'). Thanks to his initiative and active participation, our first folk music expedition to Belaia Tserkov' (May and June 1929) took place. Comrade Kupershmid transcribed the texts of all the songs that I recorded there. Without the help of these comrades our work of collecting folk music would have been much more difficult, and at times impossible.

I owe a great deal to M. F. Viner, whose advice and suggestions I always used in setting up the plan of the present anthology. He also kindly took on the general editing of the anthology; for all this he has my deepest gratitude.

Kiev
August 1932

Songs

	Numbers
I. Workers' Songs	
Songs About Work, Exploitation, and Poverty	1–24
Strike Songs	25–37
Struggles and Victims	38–59
Revolutionary Hymns and Songs	60–66
Melodies to Songs by M. Vintshevsky, D. Edelshtat, and Others	67–83
II. Songs About Artisans	84–90
III. Daily-Life and Family Songs	91–108
IV. Recruit and War Songs	109–40

Key to Symbols Used in Transcription

- ⌣ Slightly shorter than notated
- ⌢ Slightly longer than notated
- ↑ Slightly higher (less than a half step) than the corresponding tempered pitch
- ↓ Slightly lower than the corresponding tempered pitch

- ↘ Glissando
- ↑..8 Performed an octave higher
- 8..↓ Performed an octave lower
- ∾ A not completely clear ornament
- ↕ A sound of indeterminate pitch

We have included in brackets individual notes or whole phrases when we were not sure of their notation (e.g., the sound or phrase was sung extremely quietly). We have also used brackets for phrases which were not achieved on the recording (usually at the ends of songs) for which we have taken phrases from previous stanzas.

יודאַ א. יאָפֿע-בוך

רעדאַגירט פֿון

יודל מאַרק

יידישער וויסנשאַפֿטלעכער אינסטיטוט — ייִוואָ

ביבליאָטעק פֿון ייִוואָ

ניו־יאָרק, 1958

יידישע מאכלים

אַ שטודיע אין קולטור־געשיכטע און שפּראַכפֿאָרשונג

פֿון מרדכי קאָסאָווער

אינהאַלט:

אַרײַנפֿיר. מאכלים פֿון מעל: 1. די „פֿינף מינים תּבואה" אין אַלט־יידישע מקורים. — 2. מאכלים פֿון מעל אין אַשכּנז, פּוילן, דײַטשלאַנד־האָלאַנד, ליטע־ווײַסרוסלאַנד און סלאָוואַקײַ. — 3. געברענטע זאַנגען; פֿאַרקאָכטע מאכלים פֿון מעל; קלײַסטער; מו״ש; פּאַפּע; ברײַ; שלײַם; זופּ. — 4. ברויט; „פּת של עכּו״ם"; מינים ברויט; פּענעצן. — 5. לאָקשן; קרעפּלעך; פֿאַנקוכן. — 6. פּאַשטעטן און פֿלאָדן. — 7. לעקעך; טאָרט; חתן־ברויט, רעשיסקע; מאַנדלברויט; מלכות־ברייטל; קינדלעך; מאַרציפּאַנעס; טייגלעך („שרצימלעך"; געוויינטלעכע טייגלעך; פּירעשקעס). — 8. פּרעצן; זעמל; קוכן; קוילעטש; קוכעלעך; קיכלעך; בייגל; ביסקוויט. — 9. אָבלאַטן; וואַפֿלטקעס; „גאַליסניקי"; בלינעס; בלינצעס; פּאַמפּעשקעס; פּיראָגן; קנישעס. — 10. הויזנבלאָזן; טריפֿלעך; קניידלעך; פֿאַרפֿל; קליסקעלעך; טשיפּקעלעך.

קיצורים וואָס ווערן דאָ געניצט

ביסקאָ: מלון (מלא ושלם) זרגוני־עברי מאת א. ל. ביסקאָ. הגה בכתב ע״י הד״ר י. מ. זלקינד. לונדון, תּרע״ג.

בירנבוים: ווערטערביכל צום סוף פֿון Praktische Grammatik der Jiddischen Sprache ... Von Salomo Birnbaum ווין־לײַפּציג [1915], זז׳ 103—175 [דער וואָרט־אוצר דאָרטן איז בעיקר פֿון גאַליציש יידיש].

בן־יעקב: בן־יעקב [פּסיידאָנים פֿון ?], רוסיש־העברייאיש־זשאַרגאָן ווערטערבוך. ענטהאַלט פֿיעל מעהר ווערטער ווי די ביזהעריגע לעקסיקאָנען פֿון דיזער אַרט. אויך איינע קורצע גראַמאַטיק דער רוסישען שפּראַכע. פֿינפֿטע פֿערבעסערטע אויפֿלאַגע. ווילנא, תּרע״ד־1914 [מיט אַ שער־בלאַט אין רוסיש].

בערנעקער, I, II: Slavisches etymologisches Wörterbuch von Dr. Erich Bernecker. B. I, A-L., Heidelberg, 1924; B. II, 1. lieferung, Heidelberg (s. a.).

גאַליאַ יוד׳: Gallia Judaica. Dictionnaire geographique de la France d'après les sources rabbiniques. Par Henri Gross. Traduit sur le manuscrit de l'auteur par Moïse Bloch. Paris, 1897.

גאַמילשעג: Etymologisches Wörterbuch der Französischen Sprache. Von Ernst Gamillscheg. Heidelberg, 1928.

גידעמאַן: Geschichte des Erziehungswesen und der Cultur der abendländischen Juden. Von Dr. M. Güdemann. B. I, Wien, 1880; B. II, Wien, 1884; B. III, Wien, 1888.

גידעמאַן־שטיף: מ. גידעמאַן, אידישע קולטור־געשיכטע אין מיטלאַלטער. אידיש — נחום שטיף. „פֿלל־פֿאַרלאַג", בערלין, 1922.

גערמאַניאַ יוד׳: Germania Judaica. Im Auftrage der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums nach dem Tode von M. Brann, herausgegeben von I. Elbogen, A. Freimann und H. Tykocinski. Von den ältesten Zeiten bis 1238. Breslau, 1934.

גערצאָן: Die jüdisch-deutsche Sprache. Eine grammatisch-lexikalische Untersuchung ihres deutschen Grundbestandes. Inaugural-Dissertation . . . Von Jacob Gerzon. Köln, 1902 [דעם זעלבן יאָר אַרויס אויך אין פֿראַנקפֿורט־מײַן].

דאַרמסטעטער־בלאָנדהײַם: Arsène Darmesteter et D. S. Blondheim. Les Gloses françaises dans les Commentaires talmudiques de Raschi. Tome premier: Texte des Gloses. Paris, 1920.

דיץ: Etymologisches Wörterbuch der romanischen Sprachen. Von Friedrich Diez. Vierte Ausg., Bonn, 1878.

דרייזין: I. Дрейзинъ, Полный русско-новоеврейскій словарь [פֿולער רוסיש־ייִדישער ווערטערבוך]. וואַרשע, 1886.

האַרקאַווי: ייִדיש־ענגליש־העברעאישער ווערטערבוך פֿון אַלעכסנדר האַרקאַווי. צווייטע, פֿאַר־בעסערטע און פֿאַרגרעסערטע אויפֿלאַגע. ניו־יאָרק, תרפ״ח־1928.

ווײַנרײַך, שטאַפּלען: שטאַפּלען. פֿיר עטיודן צו דער ייִדישער שפּראַכוויסנשאַפֿט און ליטעראַטורגעשיכטע. פֿון ד״ר מאַקס ווײַנרײַך. פֿאַרלאַג „וואָסטאָק", בערלין, 1923.

טענדלוי: Sprichwörter und Redensarten deutsch-jüdischer Vorzeit. Von A. Tendlau. Frankfurt am Main [1860].

יאַסטראָוו: A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. Compiled by Marcus Jastrow. Vols. I-II. New York-Berlin-London, 1926.

ייִדישע פֿילאָלאָגיע: ייִדישע פֿילאָלאָגיע. צווייחדשימדיקע בלעטער פֿאַר שפּראַכוויסנשאַפֿט, ליטעראַטורפֿאָרשונג און עטנאָגראַפֿיע. אונטער דער רעדאַקציע פֿון מאַקס ווײַנרײַך, נח פּרילוצקי און זלמן רייזען. וואַרשע. ערשטער באַנד, העפֿטן 1־6, 1924.

ייִדישע שפּראַך: ייִדישע שפּראַך. זשורנאַל פֿאַר די פּראָבלעמען פֿון דער ייִדישער כלל־שפּראַך. ייִדישער וויסנשאַפֿטלעכער אינסטיטוט—ייִוואָ, פֿילאָלאָגישע סעקציע. רעדאַקטאָר: יודל מאַרק [גייט אַרויס פֿון יאַנואַר 1941].

לאַנדוי־בוך: זען פֿילאָלאָגישע שריפֿטן.

לאָקאָטש: Etymologisches Wörterbuch der europäischen Wörter orientalischen Ursprungs. Von Dr. Karl Lokotsch. Heidelberg, 1927.

ליפֿשיץ, I: יודעש־רוסישער ווערטער ביך פֿין י. מ. ליפֿשיץ. בדפוס ה״ר י. מ. באַקשט. זיטאמיר, 1876.

ליפֿשיץ, II: רוסיש־יודישער ווערטער ביך פֿין י. מ. ליפֿשיץ. דריטע פֿאַרבעסערטע אויפֿלאַגע. קיעב, בדפוס הגביר הערמאַן ראָזענטהאל בשנת תרמ״א לפ״ק. 1881.

לעקסער: Mittelhochdeutsches Wörterbuch von Matthias Lexer. 17. Auflage. Leipzig, 1926.

לקט יושר, I: ספר לקט יושר לר׳ יוסף ב״ר משה. כולל מנהגים פסקי הלכות ותשובות של רבו הגאון בעל תרומת הדשן. חלק אורח חיים. בערלין, תרס״ג.

לקט יושר, II: ... חלק יורה דעה. בערלין, תרס״ד. [ביידע חלקים אַרויסגעגעבן פֿון אַ כתב־יד, מיט אַן אַרײַנפֿיר, פֿון יעקב פֿרײַמאַנען דורכן פֿ״ג „מקיצי נרדמים".

מאָנאַטסשריפֿט: Monatsschrift f. Geschichte und Wissenschaft d. Judentums.

מיטטיילונגען: Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde, אַרויסגעגעבן אונטער רעדאַקציע פֿון ד״ר מ. גרונוואַלד. האַמבורג־ווין, 1898—1923.

מײַער־ליבקע: Romanisches etymologisches Wörterbuch von W. Meyer-Lübke. 3. Aufl., Heidelberg, 1935.

עלזעט, I: יהודה עלזעט [הרב יהודה לייב זלאָטניק = הרב יהודה אבידע], יודישע מאכלים [פֿון דער סעריע: „דער וואונדער־אוצר פֿון דער יודישער שפּראַך"]. ערשטער טייל; צווייטער טייל. וואַרשע, תר״פ־1920.

עלזעט, II: ממנהגי ישראל. קבץ מנהגים שלא נזכרו עוד בספר או שלא נתבארו עדיין כל צרכם. מאת יהודה אלזט, אין: רשמות, מאסף לדברי זכרונות, לאתנוגרפיה ולפולקלור בישראל. כרך א, ערוך על־ידי א. דרויאנוב בהשתתפות י. ח. רבניצקי וח. נ. ביאליק. מהדורה שניה. תל־אביב, תרפ״ה, זז׳ 335—377 [מיט באַמערקונגען פֿונעם רעדאַקטאָר].

ערוך השלם: ספר ערוך השלם הלא הוא ספר הערוך... מאת רבנו נתן בן רבנו יחיאל ז״ל... ועליו ספר מוסף הערוך להרב... בנימין מוספיא ז״ל... עם הוספות, הגהות, הערות ותקונים... [פֿון חנוך יהודה ב״ר ישראל קאָהוט. איך באַניץ זיך מיטן פֿאָטאָגראַפֿישן איבערדרוק אין נײַן בענד, ניו־יאָרק, תשט״ו].

פּאול: Deutsches Wörterbuch von Hermann Paul. Vierte Auflage bearbeitet von Karl Euling. Halle, 1935.

פּערלעס: Beiträge zur Geschichte der hebräischen und aramäischen Studien. Von Dr. Josef Perles. München, 1884.

פֿילאָלאָגישע שריפֿטן: פֿילאָלאָגישע שריפֿטן פֿון ייִוואָ, I (=לאַנדוי־בוך, 1926), II (1928), III (1929).

פֿראַנקפֿורטער יאַרבוך: Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft (Sitz: Frankfurt a. M.).

צונץ: Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt . . . von Dr. Zunz. Frankfurt a. M., 1892².

קלוגע: Friedrich Kluge/Alfred Götze. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 16. Aufl., Berlin, 1953.

שטראַק: Jüdisches Wörterbuch mit besonderer Berücksichtigung der gegenwärtig in Polen üblichen Ausdrücke. Von Dr. Hermann L. Strack. Leipzig, 1916.

שלעזינגער: Die altfranzösischen Wörter im Machsor Vitry nach der Ausgabe des Vereins "Mekize Nirdamim." Von Dr. Gustav Schlessinger. Mainz, 1899.

אַה״ד: אַלטהויכדײַטש.
איטאַל׳: איטאַליעניש.
אַ״פֿראַנצ׳: אַלט־פֿראַנצייזיש.
העב׳: העברעיִש.
וו״ב: ווערטערבוך, ווערטערביכער.
לאַט׳: לאַטײַן.
מה״ד: מיטל־הויכדײַטש.
נה״ד: נײַהויכדײַטש.
פּאָרטוג׳: פּאָרטוגעזיש.
פּויל׳: פּויליש.
פּראָווואַנס׳: פּראָוואַנסאַליש.
פֿראַנצ׳: פֿראַנצייזיש.
רוס׳: רוסיש.

אַרײַנפֿיר

אָט די אַרבעט וועגן ייִדישע מאכלים איז אַ טייל פֿון אַ גרעסערער שטודיע אין ייִדישער קולטור־געשיכטע און שפּראַכפֿאָרשונג, וואָס איך ציל

איז אַרויסצוברענגען, אויפֿן סמך פֿון אַ צאָל פּרטים, דאָס אַלגעמיינע בילד פֿון ייִדישן מאַטעריעלן לעבן אין אייראָפּע במשך אַ סך דורות. דער הויפּט־מקור איז די רבנישע ליטעראַטור, בעיקר — פּוסקים און שאלות־ותשובֿות, חידושים און הגהות, ווי אויך דרוש־ און מוסר־ספֿרים, און צום טייל — די אַלט־ייִדישע ליטעראַטור, מיט אַ צוגאָב פֿון ספֿרים און ספֿרים־לעך פֿון דער פֿאָלקס־ליטעראַטור. לויט דער צײַט נאָך נעמט די שטודיע אַרום אַ תּקופֿה פֿון קרובֿ צו 800 יאָר, און איר שטח איז די טעריטאָריע פֿון לשון אַשכּנז ביז ייִדיש, וואָס שפּרייט זיך אויס אין די געגנטן פֿון ביידע זײַטן פֿונעם טײַך רײַן, נעמט אַרום צרפֿת און אַשכּנז — ד״ה פֿראַנקרײַך און דײַטשלאַנד — צום טייל אויך צפֿון־איטאַליע, עסטרײַך, אונגערן, ביימען, פּוילן, וואָלין, ליטע און רײַסן אין זייערע היסטאָרישע גרענעצן.

אויף אָט דעם שטח זײַנען אויפֿגעקומען ייִדישע קהילות מיט אַ פֿעסטן לעבנס־נוסח, וואָס האָט טיף געוואָרצלט אין ייִדישער טראַדיציע און וואָס האָט זיי פֿאַרבונדן צווישן אַנאַנד. אָט די טראַדיציע האָט געצויגן איר יניקה פֿון אַ לעבן־שטייגער, וואָס איז מקדמונים געווען אײַנגעשטעלט אויף דער הלכה, אויפֿן דין, אויף פֿעסטע מנהגים און אויף תּקנות פֿון קהל, דעם אָרגאַן פֿון ייִדישן ציבור־לעבן. די הלכה און דער דין — דער סטאַטישער עלעמענט — האָבן זיך ניט געביטן, אָבער זיי זײַנען אויסגעטײַטשט געוואָרן; מנהגים און תּקנות — דער דינאַמישער עלעמענט — האָבן זיך כּסדר געהאַלטן אין איין בײַטן לויט דער צײַט און לויטן אָרט. דאָ לאָזט זיך אײַנשטעלן דער ווײַטערדיקער כּלל: די סטאַטיק האָט צוגעגעבן דעם ייִדישן לעבן אַ ווערטיקאַלע אייניקייט, בעת די דינאַמיק האָט אַרײַנגעבראַכט אַ האָריזאָנטאַלע פֿאַרשיידנקייט.

ווי צעשפּרייט אָבער די ייִדישע ישובֿים זײַנען ניט געווען און ווי צעטיילט זיי זײַנען געווען אויף לענדער, פּראָווינצן און פּאָליטיש־אַדמיניסטראַטיווע קרײַזן פֿון וועלטלעכע רעגירערס און הערשערס און פֿון קלויסטערשע דיגניטאַרן, האָבן זיי פֿאָרט איינער אויפֿן צווייטן געהאַט אַ קעגנזײַטיקע השפּעה וואָס איז פֿאַרשטאַרקט געוואָרן דורך עקאָנאָמישע און גײַסטיקע פֿאַרבינדונגען. סוחרים האָבן זייערע סחורות געפֿירט פֿון איין אָרט צום צווייטן, וואַנדערנדיקע ישיבֿה־בחורים זײַנען געגאַנגען איבער די מדינות, און סײַ די סײַ יענע האָבן מיט זיך אַריבערגעבראַכט זייערע לאָקאַלע מנהגים און פֿירונגען; און לומדים ווידער האָבן זיך דורכגעשריבן וועגן תּורה־זאַכן און איבערגעשיקט איינער דעם אַנדערן שאלות־ותשובֿות וועגן הלכה למעשׂה.

אין זייערע וווינערטער האָבן ייִדן זיך צונויפֿגעלעבט מיט זייערע אַרומיקע קריסטלעכע שכנים, און ווי שטאַרק עס זאָלן ניט האָבן געווען די געזעצלעכע באַגרענעצונגען קעגן ייִדן, איז אָבער דאָס לעבן געווען שטאַרקער. ייִדן און קריסטן האָבן זיך פֿאָרט געטראָפֿן צווישן זיך און האָבן קעגנזײַטיק געווירקט איינע אויף די אַנדערע. צוזאַמען מיט דער שפּראַך

האָבן ייִדן איבערגענומען פֿון זייערע קריסטלעכע שכנים אויך פֿירונגען און גלייבענישן, און ניט ווייניקער זײַנען געווען די ניט־ייִדישע השפּעות אין דער ספֿערע פֿון מאַטעריעלער קולטור. ייִדישע היימען האָבן זיך לכתּחילה מיט זייער אַרכיטעקטור, מעבל און אינעווייניקסטן בוי און אײַנאָרדענונג ווייניק וואָס אונטערגעשיידט פֿון די אַרומיקע הײַזער, און ייִדישע קליידער זײַנען אין דעם פּרט אויך ניט געווען קיין אויסנעם. דער בעסטער באַווײַז דערצו איז גראָד אַ לינגוויסטישער: דאָס זײַנען די הונדערטער אויסדרוקן וואָס זײַנען פֿון דער אַרומיקער מאַטעריעלער סבֿיבֿה אַרײַן אין דער שפּראַך צוזאַמען מיט די אָביעקטן וואָס ייִדן האָבן איבערגענומען פֿון אַרום. פֿאַרשטייט זיך אַז מחמת דעם אייגענעם לעבן־שטייגער האָט כּסדר געווירקט דער ייִדישער מאָמענט: בײַ הײַזער איז צוגעקומען די מזוזה אויפֿן בײַשטידל, די ווענט אינעווייניק זײַנען געווען באַצירט מיט אַן אויסגעהאַפּטענעם „מזרח" אָדער „שויתילע", אין שטוב גופֿא איז צוגעקומען די ייִדישע קיך מיט פֿליישיקע און מילכיקע כּלים, און בײַ קליידונג ווידער האָט מען זיך באַוואָרנט עס זאָל ניט זײַן קיין שעטנז.

דאָס אייגענע איז חל אויך אויף ייִדישע מאכלים, און אויך דאָ קען מען זען די ווירקונג פֿונעם ניט־ייִדישן אַרום. ייִדן האָבן, פֿאַרשטייט זיך, אָפּגעהיט כּשרות, אָבער ווי ווײַט דער ייִדישער דין האָט ניט געשטערט, האָבן זיי צוגעגרייט די זעלבע מאכלים, צוגעריכט זיי מיט די זעלבע געווירצן און גענוצט די אייגענע פּראָדוקטן. דערבײַ האָבן שוין ייִדן אויך איבערגענומען די נעמען פֿאַר די מאכלים, און ווען זיי איז, איבער גזירות, גירושים און חורבנות, אויסגעקומען צו נעמען דעם וואַנדער־שטעקן אין האַנט און זוכן אַ נײַעם מקום־מקלט, האָבן זיי אַהין, צוזאַמען מיט זייער ביסל מטלטלים, אויך מיטגענומען זייערע מאכלים. אין דעם נײַעם מקום ווידער, מיט אַ נײַעם קלימאַט, זײַנען צוגעקומען נײַע מאכלים, און ווי קאָנסערוואַטיוו מע זאָל ניט האָבן געווען בײַם אויפֿהאַלטן אַ פֿריִערדיקן לעבן־שטייגער — איז די רשימה עסנוואַרג פֿאָרט כּסדר געוואַקסן. דאָס אַלטע איז טאַקע געבליבן אַ לענגערע צײַט, אָבער עס איז כּסדר אויך צוגעקומען עפּעס נײַס.

דאָ ענדיקט זיך די דרויסנדיקע ענלעכקייט צו דער ניט־ייִדישער סבֿיבֿה און עס הייבט זיך אָן די אינעווייניקסטע ייִדישע ספּעציפֿישקייט. עס קומט אַרײַן דער ייִדישער שטייגער, וואָס האָט אויף די אַלע מאכלים אַרויפֿגעלייגט אַ באַזונדערן שטעמפּל און זיי זײַנען געוואָרן ייִדישע מאכלים, מיט אַן אייגענעם ייִדישן טעם. עס האָבן אויף ייִדישע מאכלים, זייער צוזאַמענשטעל און טעם, געווירקט די דינים פֿון כּשרות, פֿון פֿליישיקס און מילכיקס, פֿון שבת, און די דינים וועגן חמץ אום פּסח. פֿון זיי קען מען בדרך כּלל אויסטיילן אוניווערסאַל־ייִדישע מאכלים וואָס זײַנען געווען באַקאַנט צווישן ייִדן אומעטום, און לאָקאַלע מאכלים וואָס זײַנען געווען כאַראַקטעריסטיש פֿאַר אַ מדינה, אַ שטאָט, אַ ישובֿ, און וואָס ערגעץ אַנדערש ווו

האָט מען זיי ניט געקענט. צום טייל האָט אַפּילו איין מאכל כאַראַקטערי־זירט אַ גאַנצן ייִדישן יישוב, און די לאָקאַליזירונג איז געוואָרן אַ שם־דבֿר איבער דער ייִדישער וועלט.

אויף אַן אָריגינעלן אופֿן ווערט אָט דער געדאַנק אַרויסגעבראַכט אין אַ ייִדישן פֿאָלק־ספֿר, ווו דער מחבר דריקט אויס זײַן ווונטש אַז ייִדן זאָלן זיך צוריקקערן קיין ארץ־ישראל, עס זאָל הערשן אַחדות צווישן זיי און זיי זאָלן „ווידדר ארום צו איינר גימייני ברידרשפֿט ביגעבין". דערבײַ איז ער מבֿטיח, אַז ווען זיי וועלן דאָרט קומען וועלן „דיא טייטשי יהודים", „דיא פאלקין", ד"ה די פּוילישע ייִדן, און „דיא וועלשין אידן", ד"ה די איטאַל־יענישע ייִדן, געפֿינען זייערע באַליבטע מאכלים. דער ספֿר איז מראה המוסר, אָדער צוכט שפּיגל, וואָס איז אַ זאַמלונג פֿון עלטערע ייִדישע שפּריכווערטער.[1] און נאָך דעם ווי דער מחבר, זעליקמאַן אולמא פֿון גענצבערגיר גישלעכט, הייסט דעם לייענער, אין זײַן הקדמה, דאַנקען דעם אייבערשטן פֿאַר דעם ספֿר, און זאָגט אַז אים, דעם שרײַבער, דאַרף ער „ניט געבן ווערר דאנק נאָך לון און לוב", גיט ער צו:

> אליין מיר אלי מיט אזאמין. זאלן ביטן זיין הייליגן געטליכן נאמן. דז ער אונז זאל פֿאר געבן אונזרי זינד. אונ זאל שיקן משיח דוד קינד. אונ' זאל מאכין ביהענד אונזרם גלות איין ענד. אונז צו פֿירן אין ארץ ישראל הניין. דארינן ווארדן פֿינדן דיא טייטשין יהודים דען גוטן וויין. אוני דיא פאלקין פֿלייש זאט. אוני דיא וועלשין אירן סאלאט. אונ' ווערדין זיך אל מיט לייב און גוט לעבן. ווידר ארום צו איינר גימייני ברידרשפֿט ביגעבין. קיינער ווערט אויף דען אנדרן קנאה אונ' שנאה מער טראגן. נאך ליצנות אונ' דז ארגשט אונטרפנים [אונטערן פּנים, אונטער די אויגן] זאגן. אונ' איין איטליכר יוד ביזונדר. ווערט זיין אזו גוט אז דער אנדר. דער ארם אזו גוט אז דער רייך. דער אשכנז דעם וועלשין גלייך. אונ' דער וועלש אלז דער פאלק [פּאָליאַק, פּוילישער ייִד]. דען מיר ווערדין זיין אליש גאטש פֿאלק. אונ' ווערדין זיך דר געצין אונזר לייד.[2]

דער מחבר פֿון צוכט שפּיגל האָט דאָ אַרויסגעבראַכט אַן אינטערעסאַנטע אָכטגעבונג וועגן דער צעטיילונג און דעם פּירוד־הלבֿבֿות צווישן די דרײַ גרעסטע ייִדישע ייִשובֿים אין אייראָפּע אין זײַן צײַט. דאָס איז דער רע־זולטאַט פֿון דער ספּעציפֿישער „ייִדישער געאָגראַפֿיע", וואָס איז אַרויסגע־קומען צוליב דער פֿאַרשיידנקייט אין מנהגים, וואָס מיר טרעפֿן אויך בשײַכות מיט מאכלים. וועגן דעם ווי אַזוי מנהגים האָבן געווירקט אויף אָט דעם

---

[1] דאָס בוך, צו ערשט געדרוקט אין האַנוי, 1610, איז געווען זייער פּאָפּולער, און פֿון אים זײַנען באַקאַנט די ווײַטערדיקע אויסגאַבעס: פּראָג, 1614; לובלין, 1640; פּראָג, 1678; פֿראַנקפֿורט־מײַן, 1680 (צוויי באַזונדערע אויסגאַבעס אין דעם זעלביקן יאָר); דאָרטן, 1691; אָפֿנבאַך, 1716; זולצבאַך, 1750.

[2] ספר מראה המוסר צוכט שפיגל . . . נדפס בק"ק אוביבאך . . . בשנת דבר בע"תו [תע"ו־1716] מה טוב לפ"ק, ז' ג/ב. אויף דעם ציטאַט האָט מיר אָנגעוויזן ד"ר יצחק ריבקינד.

שטח וועט אונדז נאָך אויסקומען צו ריידן אויספֿירלעך אין אַ ווײַטערדיקן קאַפּיטל. דערווײַל וועלן מיר דאָ נאָר אָנווײַזן אויף עטלעכע כאַראַקטעריס־טישע פּרטים:

ווען עס זײַנען אויפֿגעקומען ייִדישע קהילות אין אַשכּנז, האָבן זיי זיך געפֿירט און געהאַלטן לויט די מנהגים פֿון צרפֿת, און אַ שטייגער דער מײַנצער רבֿ ר' אליעזר ב"ר נתן (ראב"ן, געב' אַרום יאָר 1090, געשט' אַרום 1171) ווענדט זיך כּסדר „לפני רבותיי שבצרפת" און פֿאַררופֿט זיך אויף די „זקני קציני נרבונא ופרובנצא", אויף מנהגים פֿון לומברדיא,[3] און שרײַבט זיך אויף מיט ר' יעקבֿ ב"ר מאיר, ד"ה מיטן רבינו תם, און מיט זײַן ברודער, ר' שמואל ב"ר מאיר, דעם רשב"ם. אין דער זעלבער צײַט רעדט ער שוין וועגן דיפֿערענצירונג פֿון מנהגים, בעיקר וועגן טרייבערן פֿלייש, וואָס עס עקסיסטירט אין וורמישא־וואָרמס און מגנצא־מײַנץ;[4] און צום סוף 12טן י"ה — אָנהייב 13טן י"ה איז ר' יצחק אור זרוע זיך סומך אויף „רבותינו שבמגנצ"א ושבוורמש"א ושבשפיר"א", וואָס לויט זיי איז מען זיך נוהג אין „גאַנץ אַשכּנז און אין אונדזער מלכות", ד"ה אין „ארץ כּנען", ביימען.[5] בײַם סוף 13טן י"ה רעדט זיך וועגן געוויסע סירכות וואָס אין מעגנצ"א, קולני"א און „ברוב מקום באשכנז" איז מען זיי מתיר, בעת אין ווי"רמשא אסרט מען זיי;[6] און אין 14טן — אָנהייב 15טן י"ה זאָגט דער מהרי"ל, אַז דאָס וואָס מען איז מתיר באוש"טריך [עסטרײַך] איז אויך דער „מנהג מגנ"צא", אָבער ניט אַזוי איז עס „אין אַנדערע ערטער אין רינ"וס".[7]

ניט אַרײַנגייענדיק איצט אין קיין פּרטים, וועלן מיר נאָר אָנווײַזן אַז דער מהרי"ל און ר' ישראל איסרלין האָבן געהאַט אַ גרויסע השפּעה אויף די מנהגים וואָס האָבן זיך אײַנגעשטעלט אין אַשכּנז און עסטרײַך און וואָס זײַנען שפּעטער אַריבער צו אַלע „בני אַשכּנז" אומעטום אין אייראָפּע. וועגן מהרי"ל דריקט זיך אויס ר' בנימין אַהרן סלניק פֿון גראָדנע, און שפּעטער — קראָקע, אַז „ער איז געווען דער גרעסטער גדול אין זײַן דור, און אַלע מנהגים פֿון 'ארצות אשכּנ"ז' זײַנען אײַנגעשטעלט לויט אים".[8] און וועגן ר' ישראל איסרלין זאָגט דער מהרש"ל קורץ: „דעת מהרא"י עיקר . . .

---

[3] אבן העזר. ספר ראב"ן (ציטירט ווײַטער: ספר ראב"ן), פּראָג, ש"ע [1610], ז' קנג/ג; סימן קיו, ז' מא/ב; סימן שמג, ז' סג/ג.

[4] דאָרטן, ז' קיח/א. דאָס אייגענע אין ספר האגודה, קראקא, של"א [1571], יבמות, סימן ה, ז' פּא/א.

[5] אור זרוע, חלק ראשון, זיטאָמיר, תרכ"ב־1862, סימן תשנב, ז' 217/ב.

[6] ספר האגודה, חולין, פּרק אילו טרפות, סימן מו, ז' קצז/ג.

[7] מהרי"ל (באַקאַנט אויך ווי מנהגי מהרי"ל, פֿון ר' יעקבֿ ב"ר משה מולין סג"ל), סביוניטה, שט"ז [1556], ז' קד/ב.

[8] שו"ת משאת בנימין, קראקא, שצ"ג, סוף סימן סב. וועגן אים זען ווײַטער הערה 13 צום טעקסט.

ומדבריו אל תסור".[9] און ר' יואל סירקש, דער ב"ח, גיט צו פֿון זײַן זײַט: „אין אַלע פּסקים אין אונדזער מדינה טרינקען מיר פֿון די וואַסערן פֿון ר' איסרלין ז"ל, וואָס איז געווען מבני אַשכּנז . . . און דער וואָס קערט זיך אָפּ פֿון אים איז אַקוראַט ווי ער וואָלט זיך אָפּגעקערט פֿון לעבן".[10]

פּוילן ווידער האָט ווײַטער געצויגן די טראַדיציעס פֿון צרפֿת און אַשכּנז, און ניט קיין אַנדערער ווי ר' משה איסרלש, דער רמ"אָ, וואָס איז מיט זײַנע הגהות צום שולחן ערוך געוואָרן דער אויטאָריטעט אויף פּירונגען און מנהגים אין דער אַשכּנזישער וועלט, פֿאַררופֿט זיך אויף צרפֿת און אַשכּנז מיט זײַן באַקאַנטן זאָג: „מיר זײַנען זייערע קינדסקינדער".[11] אויף דעם זעלבן שטייגער זאָגט דער ב"ח אַז „אין אַלע אונדזערע מנהגים, און בפֿרט וואָס שייך די דינים וועגן מאכלות אסורות, זײַנען מיר זיך נוהג נאָך 'רבותינו הצרפֿתים'".[12] בײַ אַן אַנדער געלעגנהייט גיט ער צו: „אונדזער שטייגער איז אַז מיר, וואָס שטאַמען פֿון חסידי אַשכּנז, זײַנען ניט מקיל פֿון אונדזער אייגענער דעה";[13] און אַ צײַט שפּעטער באַמערקט דער מגן אברהם, אַז ווען עס קומט צו אַ ברכה אויף אַ באַליבטן מאכל „גייען מיר, בני אַשכּנז, נאָך דעם ראַ"ש".[14]

אַז דער רמ"אָ ווידער איז געוואָרן דער פּוסק אַחרון, האָבן אַשכּנזים אומעטום זיך פֿאַררופֿן אויף אים וואָס שייך אַלע מנהגים, הגם ערטערווײַז האָט מען זיך נאָך אַלץ געהאַלטן בײַ לאָקאַלע מנהגים. אַז מען פֿאַרלאָזט זיך אויף אים זאָגט עדות זײַן תּלמיד, ר' אַבֿרהם ב"ר שבתי שעפּטיל הלוי הורוויץ, דער מחבר פֿון ספֿר עמק ברכה, וווּ ער האָט בעיקר צונויפֿגענומען דינים און מנהגים וועגן מאכלים אין זײַן צײַט און וואָס וועגן זיי געפֿינען מיר דאָרט אַ סך אינטערעסאַנטע קולטור־היסטאָרישע פּרטים. „מיר, די בני האַשכּנזים", שרײַבט ער, „פֿירן זיך נאָך מײַן לערער ר' משה איסרלש ז"ל, ווײַל ער איז געווען דער לעצטער פֿון די לעצטע, וואָס האָט אַליין געזען און געלערנט, איין מאָל און נאָך אַ מאָל, די רייד פֿון די ראשונים און אַחרונים, סײַ די נײַע סײַ די אַלטע, און האָט געוווּסט אַלע־מענס מיינונג, פֿון די קלענסטע ביז די גרעסטע, און קיין זאַך איז פֿון

[9] ים של שלמה על מסכת גיטין, ברלין, תּקכ"א, סימן כד, ז' לא/ב.

[10] שו"ת הב"ח החדשות, קאָרעץ, תּקמ"ה, סימן סו, ז' מג/ד: „... אנן במדינתינו שבכל ההוראות אנו שותין מימי הרב איסרלן ז"ל שהי' מבני אשכנז... וכל הפורש ממנו כפורש מחיים".

[11] הגהות הרמ"א שלחן ערוך יורה דעה, סימן לט, יח: „...כי מנהג קדמונים הוא באשכנז וצרפת שאנו מבני בניהם".

[12] שו"ת הבח החדשות, שאלה יט.

[13] שו"ת הב"ח [הישנות], פֿרנקפֿורט דמײַן, תּנ"ז, סימן עט.

[14] מגן אברהם, שלחן ערוך אורח חיים (שפּעטער ציטירט: מגן אברהם), סימן ריא, ו(יג): „ולענין חביב אנן בני אשכנז נמשכין אחר הרא"ש". איך באַנוץ זיך דאָ דורכויס מיט דער אויסג' דירנפֿורט, תּנ"ב [1692], ווו דער מגן אברהם איז געדרוקט געוואָרן צום ערשטן מאָל צוזאַמען מיטן מגן דוד = טורי זהב א"נ מגני ארץ.

אים ניט געווען פֿאַרהוילן. ער האָט אַרויסגעבראַכט דעם אמת אויך לויט דעם ווי מען איז זיך נוהג אין אַט די מדינות, און דעריבער מעג מען זיך אויף אים פֿאַרלאָזן אַפֿילו ניט נאָר בשעת הדחק".[15] זײַן זון, ר' ישעיה הלוי הורוויץ, דער של"ה, אַליין אַ גדול, גיט שוין איבער, ווי אַ פֿאַקט, אַז דער רמ"אָ איז אָנגענומען אומעטום בכל תּפֿוצות ישׂראל: אין קיניגטום פּוילן, ביימען, מערן און דײַטשלאַנד פּסקנט מען נאָך אים.[16]

ווי דער מנהג אַרום מאכלים איז זיך צונויפֿגעקומען מיט דער ייִדישער געאָגראַפֿיע, קען מען זען צום טייל בשײַכות מיט דעם דין וועגן „חדש". דאָ האָבן זיך אַרײַנגעמישט אונטערשיידן נאָך לענדער און קלימאַטן, און דער ענין האָט אַרויסגערופֿן גרויסע חילוקי־דעות אין דער רבנישער ליטעראַטור. אויך אויף דעם וועלן מיר זיך נאָך אָפּשטעלן באַריכות ווען אונדז וועט אויסקומען צו ריידן וועגן מנהגים; דערווײַל וועלן מיר זיך באַנוגענען מיט אַ פּאָר פּרטים. דער של"ה באַמערקט אַז ווען עס קומט צום דין פֿון „חדש" איז פֿאַראַן אַ חילוק צווישן די לענדער: דאָרט וווּ עס האָבן געוווינט אַזעלכע פּוסקים ווי דער ראַ"ש, דער ראבי"ה און דער מרדכי, זײַנען וואַרעמע לענדער, און דאָרט פֿאַרזייט מען טאַקע תּבֿואה פֿאַרן עומר, ד"ה פֿאַר פּסח; אָבער אין פּוילן, מכּל שכּן אין רײַסן, וואָלין און ליטע — דאָרט פֿאַרזייט מען תּבֿואה מערסטן טייל נאָכן עומר.[17] אָבער מתּיר מאַכן „חדש" אין יענע לענדער טאָר מען ניט שוין צוליב דעם וואָס מען קען דאָרט אַרײַנפֿירן תּבֿואה פֿון לענדער וווּ מען פֿאַרזייט עס פֿאַרן עומר.

גענויער שטעלט זיך אָפּ אויף דעם ענין ר' אַבֿרהם דאַנציג (געב' לעבן דאַנציג 1747 צי 1748, געשט' אין ווילנע, 1820) לויט די באַדינגונגען פֿון זײַן צײַט: „גערשטן און האָבער זייט מען אין מדינות פּוילן נאָך פּסח, אָבער קאָרן און ווייץ זייט מען אין אַ סך ערטער גלײַך נאָך ראָש־השנה און אויף זיי איז ניט חל דער דין פֿון חדש, סײַדן מען ווייס אַז מען האָט זיי פֿאַרזייט נאָך פּסח און דאָס איז קענטלעך. פֿאַראַן אָבער מדינות, וווּ מען פֿאַרזייט זיי מערסטן טייל נאָך פּסח, אַ שטייגער: גאַנץ מדינות מאַזורן פֿון ק"ק טיקטין און ק"ק מאַקאָווע ביז קוטנע; אָבער פֿון ווילנע ביז וואַרשע און ביז פּויזן און ווער רעדט נאָך ווײַטער, פֿאַרזייט מען זיי מערסטן טייל נאָך ראָש־השנה. אַזוי האָט מען מיר געזאָגט".[18]

אין אַ סך פֿאַלן האָבן זיך דער דין און דער מנהג צוזאַמענגעטראָפֿן,

[15] עמק ברכה, אמשטרדם, תּפ"ט, ז' קיו/א־קיו/ב.

[16] שני לוחות הברית, אמשטרדם, ת"ט, ז' עד/ב: „...אבל כבר אמרתי שכבר נתפשט בתפוצות ישראל שבחוצה לארץ במלכות פולניי' ופיהם ומערהרין ואשכנז לפסוק כהגאון מהרמ"א ז"ל". זײַן ספֿר האָט ער פֿאַרענדיקט אין ירושלים, און דערמיט דערקלערן זיך דאָ די ווערטער „שבחוצה לארץ". וועגן דעם של"ה — זען ווײַטער.

[17] דאָרטן, ז' עז/א: „ועיני ראו שחילוק גדול יש בארצות... הם היו דרי' בארצות החום ושם באמת רוב נשרש קודם לעומר. אבל בארץ פולן ומכ"ש ארץ רוסי"א וואָלין ליט"א שם על הרוב ורוב דרוב נשרש [התבואה] אחר העומר".

[18] שערי צדק, ווילנא, תּקע"ב, שער משפּטי ארץ, פּרק ז, ד.

װי מיר קענען עס אַ שטייגער זען בײַ טשאָלנט, דעם ספּעציפֿישן שבתדיקן מאכל, װאָס ייִדן האָבן פֿון אַ ראָמאַניש לאַנד, פֿון צרפֿת, געבראַכט קיין אַשכּנז, און פֿון דאָרט — אין די סלאַװישע לענדער. עסן טשאָלנט איז אַ מנהג, אָבער דער מאכל איז אַ סך עלטער װי דער נאָמען זײַנער. צוליב די דינים פֿון שבת, בעיקר צוליב דעם איסור פֿון מאַכן פֿײַער, װאָס גייט צוריק צו דער תּורה אין דעם פֿאַרזאָג „לא תבערו אש בכל משבתיכם ביום השבת" (שמות, לה, 3) האָבן ייִדן אין ארץ־ישׂראל געגעסן אָן ענלעכן מאכל אין גאָר פֿרײַיִקע צײַטן. אין צײַט פֿון דער משנה איז ער געװען באַקאַנט אונטערן נאָמען חמין, ד"ה װאַרעמס, אַ מאכל, װאָס איז אָנגעװאַרעמט פֿון ערבֿ שבת אויף שבת. די משנה (שבת, פּרק ב, ז) דערמאָנט שוין, אַז מען האָט אים געהאַלטן װאַרעם אויף אַ באַזונדערן שטייגער: „וטומנין את החמין" — מען מעג „באַהאַלטן" דעם װאַרעמען מאכל װען מען װייסט ניט צי ס'איז שוין שבת; און אַ באַזונדערער פּרק דאָרט, ד, גיט זיך אָפּ מיט דער פֿראַגע: „במה טומנין ובמה אין טומנין" — אין װאָס מעג מען דאָס הייסע געקעכטס „באַהאַלטן", ד"ה אַרומװיקלען ערבֿ שבת כּדי אײַנצוהאַלטן די היץ, און אין װאָס טאָר מען ניט. אָט דער מאכל איז געגאַנגען פֿון דור צו דור, פֿון לאַנד צו לאַנד, און אויפֿן װעג האָט ער, צוזאַמען מיט זײַן אינהאַלט, דורכגעמאַכט אַ סך ענדערונגען אויך אין זײַן נאָמען.

מיר האָבן ניט קיין ידיעות װי אַזוי מען האָט געמאַכט אַ טשאָלנט אין צרפֿת, אָבער מיר קענען עס אָפּלערנען פֿון דעם װי מען האָט אים צוגעגרייט אין אַשכּנז, אין דײַטשלאַנד. דאָרט האָט מען אין דעם טשאָלנט אַרײַנגעלייגט לאָקשן, אַ קוגל — געװיינלעך פֿון לאָקשן מיט ראָזינקעס, און אונטערגעשמירט מיט שמאַלץ. דאָ דאַרפֿן מיר גלײַך מאַכן אַ לינגװיסטישן תּיקון־טעות: לאָקשן איז אַ סלאַװישער נאָמען, אָבער לכתּחילה זײַנען זיי געװען באַקאַנט אין צרפֿת װי גרימזלי"ש, אָדער גרמזיל"ש, און שפּעטער, אָדער אַפֿילו גלײַכצײַטיק, װי װורימזלי"ש, ורמישלש — די ראָמאַניזירטע ייִדישע פֿאָרעם פֿאַר װערמיצעלן. אין דײַטשלאַנד װידער האָבן זיך תּחילת אויפֿגעהיט די ראָמאַניזירטע װערטער, אָבער צו זיי זײַנען צוגעקומען אַזעלכע פֿאַרייִדישטע פֿאָרמען װי װורימזלי"ך און פֿרימזל"יך. ערשט אין פּוילן זײַנען אָט די אַלע װערטער פֿאַרשװוּנדן פֿון דער שפּראַך, און אָנשטאָט זיי זײַנען אויפֿגעקומען לאָקשן. די אַלע פּרטים װערן אַרומגערעדט װײַטער, און דערװײַל לאָמיר צוגעבן נאָך עפּעס ענלעכס.

דעם מין ראָזינקעס האָבן ייִדן גוט געקענט פֿון אַלטע צײַטן, אָבער דער נאָמען איז לכתּחילה אַ ראָמאַנישער און איז געקומען װידער אַ מאָל פֿון פֿראַנקרײַך — אַ לאַנד װוּ עס װאַקסן, איבער הויפּט אין דרום, װײַנטרויבן, און דאָרט האָבן זיי בײַ ייִדן געהייסן רוזיני. אין דײַטשלאַנד װידער זײַנען עס געװען די ראַזיין און רוזינן, און ערשט אין די סלאַװישע לענדער זײַנען זיי געװאָרן ראָזינקעס. געװען אָבער אַ צײַט װען זיי האָבן אין עסטרײַך און אין דײַטשלאַנד געהייסן װינברלן, װײנפּרליך = װײַנפּערלעך, ד"ה װײַניקע פּער־

לעך אָדער בערעלעך, דהײַנו — װײַניקע יאַגדעס װאָס װאַקסן אויפֿן װײַנשטאָק. יאַגדע װידער איז אַ סלאַװיש װאָרט און צום ערשטן מאָל דערמאָנט עס דער מחבר פֿון אור זרוע אין דער פֿאָרעם יגודי.

װי מיר זעען האָט אונדז איין ענין געבראַכט צום צװייטן, װײַל זיי זײַנען פֿאַרבונדן צװישן זיך און מען קען זיי ניט אָפּטיילן איינס פֿון דאָס אַנדערע. קולטור־געשיכטע גייט צוזאַמען מיט שפּראַך־געשיכטע, און איינס דערקלערט דאָס צװייטע.

פֿון די געציילטע בײַשפּילן װאָס מיר האָבן נאָר װאָס געבראַכט קענען מיר זיך פֿאָרשטעלן װאָס לאָזט זיך אַרויסברענגען אין אַ שטודיע װעגן ייִדישע מאכלים. די נעמען פֿון מאכלים, אַקוראַט אַזוי װי פֿון קליידער, װאָס מיר געפֿינען אויף דער טעריטאָריע פֿון צרפֿת און אַשכּנז, געהערן צו דער עלטערער שיכט װערטער אין ייִדיש. אין זיי גופֿא לאָזן זיך כּמעט כראָנאָלאָגיש אונטערשיידן פֿרײַערדיקע און שפּעטערדיקע װערטער, און אויף אַזאַ אופֿן גיבן זיי אונדז, אין גאָר אַ היפּשער מאָס, דעם שליסל צו די אָנהייבן פֿון ייִדיש. מיר װעלן שוין מסתּמא ניט װיסן װען זײַנען אָט די אָנהייבן געװען, און מיינונגען װאָס װערן אַרויסגעזאָגט װעגן דעם ענין זײַנען ניט מער װי השערות, װײַל קיין דערװײַזפֿאַקטן זײַנען הינטער זיי ניטאָ. מיר קענען אָבער, אויפֿן סמך פֿון אונדזער שטודיע װעגן ייִדישע מאכלים, אַ סך זיכערער אָנװײַזן װאָסערע װערטער זײַנען אין דעם פֿאַל די עלטסטע. דעם ענין באַהאַנדלען מיר אויספֿירלעך אין אַ װײַטערדיקן קאַפּיטל, לעת־עתּה װילן מיר נאָר אָנװײַזן אויף איין פּרט:

אַזעלכע װערטער װי פֿאַר די „ה' מיני דגן", װאָס פֿון זיי האָט מען געבאַקן דאָס טעגלעכע ברויט, װאָס אויף אים האָט מען געמאַכט די ברכה „המוציא לחם מן הארץ"; יענע מאכלים פֿון מעל, װאָס פֿון זיי האָט מען פֿאַרקאָכט די ערשטע זופּ, װאָס איבער איר האָט מען געמאַכט „שהכּל"; יענע געבעקסן, װאָס זיי האָט מען אָנגעפֿילט מיט אַ געפֿילעכץ פֿון פֿלייש אָדער קעז, װי פּאַשטעטן און פֿלאַדן, װאָס האָבן אַרויסגערופֿן שאלות פֿון בשׂר בחלבֿ, זײַנען פֿון די עלטסטע ייִדישע װערטער, װײַל זיי זײַנען די עלטסטע ייִדישע מאכלים אין צרפֿת און אין אַשכּנז. מיר קענען אויך מיט זיכערקייט זאָגן אָט װאָס; יענע װערטער, װאָס זײַנען בעיקר פֿאַרבונדן מיט „הידור מצוה" געהערן צו דער עלטסטער שיכט אין ייִדיש. אַזאַ „הידור מצוה" אַ שטייגער איז געװען מרור און כּרפּס צום פּסחדיקן סדר װאָס זײַנען אויסגערעכנט אין דער משנה (פּסחים, פּרק ב, ו). דאָ האָבן מיר צו טאָן מיט אידענטיפֿיצירן גרינסן, װאָס זײַנען געװאַקסן אין אַ סובטראָפּיש לאַנד און װאָס זייער אידענטיפֿיצירונג האָט זיך געביטן אין לענדער מיט אַ קעלטערן קלימאַט. הינטער דער אידענטיפֿיצירונג איז אָבער געװען אַ קייט פֿון טראַדיציע, װאָס אירע רינגעלעך האָבן זיך ניט איבערגעריסן. אין אָט דער אויסטײַטש־טראַדיציע זײַנען די ייִדישע נעמען פֿאַר די גרינסן װאָס זײַנען אויסגערעכנט אין דער משנה פֿון די עלטסטע אין ייִדיש, װײַל צוליב

„הידור מצוה״ האָט אַ ייִד געמוזט וויסן די נעמען פֿון אָט די ירקות איידער ער האָט זיך געזעצט צום סדר כּדי אים אָפּצוריכטן ווי ס׳באַדאַרף צו זײַן. אָט די ווערטער זײַנען ניט מער ווי איינציקע גלאָסן, אָבער ווען זיי קלײַבן זיך אָן אין די הונדערטער — ניט נאָר אין אונדזערע געדרוקטע מקורים אַליין, נאָר אויך אין עלטערע כּתבֿ־ידן פֿון דער רבנישער ליטע־ראַטור וואָס זײַנען נאָך ניט באַאַרבעט געוואָרן ווי ס׳באַדאַרף צו זײַן — גיבן זיי אונדז פֿאָרט אַן אַרײַנבליק אין די אָנהייבן פֿון ייִדיש.

ווי ווערטער פֿון רעאַליאַ, וואָס פֿאַר זיי איז קיין עקוויוואַלענט אין דער רבנישער ליטעראַטור ניט פֿאַראַן, ווערן די נעמען פֿון די מאכלים געבראַכט אין די שפּראַכן פֿון יענע לענדער פֿון וואַנעט זיי שטאַמען. קענען מיר אויך דאָ אונטערשיידן ייִדישע ווערטער פֿון ראָמאַנישן, דײַטשישן און סלאַווישן אָפּשטאַם, וואָס איז געוויינלעך אָנגענומען אין דער ייִדישער שפּראַכפֿאָרשונג ווי דער כראָנאָלאָגישער סדר פֿון זייער אויפֿקום. אונדזערע מקורים ווײַזן אַז ניט אַלע מאָל איז אָט דער סדר אויסגעהאַלטן, און גע־וויסע ווערטער פֿון סלאַווישן אָפּשטאַם זײַנען עלטער פֿון זייערע גערמאַנישע עקוויוואַלענטן. סרובֿדקא = סראָוועטקע, אַ שטייגער, איז עלטער פֿון זואר״מילך = זויערמילך און מאולק״ן: דאָס ערשטע וואָרט דערמאָנט אין אַ מקור פֿון 12טן — אָנהייב 13טן י״ה, דאָס צווייטע — אין אַ מקור פֿון סוף 13טן י״ה, און דאָס דריטע — פֿון 14טן־15טן י״ה; לדווינא = לעדוויצע איז עלטער פֿון רו״ט ולײ״ש = רויטפֿליש. ווערטער ווידער וואָס ס׳קען זיך דוכטן אַז זיי זײַנען פֿון מיטל־הויכדײַטשן אָפּשטאַם, האָבן ייִדן אין אַשכּנז נאָך מיטגעבראַכט פֿריִער מיט זיך פֿון צרפֿת, אָדער זיי האָבן אָט די ווערטער געהערט אַ סך פֿריִער. אַזעלכע ווערטער זײַנען אַ צאָל נעמען פֿון בשׂמים ווי: אָליאַנדער, לאַקריץ, ענעס, ציטווער; פֿון מאכלים פֿון מעל ווי: פּאַשטעט, פֿלאָדן, טאָרט; פֿון פֿרוכטן: אַגרעס, גראַשיל׳ן, קישטן = קאַשטאַנעס, מאַנדלען. די רשימה לאָזט זיך נאָך פֿאַר־גרעסערן.

בכלל איז אין אונדזערע מקורים פֿאַראַן אַ היפּשער פֿאַרגלײַכיקער שפּראַך־מאַטעריאַל, וואָס דורך אים קענען מיר אין אַ סך פֿאַלן אידענטי־פֿיצירן נעמען פֿון מאכלים, פֿון פֿרוכטן און גרינסן. אין טייל פֿאַלן ברענגען זיי אויך אַרויס אונטערשיידן אין דעם וואָרט־אוצר פֿון איין ייִדישן דיאַלעקט לגבי אַ צווייטן.

די אויסטײַטש־טראַדיציע, וואָס מיר האָבן נאָר וואָס דערמאָנט, האָט אין משך פֿון דורות אויפֿגעהיט דעם באַטײַט פֿון העברעיִשע ווערטער און פֿון העברעיִש בכלל. דער חדר איז געווען דאָס וויגעלע וווּ אָט די טראַ־דיציע האָט געהאַט אירע אָנהייבן; די ישיבֿה האָט זי ווײַטער ממשיך געווען אויף אַ העכערער מדרגה, און די רבנישע ליטעראַטור האָט אַ סך פֿון אָט די אויסטײַטשן אויפֿגעהיט. צו זיי אַלע איז שפּעטער צוגעקומען די ייִדישע פֿאָלקס־ליטעראַטור און די דינים־ספֿרים אויף ייִדיש, וואָס האָבן צוגעטראָגן זייער חלק אין אויפֿהאַלטן און פֿאַרשפּרייטן דאָס פֿאַרשטייך העברעיִש. ייִדיש

96

לשון האָט אויף אַזאַ אופֿן אָפּגעצאָלט העברעיִש אַ היסטאָרישן חובֿ מיט היפּשע פּראָצענטן אַ צוגאָב.

מיר וועלן אָט די אויסטײַטש־טראַדיציע טרעפֿן אין אונדזערע מאַטעריאַלן פֿון דער רבנישער ליטעראַטור וועגן ייִדישע מאכלים. אין די הערות צום טעקסט ברענגען מיר אָט די ציטאַטן אין אָריגינאַל, און לייענענדיק זיי וועט מען ניט איין מאָל שפּירן אין דעם לשון־קודש פֿון אונדזערע אַמאָליקע גדולים דאָס שטילע געמורמל פֿון לשון אַשכּנז, וואָס זיי האָבן גערעדט אין דער היים און וואָס אויף אים האָבן זיי געזאָגט זייער שיעור פֿאַר תּלמידים אין ישיבֿה. מען וועט פֿון זיי אַרויסזען אַז דאָרט וווּ זייער לשון טרעט אָפּ פֿון דעם אײַנגעשטעלטן נוסח אין דער גמרא מיט דעם כאַראַקטעריסטישן סטיל פֿון דער שקלא־וטריא, איז פֿאַראַן אַ נוסח וואָס איז אונטער דער שטאַרקער השפּעה פֿון דעם גערעדטן לשון.

נאָך אין אַ גרויסן שטח האָט די ייִדישע פֿאָלקס־ליטעראַטור געשפּילט אַ וויכטיקע ראָלע ביז גאָר. דורך דורות האָט זיך בײַם ייִדישן טיש, ווען מען האָט די פֿאַרטיקע מאכלים סערווירט צום עסן, אײַנגעשטעלט אַ גע־וויסער דרך־ארץ וואָס איז פֿאַר זיך געווען אַ שטיק ייִדישע דערציִונג. אָט דער דרך־ארץ, אָנהייבנדיק מיט נטילת־ידים, גייט צוריק צו אַלטע צײַטן און וועגן אים רעדט זיך גאָר אַ סך אין אונדזערע ספֿרים. אָבער צום פֿאָלק, צו דער גרויסער מאַסע, זײַנען די אַלע אָנווײַזן דערגאַנגען אין זײַן לשון דורך דער ייִדישער פֿאָלקס־ליטעראַטור. אָט דעם ענין, וואָס איז אַ שטיק ייִדישע קולטור־געשיכטע, גיבן מיר אָפּ אַ באַזונדערן קאַפּיטל אין אונדזער שטודיע.

עס איז אונדז געבליבן צו מאַכן נאָך עטלעכע באַמערקונגען:

אונדזער שטודיע וועגן ייִדישע מאכלים באַשטייט פֿון אָט די טיילן און קאַפּיטלען: א. I. מאכלים פֿון מעל; II. פֿלייש און פֿיש; שמאַלץ; III. מילך; מילכיקס; IV. גרויפּן; „קטניות״; V. פּירות; אײַנגעמאַכטס; VI. גרינסן; VII. בשׂמים; VIII. צוקער; האָניק; IX. ניס; ב. משקאות; געטראַנקען (ווײַן; מעד; יי״ש־בראָנפֿן; קוואַס; קאַווע; טיי; ציקאָריע; אַנדערע געטראַנקען); ג. שבתדיקע מאכלים; ד. יום־טובֿדיקע מאכלים.

אויסער דעם קומען נאָך צו קאַפּיטלען וועגן ענינים פֿון אַן אַלגעמיינעם קולטור־היסטאָרישן כאַראַקטער, וואָס האָבן דורך דורות באַגלייט מאכלים בײַ ייִדן. עס ווערן אויספֿירלעך אַרומגערעדט פֿאַרשיידענע מנהגים וואָס זײַנען, דירעקט צי אומדירעקט, פֿאַרבונדן מיט מאכלים; אַ קאַפּיטל גיט זיך אָפּ מיטן פֿאָלקלאָר אַרום מאכלים, און בעיקר מיט סגולות און רפֿואות: אַ היפּשער טייל פֿאַרנעמט זיך מיט סעודות־מצווה און מיט תּקנות קעגן סעודות, וואָס זײַנען אין פֿאַרשיידענע צײַטן געווען אַ טייל פֿון קהלשע תּקנות קעגן לוקסוס, און רעדט אַרום תּקנות וואָס זײַנען אײַנגעשטעלט געוואָרן אויף עסנוואַרג בכלל (אַ שטייגער דאָס „כּשר־בריוול״).

לסוף ווערט אַרומגערעדט דער גאַנצער לינגוויסטישער מאַטעריאַל, וואָס די וויכטיקסטע פּונקטן זײַנע האָבן מיר אָנגעמערקט אויבן.

דאָ ברענגען מיר דעם ערשטן קאַפּיטל: מ א כ ל י ם פֿ ו ן מ ע ל, אײַנגעטיילט אין אַ באַשטימטן כראָנאָלאָגישן סדר, ווי מיר געפֿינען זיי אין אונדזערע מקורים: צו ערשט טרעפֿן מיר די עלטסטע מאכלים מיט די „ה׳ מינים״, געקעכטסן פֿון מעל און פֿאַרבראָקטן ברויט; דערנאָך באַקענען מיר זיך מיט די בעיקר געקאָכטע מאכלים, ווי לאָקשן, קרעפּלעך און דעם געפּרעגלטן פֿאַנקוכן; נאָך זיי קומען פּאַשטעט און פֿלאָדן — די עלטסטע געפֿילטע געבעקסן; אַ באַזונדער אונטערקאַפּיטל גיט זיך אָפּ מיט די באַווירצטע און געפֿילטע צוקער־געבעקסן: לעקעך, טאָרט, חתן־ברויט, מאַנדל־ברויט, מאַרציפּאַנעס און טייגלעך; נאָך זיי קומט אונדז אויס צו ריידן, אויך אין אַ כראָנאָלאָגישן סדר, וועגן די טרוקענע געבעקסן ווי: פּרעצן, זעמל, קוכן, קוילעטש, קוכעלעך, קיכלעך, בייגל און ביסקוויט; די צוויי לעצטע אונטערקאַפּיטלען האָבן שוין צו טאָן מיט ייִנגערע מאכלים וואָס שטאַמען מערסטן טייל פֿון די סלאַווישע לענדער, הגם טייל מאכלים טרעפֿן מיר אַ סך פֿריִער. פֿון זיי געהערן צו די געפֿילטע ווייכע געבעקסן: אַבלאַטן, וואַפֿלט־קעס, „נאַליסניקי״, בלינעס, בלינצעס, פּאַמפּעשקעס, פּיראָגן און קנישעס; לסוף פֿאַרענדיקן מיר מיט די ייִנגסטע מאכלים פֿון פֿאַרקנאָטענעם טייג, וואָס מען טוט אַרײַן אין זופּ, ווי: הויזנבלאָזן, טריפֿלעך, קנײדלעך, פֿאַרפֿל, קליסקעלעך און טשיפּקעלעך.

דאָס אַלץ איז אײַנגעראַמט אין אַ קולטור־היסטאָרישער ראָם פֿון די געהעריקע תּקופֿות, וואָס זייער הינטערגרונט איז די הלכה־ליטעראַטור מיט די פּראָבלעמען וואָס דאָס לעבן גופֿא האָט אַרויסגערופֿן. די שקלא־וטריא וועגן זיי גייט אַלע מאָל צוריק צו דער גמרא, און ווּ נאָר מען דאַרף האָבן מיר אָנגעוויזן דעם מקור צוזאַמען מיטן אויסטײַטש בײַ רשי און די בעלי־התּוספֿות פֿון צרפֿת און פֿון אַשכּנז. זיי שפּיגלען אָפּ דאָס רעאַלע לעבן אין בײדע לענדער, און ווי זייער המשך קומען שפּעטערדיקע פֿאַרשטייערס פֿון דער רבנישער ליטעראַטור.

צוליב גאַנץ באַשטימטע טעמים האָבן מיר, ווי אויבן באַמערקט, געבראַכט אין די הערות אויסצוגן פֿון די מקורים אין אָריגינאַל. מיר גייען מיטן כּלל אַז קיין איבערזעצונג, ווי געראָטן זי זאָל ניט זײַן, און אפֿשיטא רעגעסטן, קענען ניט איבערגעבן דעם גײַסט און ריח פֿון די תּקופֿות וואָס שפּיגלען זיך אָפּ אין אונדזערע מקורים. בײַם ברענגען די אויסצוגן אין אָריגינאַל האָבן מיר געהאַט נאָך אַ וויכטיקן טעם אין זינען: אַ סך ספֿרים, וואָס פֿון דאָרט ווערן זיי ציטירט, זײַנען גרויסע יקר־המציאותן, און ניט אַלע מאָל קען אַפֿילו אַ פֿאָרשער האָבן צו זיי אַ צוטריט, אפֿשיטא דער גרויסער טייל לייענערס. זאָל דעריבער יעדערער האָבן אַ מעגלעכקייט צו קאָנטראָלירן די אויספֿירן, וואָס מיר מאַכן פֿון די געבראַכטע מקורים.

דער זעלבער צוגאַנג גילט אויך — און אפֿשר מיט נאָך מער האַפֿט

— בײַ די ספֿרים און ספֿרימלעך פֿון דער ייִדישער פֿאָלקס־ליטעראַטור. זיי זײַנען בכלל אַ זעלטנהייט, און נאָר אַ גליקלעכער צופֿאַל ברענגט זיי אַרויס אויף דער ליכטיקער שײַן. אויך פֿון זיי ברענג איך גרעסערע אויסצוגן, וואָס מיט זייער נאַיִוון סטיל זײַנען זיי אַ שטאַפּל אין דער געשיכטע פֿון דער ייִדישער ליטעראַטור בכלל. בײַם ברענגען אָט די אויסצוגן האָבן מיר אויך געהאַט אין זינען די אַנטוויקלונג פֿון דער ייִדישער שפּראַך, און הגם ניט אַלע מאָל דעקט זיך די שרײַבשפּראַך מיט דער רײדשפּראַך, קענען מיר אָבער פֿאָרט זען ווי דאָס גערעדטע ייִדישע לשון האָט אויסגעזען. איבער הויפּט איז עס ריכטיק לגבי די דינים־ספֿרימלעך און פֿאָלקסביכלעך, וואָס זײַנען געדרוקט אין פּוילן, ליטע און רוסלאַנד אין דעם 19טן י״ה, ווען דער איבערבראָך צווישן שרײַב־ און רייד־לשון האָט שוין געהאַט אַ לענגערע טראַדיציע הינטער זיך.

לאַנג איז די רשימה ייִדישע מאכלים דורך דורות און לענדער. אַ גרויסער טייל איז דורך דער צײַט פֿאַרשוווּנדן, אָדער ווי אַ ייִדישער פֿאָרשער, וואָס האָט אַליין גרויסע פֿאַרדינסטן מיט זײַנע אַרבעטן וועגן ייִדישע מאכלים, דריקט זיך אויס, אַז אַ סך „אמת־ייִדישע מאכלים זײַנען אָבער שוין לגמרי אויפֿגעגעסן געוואָרן און ס׳איז שוין מער פֿון זיי קיין שפּור צו געפֿינען״.[19] די וואָס זײַנען דערגאַנגען צו אונדז (אַ גרויסער טייל פֿון זיי איז נאָך פֿאַראַן אויך איצט) האָבן איבערגעלאָזט זייערע שפּורן אין דער רבנישער און אין דער פֿאָלקס־ליטעראַטור. מיר האָבן זיי דאָ דערקלערט און אָנגעגעבן זייערע עטימאָלאָגיעס אויפֿן סמך פֿון אויטאָריטאַטיווע עטימאָלאָגישע ווערטערביכער. בײַ אַ צאָל ווערטער ברענגען מיר אייגענע השערות.

מיר ברענגען אויך פֿאַרטײַטשונגען און דערקלערונגען פֿון ייִדיש־אַנדערשפּראַכיקע ווערטערביכער ווי אַ הוספֿה צו יענע נעמען פֿון מאכלים וואָס זײַנען נאָך לעבעדיק אין דער שפּראַך. אין צענדליגער פֿאַלן וועט מען באַמערקן די ספּעציפֿישקייט פֿון די ייִדישע נעמען, וואָס פֿאַר זיי איז קיין עקוויוואַלענט אין אַנדערע שפּראַכן ניטאָ. אין די ווערטערביכער ווערן זיי דעריבער ניט מער ווי אויסגעטײַטשט. פֿון די ווערטערביכער ברענגען מיר בדרך־כּלל: ליפֿשיץ, I, ליפֿשיץ, II, ווו עס זײַנען בעיקר פֿאַרצייכנט ווערטער פֿון וואָלינער ייִדיש, און האַרקאַווי וואָס פֿאַרצייכנט ווי אַ צוגאָב אויך ליטוויש־ייִדישע ווערטער. אין טייל פֿאַלן ברענגען מיר אויך אויסטײַטשונגען פֿון דרייזין, ביסקאָ, בירנבוים און שטראַק (די פֿולע טיטלען פֿון די ור״ב זײַנען אָנגעגעבן אין די קיצורים, זז׳ 1—3).

צום סוף — עטלעכע פּערזענלעכע ווערטער:

די מאַטעריאַלן פֿאַר מײַן שטודיע אין ייִדישער קולטור־געשיכטע, פֿון וועלכער די איצטיקע אַרבעט איז נאָר אַ קליינער טייל, האָב איך אָנגעהויבן צו זאַמלען מיט צוואַנציק יאָר צוריק אין ירושלים, ווען איך בין

[19] עלזעט, I, ז׳ 8.

געווען אַ סטודענט אין העברעישן אוניווערסיטעט אויפֿן הר הצופֿים. זינט דעמאָלט האָב איך די זאַמל־אַרבעט כּסדר ממשיך געווען — בעיקר דאָ אין ניו־יאָרק — אויף וויפֿל מײַן באַגרענעצטע צײַט האָט מיר דערלויבט. טייל אויספֿירן פֿון מײַן אַרבעט האָב איך, אין דרײַ רעפֿעראַטן, פֿירגע־בראַכט פֿאַר דעם לינגוויסטן־קרײַז בײַם ייִוואָ.[20]

די זאַמל־אַרבעט וואָלט ניט מעגלעך געווען אָן דער הילף פֿון גוטע פֿרײַנד און ביבליאָטעקן: פּפּ׳ ר׳ יצחק ריבקינד און ר׳ חיים ליבערמאַן; ביבליאָטעק פֿון ייִדישן טעאָלאָגישן סעמינאַר אין ניו־יאָרק; ביבליאָטעק פֿון ייִדישן וויסנשאַפֿטלעכן אינסטיטוט—ייִוואָ, מיט פּ׳ מענדל עלקין, פֿאַרוואַלטער, און פּ׳ דינה אַבראַמאָוויטש, ביבליאָטעקאַרין; ביבליאָטעק פֿון ליובאַוויטשער רבין אין ברוקלין, נ״י; און די ניו־יאָרקער פּאָבליק לײַברערי.

פּ׳ יודל מאַרק, רעדאַקטאָר פֿונעם פֿערטליאָריקן זשורנאַל ייִדישע שפּראַך, האָט זאָרגעוודיק געלייענט דעם כּתבֿ־יד און געהאָלפֿן אַז טייל חילוקי דעות זאָלן אויסגעגליכן ווערן באופֿן אַז „מיני ומינך תסתיים שמעתתא״.

פּ׳ שמעון דאַווידאָוויטש האָט אַרײַנגעלייגט אַ סך מי און פֿאַכמענישקייט אין דער מוסטערהאַפֿטער הגהה און געזאָרגט אַז אַ טעכניש שווערע אַרבעט זאָל אַרויס בתכלית השלימות.

זיי אַלע — מײַן האַרציקן דאַנק.

מאכלים פֿון מעל

1. די „פֿינף מינים תּבֿואה״ אין אַלט־ייִדישע מקורים

די פֿאַרשפּרייטסטע מאכלים אין אַ ייִדיש הויז אַלע טעג פֿון אַ גאַנץ יאָר זײַנען פֿון מעל. טראַדיציע און דער דין, צוזאַמען מיטן קלימאַט פֿון לאַנד, וווּ ייִדן איז אויסגעקומען צו וווינען, האָבן געווירקט סײַ אויף דער פֿאַרשיידנקייט פֿון אָט די מאכלים און סײַ אויף זייער צוגרייטונג. אָט די טראַדיציע גייט צוריק צו ארץ־ישׂראל און איז פֿאַרבונדן מיטן ברויט פֿון תּבֿואה וואָס באַשטייט פֿון די „חמשת המינין״, וואָס פֿון זיי דאַרף מען אָפּשיידן אַ שטיקל טייג, חלה, וואָס מען גיט דעם כּהן, דהײַנו: „החטים והשעורים והכוסמין ושבולת שועל ושיפון״ — ד״ה ווייץ (אין דער באָטאַניק: Triticum vulgare), גערשטן (Hordeum sativum L.), שפּעלץ, אָדער אַרקוש (Triticum spelta L.), האָבער (Avena sativa L.) און קאָרן (Secale cereale L.) — ווי אויסגערעכנט אין דער משנה.[1] אין דער באָטאַנישער קלאַסיפֿיצירונג געהערן זיי צו דער משפּחה Graminaceae, שטרויִקע, וואָס אין איר זײַנען פֿאַראַן מער מינים ווי

[20] אין יוני 1953: אד״ט „פּראָבלעמען פֿון רבנישן ייִדיש אין די שאלות־ותּשובֿות פֿון 16טן און 17טן י״ה״; אין מאַרץ און מײַ 1954: אד״ט „לע״ז, לשון אַשכּנז, לשון כּנען — די שפּראַך־סבֿיבֿה פֿון ר׳ יצחק אור זרוע״.

[1] מסכת חלה א, א. די גלײַכבאַטײַטיקע באַצייכענונגען תּבֿואה און חמשת המינין געפֿינען זיך אין דער משנה נדרים ז, ב.

עס זײַנען דאָ אויסגערעכנט, נאָר אָט די דערמאָנטע מינים אַליין האָבן געהייסן תּבֿואה.[2]

עס איז אויך געווען אַ ייִדישע שפּראַכיקע טראַדיציע פֿאַר אויסטײַטשן די נעמען פֿון די ה׳ מינין, וואָס איז פֿול מיט אינטערעסאַנטע פּרטים. פֿריִיִקע טײַטשן געפֿינט מען אין די גלאָסאַרן און הלכה־ספֿרים וואָס זײַנען אויפֿגע־קומען אין אַשכּנז, און עס וואָלט זיך געלייגט אויפֿן שׂכל אַז מען זאָל זיי געפֿינען אין די טורים, אין דעם גרויסן אַרומנעמיקן חיבור פֿון אַ פּוסק וואָס האַלט זיך שטאַרק אין די מנהגים פֿון אַשכּנז און אין די „חסידי אַשכּנז״. דער פֿאַל איז אָבער ניט אַזוי. ר׳ יעקבֿ ב״ר אָשר, דער בעל־הטורים (געלעבט אַן ערך אין די יאָרן 1269—1343), האָט גאָר פֿרי, צוזאַמען מיט זײַן פֿאָטער דעם ראַ״ש, פֿאַרלאָזט דײַטשלאַנד און אַריבער קיין שפּאַניע, און האָט, ווײַזט אויס, זײַן „לשון אַשכּנז״ פֿאַרגעסן. איז בײַם פֿאַרטײַטשן די ה׳ מינין האָט ער שוין ניט געהאַט קיין קלאָרע השגה פֿון די גענויע נעמען, גייט ער דע־ריבער נאָך דער גמרא (פּסחים, דף לה, ע״א) און פֿאַרצייכנט אַ שטייגער: „שכוסמין הן מין חיטין ושיבולת שועל ושיפון הן מין שעורים״ (טור אורח חיים, סימן רח, א), און ער גיט דערבײַ צו: „ועוד יש להם מעלה כי עליהם יחיה האדם״ — ווײַזט אויס שוין צוליב דעם אַליין וואָס ווייץ און גערשטן זײַנען מן הסתם אין זײַן צײַט אין שפּאַניע געווען די וויכטיקסטע מינים תּבֿואה.

אָבער אין אַשכּנז גופֿא, וווּ מען האָט זיך אַ לאַנגע צײַט פֿאַררופֿן אויפֿן

[2] תּבֿואה, פֿאַרמירט פֿון דעם וואָרצל בוא, באַטײַט אייגנטלעך: אַרײַנברענג, בעיקר — פֿון קערנער. דאָס וואָרט האָט אַ שפּראַכיקע טראַדיציע פֿון דער תּנכישער תּקופֿה אָן און איז פֿון די עלטסטע העברעיִשע ווערטער וואָס זײַנען אַרײַן אין ייִדיש, וואָס פֿאַר זיי איז קיין אַנדער עקוויוואַלענט ניטאָ.

אַזוי איז עס, למשל, בײַ ר׳ יעקבֿ בן יצחק אַשכּנזי מיאַנאָווע, מחבר פֿון צאינה וראינה (די עלטסטע ביז איצט באַקאַנטע אויסגאַבע איז די באַזעלער פֿון 1622, אָבער עס זײַנען פֿאַר דעם געווען דרײַ אויסגאַבעס: די ערשטע אין לובלין, די אַנדערע צווײ אין קראָקע), פּרשת וארא, ז׳ ע/ב (איך ציטיר: זולצבאַך, תקנ״ט־1799): „הקב״ה זגט צו משה גיא אונ׳ זאג צו פרעה ווען ער ניט וויל שיקן ישׂראל דא וויל איך גאס אים שלאגן אלי זיין בוים אונ׳ תּבֿואה אויף דען פֿעלד איך וויל שיקן גרושן האגל דר ווערט צו ברעכן אלי די בוים אונ תּבֿואה . . .״

ר׳ יצחק אליקום מפּוזנא, מחבר פֿון לב טוב (געדרוקט צום ערשטן מאָל אין פּראָג, 1620) באַנוצט תּבֿואה פֿאַר די פֿינף מינים: „ . . . ווען איינר עסט גיקאכט עשן דש דא איז פֿון תּבֿואה: פֿון קארן אודר פֿון ווייטץ אודר פֿון גערשטן אודר פֿון סינקל אודר פֿון האברן״ (איך ציטיר: פֿיורדא, תקכ״ה, פּרק העשׂרים, ז׳ קו/א).

אַ פֿריִערדיקע אויסטײַטשונג פֿרוכט פֿאַר תּבֿואה ברענגט אליהו בחור אין זײַן ווער־טערביכל שמות דברים (איזנא, ש״ב־1542), וווּ די ווערטער ווערן פֿאַרצייכנט אויף ייִדיש, העברעיִש, לאַטײַן און דײַטש (די דײַטשע איבערזעצונג האָט געגעבן זײַן תּלמיד און פֿרײַנד, דער פּריידיקער פּאַולוס פֿאַגיוס): „בֿרוכט תּבֿואה Frucht Proventus.״

לשם פּינקטלעכקייט וועגן דאַרף מען צוגעבן אַז אין זײַן שפה ברורה (אַמשטערדם, תס״א) טײַטשט ר׳ נתן נטע הנובֿר תּבֿואה אין „לשון אַשכּנז״ גטראד [=גיטראַד; דאָרטן, ז׳ ד/ב] און קמה פֿאַרטײַטשט ער דאָרטן גופֿא: שטאַנדג גטרייט. די ווערטער זײַנען בײַ

ייִדישע געלט

אין לעבנסשטייגער קולטור-געשיכטע און פֿאָלקלאָר

לעקסיקאָלאָגישע שטודיע

פֿון

יצחק ריבקינד

ניו-יאָרק

האקדימיה האמיריקנית למדעי היהדות

תש"ך

אַרײַנפֿיר

I

ייִדן, ייִדישקייט און געלט

א. פֿון עגל־הזהבֿ ביז קידוש־השם

ממונו של אדם שמעמידו על רגליו
(פסחים, קיט)

פֿאַר געלט האָט מען די וועלט און יענע וועלט
(אַ פֿאָלקסווערטל)

פֿון קדמונים אָן האָבן שׂונאי־ישׂראל אונדז ייִדן פֿאַרגעוואָרפֿן, אַז פֿון גאָטס פֿאָלק זײַנען מיר געוואָרן אַ געלט־פֿאָלק. דער נאָמען ייִד אַליין איז געוואָרן אַ סינאָנים צו געלט־גײַציקייט. זייערע ווערטערביכער פֿאַרמאָגן אַ באַגריף Geldjude, וואָס איז אַ שם־נרדף צו אַ וווּכערער, פּראָצענטניק. אויך אין ענגליש פֿאַרטײַטשן די ווערטערביכער Jew אין זעלבן זינען. אין אַלע פּראַקטישע ווערטערביכער געפֿינען מיר דעם אויסטײַטש[1]. אַזוי אויך ייִדלט זיך. מיר זײַנען געוואָרן אָנגעשטעקט פֿון די גויִים און אָנגעהויבן קוקן אויף זיך מיט זייערע אויגן, געזען נאָר דעם ייִד, וואָס האָט נישט געקענט בײַשטיין דעם נסיון פֿון געלט. מענדעלע מוכר־ספֿרים האָט אונדז געגעבן אַ מין אַלעגאָרישן געלט־ייִד אין ר׳ יעקבֿ און די מטבֿע, אַ פּראָטאָטיפּ פֿאַר אויפֿגעקומענע גבֿירים: „דאָס געלט פֿאַרשטאָקט אים דאָס האַרץ, פֿאַרשטאָפּט אים דעם מוח. אויף דעם אָרט פֿונעם זכּרון דאָרט אַמאָל ליגט אַצינד אַ קערבל. ווו אין אים איז אַמאָל געווען דאָרט אַ שטיקל יושר, אַ קאַפּ רחמנות, עטוואָס מענטשלעכקייט און אַ פּיצל פֿאַרשטאַנד, שטעקט הײַנט אַ מטבֿע. אין אים טוט, אַרבעט די מטבֿע, דער גאַנצער שׂכל איז בײַ אים נאָר די מטבֿע. אין אַלע פֿינף חושים זײַנע איז אַרײַנגעטאָן די מטבֿע: זײַן קוקן, הערן, שמעקן, מאַכן און פֿילן איז אַלץ נאָר די מטבֿע"[2]. לא נתקררה דעתו, ביז ער האָט דאָרט מוציא־לעז געווען: „און בײַ ייִדן איז דאָך פֿון אייביק אָן שוין אַזוי בטבֿע, דערזען זיי בײַ עמעצן אַ גילדענע מטבֿע, מעג ער זיך זײַן אַ קאַלב, אַ בהמה, איז ער בײַ זיי אַ גאָט, בוקן זיך צו אים, טאַנצן אַרום אים, לעקן און גיבן אים גרויס כּבֿוד אָפּ"...

אַ ייִדיש שפּריכוואָרט מאַכט דאָס בקיצור: „ווער ס׳האָט די מאה, האָט די דעה". אין דער אמתן האָבן אָבער די פֿאַרצײַטיקע ייִדן מכבד געווען דעה מער, אַ סך מער, ווי מאה.

גאָטלאָבערס אַ גלגול פֿון „אַ בעל־הלוואה" צערעדט זיך: „איך האָב געלעבט, אַז איך האָב געציילט קערבלעך. איך האָב געהאַט אַ פֿרום ווײַב — מן

---

1 ענגליש פֿאַרמאָגט אויך אַ ווערב to jew, וואָס איז היינו־הך ווי אויסשווינדלען, אויסנאַרן: to jew one out of a dollar, אויך אַן אויסדרוק to jew down, אַראָפּלאָזן פֿון מקח; דאָס דינגעניש און איבערצײַגן דעם פֿאַרקויפֿער צו נעמען אַ ביליקערן פּרײַז.

2 אַלע ווערק פֿון מענדעלע מוכר־ספֿרים, וואַרשע, 1928, XIII, „די אַלטע מעשׂה", 12.

הסתם אויך א גלגול — ווארעם זי איז אויך אזוי קארג געווען ווי איך, און האט נאר פראצענט געריסן. זי פלעגט זאגן א סך תהילים, און איר תהילימל איז אבער נאר געשטאנען: „רבונו של עולם, קערבלעך! קערבלעך! א סך קערבלעך! נאך קערבלעך!" איר תפילה פאר ליכט בענטשן איז געווען: „רבונו של עולם, קערבלעך!" די תחינה פון קנייטלעך לייגן איז געווען: „רבונו של עולם, קערבלעך!" דאס דאווענען פון וואך, שבת און יום-טוב איז נאר געווען: קערבלעך, קערבלעך!"[3]

אין זעלבן גייסט שילדערט א. מ. ווייסענבערג א מלמדקע, א רביצין פאר מיידלעך: „אז שטענדיק, ווען עס קומט די האלבע נאכט, זיצט זי ביי א האלב-גראשנדיק ליכטעלע און ציילט שטיל און קלינגט שטיל, און איר אויער פארנעמט דעמאלט אזוינע זיסע קלאנגען פון דעם געלטעניו... פון דעם געלטעניו... אז קיין בעסערע שירה דארף מען שוין אין הימל פון די מלאכים נישט הערן, ווי זי הערט דא אויף דער ערד. און נישט איין מאל טראכט זי, שוין ליגנדיק אויפן געלעגער... אז ווען מען זאל זי פרעגן אויף יענער וועלט, וואס פאר א גן-עדן ווילסטו דו? וואלט זי געזאגט: זיצן און ציילן געלט"[4].

די קינסטלעכע ייִדן און ייִדענעס באווייזן טאקע, אז „געלט איז אן עבודה-זרה", אבער די קינסטלער האבן פארזען די ייִדן, וואס האבן געגעבן געלט א „תיקון", וואס האבן דורך דורות געזוכט מתקן זיין דעם חטא פון „עגל-הזהב"; די ייִדן, וואס האבן א לעבן לאנג זיך געראנגלט, באקעמפט אין זיך דעם גרויסן יצר-הרע און נסיון פון געלט.

אז אזעלכע ייִדן און ייִדענעס, וואס געלט איז געווען זייער לעבן, דער תמצית פון זייער איך, האבן קיינמאל נישט געפעלט — באווייזט שוין דער פארזאג ביי מקבל זיין עול מלכות-שמים אין דער פרשה פון קריאת שמע, זאלסט ליב האבן גאט מיטן גאנצן הארצן, מיט דער גאנצער נשמה און מיט דיין גאנץ געלט „ובכל מאדך — בכל ממונך"[5], און די חכמים גיבן נאך צו „ואם יש אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר בכל מאודך"[6]. איינצלנע ייִדן, וואס „זייער געלט איז זיי ליבער ווי זיי אליין" — זיינען נישט זעלטן; ס'זיינען תמיד געווען און וועלן זיין געלט-ייִדן, אבער נישט אויף זיי שטייט די ייִדישע וועלט, נאר בזכות פון ארעמע למד-וואווניקעס. אפילו די „חבלי-משיח" זיינען פארבונדן מיטן אידעאל פון א געלטלאזער וועלט: אין בן דוד בא עד שתכלה פרוטה מן הכיס[7].

כאטש מען דערציילט אויף דעם ש"ך, ר' שבתי כהן, אז ער האט גע-האט א רגילות, ווען ער פלעגט זיצן און לערנען, איז פאר אים געשטאנען א שיסל מיט גילדענע רענדלעך און מיט דער האנט פלעגט ער מישן די רענדלעך, כדי צו לערנען מיט הרחבת-הדעת[8] — איז דאס גאנץ ווייניק כאראקטערים-טיש און נישט צו גלויבן אויף א ייִדישן גאון און א גרויסן רב, ווייל איינע פון

3 א. ב. גאטלאבערס יידישע ווערק, ווילנע, 1927, II, 230.
4 געקליבענע ווערק, ניו־יארק [1954], 101־102.
5 משניות ברכות, פרק ט׳, ה.
6 פסחים, כה/א; יומא, פב/א.
7 סנהדרין, צז/א.
8 מ. ליפסון, מדר דר, תל־אביב, [1929], 180, נומ׳ 450.

די גרויסע טיטלען איז בײַ יִידן עד היום געבליבן — „ער ווייס נישט קיין צורת מטבע״[9].

גאָר נישט קיין וווּנדער, וואָס דער חסידישער פֿאָלקלאָר וויל האָבן, אַז בײַ דעם בעש״ט אין הויז פֿלעגט נישט איבערנעכטיקן קיין געלט. די מותרות נאָך די טאָג־הוצאות פֿלעגט ער צעטיילן צדקה. ער איז פֿריִער נישט געגאַנגען שלאָפֿן ביז ס׳איז נישט געבליבן קיין געלט אין הויז[10].

דעם וועלט־באַנעם פֿון יִיד און געלט סומירט צום קלאָרסטן אַ פֿאָלקס־ליד לויטן אלף־בית, פֿון וואָס איך גיב דאָ איבער נאָר אַ טייל סטראָפֿעס:

ניט קיין אידישקײַט, ניט קיין געלט,
וואָס־זשע לעבט מען אַף דער וועלט?

ניט קיין דעת, ניט קיין געלט,
וואָס־זשע דאַרף מען די וועלט?

ניט קיין יושר, ניט קיין געלט,
וואָס־זשע יאָגט מען זיך אַף דער וועלט?

ניט קיין למדנות, ניט קיין געלט,
וואָס־זשע לעבט מען אַף דער וועלט?

ניט קיין נדבֿנות, ניט קיין געלט,
וואָס־זשע נאַרט מען זיך אַף דער וועלט?

ניט קיין צדקה, ניט קיין געלט,
וואָס־זשע צאַפּלט מען זיך אַף דער וועלט?

ניט קיין קדושה, ניט קיין געלט,
וואָס־זשע קווּעלט מען זיך אַף דער וועלט?

ניט קיין רחמנות, ניט קיין געלט,
וואָס־זשע רײַסט מען זיך אַף דער וועלט?

ניט קיין שׂכל, ניט קיין געלט,
וואָס־זשע שמייעט מען אַף דער וועלט?

ניט קיין תּורה, ניט קיין געלט,
וואָס־זשע טויג גאָר די וועלט?[11]

געלט איז געשאַפֿן געוואָרן פֿאַר אידישקײַט, דעת, יושר, למדנות, נדבֿנות,

---

9 בערנשטיינס אויסטײַטש (ז׳ 158, מטבע 2) „פֿון אַ גרויסן בטלן, וועלכער ווייסט ניט וואָס געלט באַטײַט״ — איז נישט פּינקטלעך. מען פֿלעגט דאָס זאָגן און מען זאָגט דאָס אויך נאָך הײַנט נישט אויף אַ בטלן, נאָר אויף אַ יִיד אַ צדיק, וואָס איז אויסגעטאָן פֿון הויות העולם, וואָס „ווייס גאָר ניט פֿון געלט־אָנגעלעגנהייטן״ (ספּיוואַק־יהואש, 227/א). דער פּראָטאָטיפּ איז דאָך „נחום איש־קודש קדשים שלא הביט בצורת מטבע מימיו״ (ירושלמי, עבודה זרה, פּרק ג׳, ה״א; אין בבלי: „צורתא דזוזא״ און ווערט צוגעשריבן צו אַן אַנדערן, פּסחים, קד/א; עבודה זרה, נ/א). אין תּלמוד איז דער טעם צוליב עבֿודה־זרה, ווײַל אויף די מטבעות זײַנען אויסגעקריצט בילדער. אין יִידיש איז די כּוונה אַן אַנדערע, אַ סימן פֿאַר צידקות, פֿאַר אַ יִיד, וואָס איז ווײַט פֿון געלט בכלל.

10 יצחק רפאל (ווערפּעל), פון די קוואלן פונם חסידישן פאלקלאָר, איבערגעזעצט פֿון העבּ־רעאיש דורך א. רובינשטיין, פּאַריז, תש״ט, לט־מ. דאָס זעלבע ווערט דערציילט אויף ר׳ חיים צאַנזער (אליהו כי טוב, במעונות אריות, ירושלים [1955], יא־יב).

11 גינזבורג־מאַרעק, 26־27, נומ׳ 26.

צדקה, קדושה, רחמנות, שׂכל, תּורה! אויך די ווײַטערדיקע שטודיע באַוויַיזט וויפֿיל תּורה און מעשׂים-טובֿים, ייִדישקײַט און מענטשלעכקײַט, מצוות און צדקה, יושר און רחמנות „ייִדישע געלט״ פֿאַרמאָגט.

אין אונדזער דור פֿון קידוש-השם זאָל נאָך צום סוף דערמאָנט ווערן, אַז די לאַנגע קדושים-געשיכטע פֿון ייִדישן פֿאָלק האָט אויך געשאַפֿן: קידוש-השם-געלט!

דער כראָניקער פֿון די קרייץ-צוגן ר׳ שלמה ב״ר שמעון דערציילט ווי ייִדישע פֿרויען האָבן געוואָרפֿן געלט און זילבער דורך די פֿענצטער, כּדי אויפֿצוהאַלטן און פֿאַרזאַמען די קריסטלעכע שׂונאים בײַם קלײַבן דאָס געלט, ביז זיי, די מאַמעס, וועלן פֿאַרטיק ווערן מיט שעכטן מיט די אייגענע הענט זייערע זין און טעכטער פֿאַר קידוש-השם[12].

אַזאַ מאָמענט האָט אַ. ליעסין פֿאַראייביקט אין אַ קינה אויף ייִדיש „די געלט-וואַרפֿערקע״:

זי זוכט אין עקסטאַז אין צעשטראַלטן
דעם משחית אַ ווײַלע פֿאַרהאַלטן.
און דרויסן דער חייל ווערט גרעסער
און רוקט אויפֿן פּאַלאַץ זיך אָן —
מיט ייִדישן בלוט אויפֿן מעסער
און ייִדישן בילד אויף דער פֿאָן.
דאָך באַלד ווי די באַנדע קומט אונטער
מיט פּיקעס און העק צו דער טיר,
דערלאַנגט עס אַ רעגן אַראָנטער
מטבעות פֿון פֿענצטער אויף איר.
און אַלע דעם נוצרים סאָלדאַטן,
זיי קײַקלען זיך, קנוילן זיך, פֿלעכטן
און ראַנגלען זיך פֿאַר די דוקאַטן
אין ביטערע, ווילדע געפֿעכטן.
— — — — — — —
זי קוקט, אַ מאַדאָנע, אין פֿענצטער פֿון אויבן,
אַראָפּ אויפֿן שטרײַט דעם משוגענעם,
די הענט אין דער הויך מיט מטבעות געהויבן
אַריבער דעם חייל דעם בראַזן[13].

מען בלײַבט שטיין ווי אָן לשון און מיט יראת-הרוממות פֿאַר דער פֿענאָמענאַלער מאַכט פֿון ייִדישער פֿרויענשאַפֿט און קידוש-השם; פֿאַר די נאָמענלאָזע ייִדישע גיבורות, די „געלט-וואַרפֿערקעס״, וועלכע האָבן געשאַפֿן דאָס הייליקסטע געלט — קידוש-השם-געלט!

---

12 וגם הנשים הטהורות, בנות מלכים היו זורקות את המעות והכסף בעד החלונות אל האויבים, כדי שיהיו טרודים ללקט הממון ולעכבם מעט עד שיגמרו שחיטת בניהם ובנותיהם. וידי נשים רחמניות שחטו ילדיהן כדי לעשות רצון יוצרן (אברהם כהנא, ספרות ההסטוריא הישראלית, ווארשה, תרפ״ב, ז, 174; שמעון ברנפלד, ספר הדמעות, ברלין, תרפ״ד, א׳, קסח).

13 לידער און פּאָעמען (1888—1938), ניו-יאָרק, 1938, ב׳ דרײַ, 97-98.

ב. פֿון וויג ביז חופה

געלט באַגלייט דעם ייִד און זײַן וועלט פֿון וויג ביזן קבֿר. צו ריידן אין געלט־לשון — פֿון **באָדגעלט**[2] ביז **מלאך־געלט**. ס'נעמט אַרום כמעט דאָס גאַנצע ייִדיש לעבן, וואָס שלענגלט זיך, צו באַנוצן ביאַליקן, „פֿון דעם הקדש ביז בית־עולם, פֿון דעם שולהויף ביז דער באָד" („אַ פֿריילעכס").

בײַ דער גרויסער רײַכקייט און שפֿע פֿון ייִדישע געלט, זעט מען ערשט די אָרעמקייט, די טיפֿע ייִדישע אָרעמקייט; פֿון דער צווייטער זײַט זעט מען ערשט רעכט ווי רײַך מיר זײַנען געווען אין אונדזער אָרעמקייט; מיר האָבן גאָרניט קיין השגה ווי רײַך און שיין איז געווען דאָס פּאַטריאַרכאַלע ייִדישע שטייגערלעבן, אין דער בחינה פֿון „יאה עניותא ליהודאי".

ס'הויבט זיך אָן מיט אַ מנהג אַרײַנצוּוואַרפֿן בײַ אַ נײַ געבוירן קינד געלט אין וואַנעלע (נומ' 98). בײַ אַ ייִנגל קומען הדר־קינדער אַ גאַנצע וואָך לייענען קריאת־שמע. „יעדן טאָג האָט מען זיי געטיילט עפּעלעך אָדער ניס, צו דער וואַכנאַכט לעקעך, בײַ עשירים פֿאַר אָרעמע תלמוד־תורה־קינדער אויך **אַ פּאָר גראָשן**"[14]. בנוגע אַ ברית איז דאָך גאָרניט שײַך, עס „איז געווען (אויך היינט) אַ מצוה צו גיין אויף אַ ברית. ווער שמועסט אַ כּיבוד איז שטאַרק חשובֿ געווען, עס פֿלעגט קאָסטן געלט די מצוה"[15]. די כּיבודים אַ קוואַטער, אַ סנדקאות, מוהלשאַפֿט, פֿלעגט מען פּשוט קויפֿן ווי אַנדערע מצוות (נומ' 373). אַפֿילו פּריעה און מציצה האָבן זיך גערעכנט ווי באַזונדערע כּיבודים, ווײַל ס'זײַנען געווען אין ערטער תקנות מיט רעגולירטע פּרײַזן פֿאַר די מצוות[16]. אין געוויסע ערטער איז געווען אַ מנהג, אַז דער סנדק און זײַן פֿרוי (די „סנדיקית") פֿלעגן אײַנבינדן אין „גפֿאַטיר צייג" אָדער „ייִדיש ווינדל", אין

14 ארז [א. צעדערבוים], „דיא מאָדע", קול מבשר, תרכ"ו, נומ' 5, 67.

15 דאָרט; פֿג"ל אויך „פֿון מײַן ווערטערביכל", ייִדישע שפּראַך, XV (1955), 22, „זכר־אויפֿס". צו די נעמען זכר, בן־זכר און שלום־זכר, וועגן וועלכע איך האָב דאָרט געשריבן, איז נישט איבעריק אָנצוּווײַזן דאָ אויף נאָך אַ נאָמען, וואָס ארז־צעדערבוים ברענגט מיט אַ פּאָר שורות פֿריִער: חצי זכר! : „ווער עס איז נאָר איבערשטאַנד געווען האָט געמאַכט אַ חצי זכר — פֿרייטיק צו נאַכטס צווישן דער געבורט און דעם ברית; אַ שלם זכר — שבת פֿרי". די פֿאָרם שלם־זכר געפֿינען מיר שוין אין די תקנות פֿון תל"ב. זאָל אַמאָל דער „שלם־זכר" נישט האָבן פֿאַרפֿירט צעדערבוימען צום חצי־זכר? אַמאָל ווערט געבראַכט סתם „אויף בן זכרס, שלום זכרס" (רחלע דיא זינגערין, 70), אָן אַ חילוק. אין די וויטעבסקער תקנות פֿון תר"ה ווערט פֿרײַטיק צו נאַכטס גערופֿן בן־זכר און שבת פֿרי — שלום־זכר, נאָר אָן כּיבוד „לא ליתן שום כיבוד לא בבוקר ולא בצהרים" (וויטעבסק אַמאָל, 44), אַזוי ווי מנהג־ליטא.

16 אין קאָרעליטשער פּנקס געפֿינט זיך פֿון יאָר תק"ע אַזאַ תקנה: „שכל מי שיהי' סנדק על ברית מילה מחויב ליתן על צדקה ח"י ג"פ והמוהל... מחיתך תשעה ג"פ מפריעה ששה ג"פ ממציצה שלשה ג"פ ומעות הללו יותן לגבאותית שיהי' מנשים... ומהם יפרנסו עניות מקינדגעווירין" [קינדגעווינערין] (רשומות, סדרה הדשה, תל־אביב, תש"ו, כרך א', 164־165). אויך אַן אַנדער תקנה פֿון יאָר תקפ"ב, נאָר וועגן סנדקאות אַליין.

מהאי טעמא, צוליב די הוצאות וואָס איז פֿאַרבונדן מיט אַ סנדקאות־כּיבוד, געפֿינען מיר טאַקע פֿאַלן, וואָס מען פֿלעגט זיך אַרויסצודרייען פֿון אָננעמען דעם כּיבוד. איין מחבר רעאַגירט גאָר שטאַרק: אכן הבעל בית צועק מכאב לב שהרבה פעמים אין לו סנדק... הכל מבקשים להיות מולים, ואין אחד דורש ומבקש להיות סנדק שהוא עיקר בעל ברית. וכי להכרית לעניים שם ושארית, שכיח זה בהרבה קהלות... ונרבה קול שמחה ואור הנר. העני בעיניהם כגר... לתקן מקור חברה תמימה חברה של סנדק לתת לתוכה פרוטה אחת כל שבוע... ובכל עת שהיתה יולדות עניה... הפלנו גורלות על מי שעלה הגורל נתננו לו מה שהיה צורך לענין סנדק ההוא כפיזר נתן לאביונים ואם רצה להוסיף משלו עוד מעט וצדקתו עומדת לעד (אברהם ב"ר אליעזר הכהן, אורי וישעי, בערלין, תע"ד, פה/ד).

וואָס דאָס קינד ווערט געמלט, געײַדישט, גאָלד־ און זילבערוואַרג אָדער גאָל־דענע און זילבערנע מטבעות, ביז מען האָט דורך אַ תקנה באַגרענעצט דעם ווערט צו „ניכט יותר אלז ט״ז פגי׳ ״[17]. בײַ אַ בכור איז צוגעקומען דער פדיון־הבן (נומ׳ 5, 437). די שמחה פֿון ערשטן צײנדל האָט געבראַכט דער אַם **צאָנגעלט**. „פֿון געבורטסטעג האָט מען נישט געוווּסט, נאָר בײַ ציטעריקע קינדער פֿלעגט מען מאַכן אַ קליין סעודהלע פֿאַר אַ מנין קלויזנער (בטלנים) און זיי געבן **נדבֿות**״[18].

אַ באַזונדער אָרט האָט אויך פֿאַרנומען אין קינדס לעבן דאָס „אָפּשע־רעניש״, וואָס איז פֿאַרבונדן געווען מיט חינוך, מיט דער מצוה פֿון „פּיאות״. ווען אַ ייִנגל איז אַלט געוואָרן דרײַ יאָר און מען האָט אים צום ערשטן מאָל אָפּגעשאָרן, אין ארץ־ישראל מיט אַ גאַנצן פּאַראַד, פֿלעגט מען די אָפּגעשוי־רענע האָר אָפּוועגן מיט גאָלד אָדער זילבער און אַוועקגעבן דאָס פֿאַר צדקה[19].

כּמעט אין דער זעלבער צײַט, אין עלטער פֿון דרײַ יאָר, קומט דער גרויסער מאָמענט אין לעבן פֿון די עלטערן און קינדער צוגלײַך — פֿירן דאָס קינד אין חדר.

אונדזערע עלטערן האָבן אָנגענומען אַלע פּעדאַגאָגישע מיטלען צוציִען דאָס קינד מיט גוטן; מאַכן דעם איבערגאַנג פֿון אַבסאָלוטער זאָרגלאָזיקייט ביז צו ווערן אײַנגעשפּאַנט אין עול פֿון חינוך — לײַכט ווי מעגלעך.

אין משך פֿון הונדערטער יאָרן האָט זיך געפֿורעמט אַ ספּעציעלער צע־רעמאָניאַל ווי אַרײַנצונאַרן דאָס יונגע פֿייגעלע אין שטײַג. דאָס פֿירן אַ קינד דאָס ערשטע מאָל אין חדר האָט געהאַט אַ כּאַראַקטער פֿון יום־טובֿדיקײַט[20]. ס׳איז געווען אַ יום־טובֿ פֿאַר דער גאַנצער משפּחה, בפֿרט פֿאַר טאַטע און מאַמע[21].

מער פֿאַר אַלץ איז געבליבן אײַנגעקריצט אין זכּרון דער מאָמענט, ווען דער רבי פֿלעגט אַראָפּוואַרפֿן פֿון דער הייך מטבעות און זאָגן צום קינד, אַז אַ מלאך האָט דאָס אים אַראָפּגעוואָרפֿן, כּדי ער זאָל האָבן חשק צו לערנען.

ווען און ווו איז דער מנהג צום ערשטן מאָל אײַנגעפֿירט געוואָרן, איז שווער צו זאָגן. אַלנפֿאַלס שוין אין מיטן 17טן י״ה געפֿינען מיר אין איטאַליע געדרוקטע לוחות מיטן א״ב און ברכות, אילוסטרירט מיט אַ בילד, פֿון איין זײַט — דער מלאך וואַרפֿנדיק פֿון דער הייך מטבעות, און פֿון דער צווייטער

---

17 הסנדק וסנדיקית... ווירט פר באטין מהיום והלאה קיין בעכיר או שאר דברים מזהב וכסף ושוה כסף או מטבעות מזהב וכסף אויך קיין הוט ציקר ביי דעם גפאטיר צייג צו געבין אונד אן דען גפאטירצייג ניט יותר אלז ט״ז פגי׳ וועהרט אין צי בינדין („תקנות לסעודת הברית דק״ק הלברשטט, תקל״ו״, רשומות, סדרה חדשה, תל־אביב, תש״ו, כרך א׳, 146, סי׳ 13. דער דאַטום תקל״ו איז נישט ריכטיק. ס׳איז תק״ו, ווי עס באַווײַזט ריכטיק דאָס יאָר 1746 בײַ דער זײַט אין פֿאַקסימילע גופֿא).

18 ארז, דאָרט, 68.

19 יהודה אלזט, רשומות, כרך א׳, 367, § 69; Regina Lilientalowa, Dziecko Żydowskie, Kraków, 1927, 25.

20 שמחה אסף, מקורות לתולדות החנוך בישראל, תל־אביב, תרפ״ה, כרך א׳, לויט דעם זוכצעטל „סדר הכנסת הבן לתלמוד תורה״; כרך ד׳, ירושלים, תש״ג, יא־יב.

21 „דאָס ערשטע קינד אָפּגעבן אין חדר — שרײַבט י. קאָפּעלאָוו אין זײַנע זכרונות — דאַרף זײַן אַ יום־טובֿ, אַ געהויבענער טאָג, ניט זונטיק — אַ גוישקע חגא! מאָנטיק? — ניין, ניט קיין גוטער טאָג, איז געבליבן דינסטיק — — — מען האָט אַפֿילו געמאַכט אַ סעודה. דער טאַטע און מאַמע האָבן זיך אָנגעטאָן אין יום־טובֿדיקן, מען האָט מיך געטראָגן אײַנגעוויקלט אין אַ טלית״ (אַמאָל איז געווען, ניו־יאָרק, 1926, 24, 26; זען אויך: 119).

זײַט — דער רבי מיטן קאַנטשיק, ווי ער שמײַסט אַ יִינגל. ווײַזט אויס, אַ פּעדאַגאָגיש־וויזועל מיטל פֿאַר יענער צײַט, אַז דאָס קינד זאָל גלײַכצײַטיק זען בחוש אי גוטסקײַט אין אי קריגן מורא. אין סעמינאַר־ביבליאָטעק איז אויפֿגעהיט אַזאַ לוח געדרוקט אין ווענעציע ת״ו—1656 [22]. דאָס בילד, וואָס ווערט דאָ רעפּראָדוצירט, איז פֿון אַזאַ א״ב־לוח, געדרוקט אין ליוואָרנאָ 1846 — אַן אילוסטרירטע טראַדיציע פֿון אַ קימאַ־לן באַלד צוויי הונדערט יאָר.

אין מזרח־אייראָפּע האָט דער קינדער־שטייגער אָנגעהאַלטן ביז דעם לעצטן חורבן. בעלעטריסטיש האָט יעקבֿ קרעפּליאַק אין זײַן דערציילונג „אײַנגעבראָכן", געשילדערט ווי מען נעמט אײַן אַ יִינגעלע, ער זאָל גיין אין חדר: „ווילסט גיין, אַבֿרהמלע, אין חדר? — ווילסט דאָך גיין אין חדר... פֿאַרוואָס זאָל ער ניט וועלן גיין אין חדר, אַז דאָרטן, דערציילט די מאַמע, איז אַזוי גוט: אַ מלאך וואַרפֿט קאָפּיקעס, מען טוט אָן נײַע שיכלעך, הויזן מיט קעשענעס און מען וואַקסט אויס גרויס... אין עטלעכע טעג אַרום איז שוין הערשעלע געגאַנגען אין חדר. דער מלאך האָט אים געוואָרפֿן קאָפּיקעס, ער האָט זיך געגרויסט מיט זײַנע נײַע הויזן מיט די קעשענעס און געשפּילט אין קנעפּלעך" [23].

אייזיק־מאיר דיק דערמאָנט זײַן קינדערשע איבערלעבעניש, ווי דער פֿאָטער זײַנער האָט אים אַ״עקגעטראָגן אין חדר, אײַנגעוויקלט אין אַ טלית מיט אַ פֿלאַש בראָנפֿן און מיט אַ לעקעך. „אַזוי געדענק איך דעם ערשטן טאָג אין וועלכן דער גרויסער באַעלפֿער האָט מיר געוויזן דעם גרויסן „אל״ף" און דעם איבערמאָרגן נאָך אים, אין וועלכן דער מלאך האָט מיר אַראָפּגעוואָרפֿן אַ גראָשן פֿון הימל" [24].

22 דאָס בילד אַליין, אָן דעם א״ב מיט די ברכות, איז רעפּראָדוצירט אין אָספּס דצ״ו, ב׳ 3 (תל־אביב, תרצ״ו), פֿון אָנהייב כּפֿר; צבי שרפשטיין, החדר בחיי עמנו [ניו־יאָרק, תש״ג], 94. פֿאַר דעם לוח מיטן בילד ברענגט אַסף אייך אַ ליטעראַרישן מקור פֿון אַ משומד פֿון יאָר 1683 (דצ״ו, ב׳ 2, תל־אביב, תרצ״א, קלג).

23 מעשׂות פֿאַר יונגוואַרג, ניו יאָרק, 1947, 51, 58.

24 דער ערסטער נאָבאָר, ווילנע, תרל״ב, 4; אין אַ צווייטן חיבור גיט אמ״ד נאָך צו: „דער אָנפֿאַנג האָט זיך אָנגעהויבן מיט צוקער, זיסע ווערטער, מיט אַ לעקעך, מיט אַ גראָשן, וואָס איין

די זכרונות-ליטעראַטור, וואָס איז דערשינען אין די לעצטע פֿאַר צענדליק יאָר, איז פֿול מיט דעם מאָמענט פֿון דער ווײַטער קינדהײַט, ווי דער מלאָך וואַרפֿט אַראָפּ מטבעות[25].

נאָך אַ פֿײַערלעכן מאָמענט פֿלעגט אַ ייִדיש קינד דורכלעבן אין זײַן פֿריסטער יוגנט — התחלת חומש[26].

אָבער נישט נאָר פֿאַר קלײנוואַרג, נאָר שוין פֿאַר עלטערע אַביסל עצהט דער רמב״ם: וכאשר יהיה יותר שלם בשכלו... ואז יאמר לו רבו למוד פרשה זו או פרק זה ואתן לך דינר אחד או ב׳ דינרין ובכך הוא קורא ומשתדל ליקח אותו הממון[27].

פֿון דעם מאָמענט אָן, פֿון ערשטן טאָג פֿון חדר, איז צוגעקומען צו אַ סך ייִדישע עלטערן נאָך אַ גרויסע דאגה צו דעם אַזוי אויך שווערן פּרנסה-יאָך — שׂכר-לימוד. „מען מוז עסן און הדר־געלט צאָלן״ (נומ׳ 237), אָבער „מלמד־געלט האָט תּמיד געמוזט זײַן״ (נומ׳ 364). דער חובֿ איז געווען הייליק אַפֿילו פֿאַר דעם אָרעמסטן, אַפֿילו פֿאַר אַ ווײַסטער אָרעמער אַלמנה. איז דאָך עפּעס תּורה לערנען געווען דער העכסטער אידעאַל, צוליב וואָס מען איז גרייט געווען אַלץ מקריבֿ צו זײַן און יעדער ייִדישע מאַמע האָט אין איר תּחינה פֿאַר ליכט בענטשן היים מתפּלל געווען צום בורא-עולם, אַז ער זאָל מאַכן לײַכטן די אויגן פֿון די זין אין דער אייביקער הייליקער תּורה.

ג. די חתונה

לויט דער אַלטער טראַדיציאָנעלער ברכה קומט נאָך תּורה — חופּה. אין מײַן שטודיע געפֿינען מיר אַ היפּשן געלט-ציקל פֿאַרבונדן מיט הכנסת-כּלה. לאָמיר דאָ בקיצור אָנווײַזן און באַלײַכטן נאָר אַ פּאָר פּרטים. בקיצור — ווייל די ייִדישע חתונה וואַרט נאָך אויף אַ ספֿר מיט האַ הידיעה, וואָס זאָל אַרומנעמען איר געשיכטע פֿון די עלטסטע צײַטן ביז הײַנט; די חתונה בײַ אַלע שבֿטי-ישׂראל, אין זייערע מנהגים און טראַדיציעס, אין ליטעראַטור און קולטור, אין פֿאָלקלאָר און שטייגערלעבן; אין ליד, געזאַנג און קונסט.

גוטער איינגל (מלאָך) האָט מיר צוגעוואָרפֿן פֿון אויבן. און נאָכהער האָבן זיך דיזע אַלע טײַטשענדע (טריגערישע) מיטלען אומגעוואַנדלט אויף די העכסט שטרענגסטע מיטלען (דער בן יחיד, ווילנע, תרל״ה, 10).

25 נאָר איין קאָפּעלאָוו וויל מאַכן דעם רושם, אַז שוין דאַן, אין די ערשטע חדר־טעג, איז ער געווען אַ קנאַפּער מאמין אין מלאָכים: „דעם צוקער פֿון דעם „אלף־בית״ האָב איך ניט אָפּגעלעקט, נאָר אָפּגעבלאָזן... די עטלעכע גריוועניקעלעך, וואָס מען האָט מיר געוואָרפֿן, — האָב איך געזען די הענט און גוט געוווּסט, אַז דאָס איז ניט פֿון מלאָכים... און אַז דער רבי האָט מיר געוואָלט אײַנשמועסן, אַז דאָס וואַרפֿן מלאָכים, האָב איך מיט כּעס אים איבערגעקרימט״ (דצ״וו, 26־27).

26 צבי שרפשטיין, דצ״וו, 136־140; יחיאל שטערן, חדר און בית־מדרש, ניו־יאָרק, 1950, 14־17. צו די אַלע מקורים וויל איך צוגעבן צעדערבוימס באַשרײַבונג, וואָס איז פֿון אַן אַנדער מקור נישט באַקאַנט: „אַז דאָס קינד האָט אָנגעהויבן חומש, האָט מען אויך דעם שבת אויסגעצייכנט. נאָך דעם שלאָף פֿלעגט דאָס קינד גיין פֿון חדר אויס מיט ברעסטן באַלעגט איבער ביידע אַקסל, קווער ביז צום גאַרטל; אַ גאַרטל פֿון שפּאַניע, אויבן 3 זייגערלעך מיט קייט; רעכטס און לינקס די אָפּפֿרעגער אויך אין טרעסטן מיט צו איינע זייגערלעך. פֿאָרנט פֿאַר זיי האָט דער בעלפֿער געטראָגן אַ גילדענעם בוים און נאָך זיי דאָס גאַנצע חדר״ (קול מבשׂר, תרכ״ו, 68).

27 פּירוש המשניות, סנהדרין, פּרק עשירי. פּג״ל אויך מײַן לאות ולזכרון, ניו־יאָרק, תש״ב, יז, הערה 1.

איינע פֿון מײַנע ליטעראַריש-װיסנשאַפֿטלעכע חלומות איז געװען צו שאַפֿן, נישט מאַכן, אַזאַ קולטור-געשיכטלעכן ספֿר. אָבער אַזױ נעמט מען די צײַט פֿאַר אַזאַ לעבנס-אַרבעט? אַ יידישע חתונה איז אַלע מאָל געװען אַן אונטערנעמונג מיט אַ סך הוצאות; ס׳איז פֿינאַנציעל געװען אַ גרױסע הכבדה פֿאַר די עלטערן און צײַטנװײַז אױך פֿאַר די אײַנגעלאַדענע געסט. נישט אומזיסט װערטלען זיך יידן: „בײַ אַ ייִנגל מאַכט מען „ברוך שפּטרני” בײַ דער בר-מצוה, בײַ אַ מײדל — צו דער חתונה”. אין דער אמתן האָט מען נישט אַלע מאָל געקענט מאַכן אַפֿילו בײַ אַ מײדל די ברכה צו דער חתונה. אין אַמאָליקן פּאַטריאַרכאַלן יידישן לעבן האָט מען גיכער חתונה געמאַכט אַ טאָכטער װי אױסגעגעבן. דאָס פּאָרל איז געװען זײער יונג, כּמעט קינדער, און עס האָט גענומען אַ שטיק צײַט ביז װאַנען זײ האָבן זיך געשטעלט אױף די אײגענע פֿיס. די גאַנצע „קעסט”-אינסטיטוציע איז דאָך אַ פּראָדוקט און רעזולטאַט פֿון דער נישט זעלבסטשטענדיקייט און עקאָנאָמישער זיכערקייט פֿון דעם יונגן פּאָרפֿאָלק. די עלטערן האָבן אױך נאָך דער חתונה געמוזט שלעפּן דעם עול פֿון די חתונה-געמאַכטע קינדער; זאָרגן און פֿאַרזאָרגן ביז זײ האָבן באַװיזן אַרױסצוגײן פֿאַר זיך. אױך דער מנהג פֿון „אײַנװאָרף” און „דרשה-געשאַנק” (זען הערה אין נומ׳ 34) האָט דאָך אין אַ געװיסן זינען באַצװעקט צו העלפֿן אױפֿבױען און אײַנאָרדענען זיך פֿון די אָקאָרשט חתונה געהאַטע.

מיר לערנען דאָ ערשט פֿון דעם אײגנאַרטיקן געלט-ציקל, װי די חתונה גופֿא מיט אַלע צערעמאָניעס איז פֿאַרבונדן און געקניפּט מיט געלט. יעדער קער און װענד האָט געמײנט געלט. מען האָט געריסן און געצופּט פֿון אַלע זײַטן, װי מען פֿלעגט זאָגן אין פּױלן: „שטענגל-געלט, דרענגל-געלט”.

דעריבער האָט מען שױן אין שנים-קדמוניות געפֿונען פֿאַר נױטיק צו שאַפֿן אַ רײ תקנות צו באַגרענעצן, בפֿרט בײַ נישט-באַמיטלטע, די חתונה-אױסגאַבן, כּדי פּשוט לײַכטער צו מאַכן דאָס פּראַװען די חתונה גופֿא. מען האָט באַשטימט די צאָל פֿון אײַנגעלאַדענע געסט, רעגולירט אַפֿילו דעם מעניו פֿון דער חתונה-סעודה און די פֿון די שבֿע-ברכות. מאַכלים און משקה האָט מען דערלױבט סערװירן לױט דעם פֿאַרמעגן און די פֿינאַנציעלע מעגלעכקייטן פֿון די מחותנים.

מיר לאָזן דורך דעם ענין פֿון תּנאָים-שרײַבן, נדן און שדכנות, מתּנות און אױסשטײַער, די הכנות צו אַ חתונה, װאָס האָט גענומען זײער לאַנג, נאָר מיר װעלן אָנהױבן מיט דער חתונה גופֿא, און דאָס אױך, װי שױן באַמערקט, נאָר געצײלטע פּרטים. אָנגעהױבן האָט זיך מיט אַ ספּעציעלן פּרײַז פֿאַר דער ערשטער טבֿילה פֿאַר דער חתונה: „וכּלה ביום חתונה ג׳ גדו[לים] מכל מאה, ומשם ואילך כשאר הנשים”[28]. אין די תקנות פֿון די פּױליש-ליטװישע יידן אין אַמסטערדאַם פֿון יאָר תל״ב איז דער אָפּצאָל: „ומהכלה שיכנסה בפעם ראשונ׳ למרחץ ולטבילה יתנה חצי ר״ט ולכל הפחות א׳ זהב האָלענדש”[29]. אין דער לאַנגפֿורער קהלה האָט מען אין יאָר תקל״ט צװישן די מקוה-הכנסות פֿון

28 תּקנות קראקא, XI, 95, § 81. אַ חוץ אַנדערע אָפּצאָלונגען.

29 ציונים, 179, סימן צד. װעגן דעם געלט-װערט זען ז׳ 167. זען אױך: רשומות, א׳, 357, § 44.

שמש אַרײַנגערעכנט: „הכלה בעד ב׳ טבילות מחויבת ליתן לו לכל הפחות א׳ ר״ט״ [30]. אין דעם פֿרימאָרגן פֿון דער התונה האָט מען חתן־כּלה געפֿירט מיט פּאַראַד אין שולהויף, מען פֿלעגט זיי באַשיטן מיט ווייץ און געווּנטשן: פּרו ורבו! אין אַנדערע קהלות פֿלעגט מען אַרײַנטאָן אין ווייץ געלט, וואָס די אָרעמעלײַט פֿלעגן כאַפּן. אין אַמסטערדאַם האָט מען אין יאָר תפ״ב געפֿונען פֿאַר נויטיק צו מבטל זײַן דעם מנהג, כּדי אויסצומײַדן געוויסע מכשולים: „אך זאל דער מיאן פירן קיין געלט אין דעם ווייץ טאן, דש חלילה קיין מכשול דער פֿון קומן זאל״ [31].

בכלל האָבן פֿאַרצײַטיקע פֿאַרמעגלעכע ייִדן זיך נישט פֿאַרגונען צו פּראַוועון שׂמחות, נישט מהנה צו זײַן אָרעמעלײַט. אַ שׂמחה ווו אָרעמע האָבן זיך נישט מיטגעפֿרייט, איז נישט געווען קיין גאַנצע שׂמחה. אַזוי איז אויפֿגעקומען דער „אָרעם־מאָלצײַט״. גענוי ווען, איז שווער צו זאָגן. אין אַנדערע מקומות האָט מען דעם אָרעם־מאָלצײַט געפּראַוועט אין איין צײַט מיט דער חופּה־וועטשערע, נאָר אויף באַזונדערע טישן [32]. אין טייל ערטער ווידער האָט מען זיך מקדים געווען מיט אַ טאָג פֿריִער. אַזוי אַלנפֿאַלס באַשרײַבט א. צעדערבוים אַן אָרעם־מאָלצײַט פֿון איבער הונדערט יאָר צוריק: „אַ טאָג פֿאַר דער הופּה האָט מען געמאַכט איין אָרעמע מאָלצײַט פֿאַר בכבֿודע אָרעמע, קלויזער מיט פֿיש און געבראָטנס מיט אַ צימעס, מעד אָדער ווײַן. כּלי־זמר האָבן געשפּילט און די מחותּנים האָבן זיך משׂמח געווען, געטאַנצט מיט זייערע אָרעמע ברידער, וועלכע האָבן זיי הערצלעך צוגעווּנטשן. בײַם אַוועקגיין האָט יעדער געקראָגן **עפּעס מזומן**, בײַ טייל אויך אַ פּאָרציע רוי פֿלייש אויף אַ וועטשערע פֿאַר דער פֿאַמיליע אין דער היים און אַ שיינע בולקע״ [33].

לגמרי פֿרעמד קלינגט פֿאַר אונדז די מצווה פֿון קויפֿן אונטערפֿירערכץ. פֿרעמד — ווײַל איינע פֿון די האַרציקסטע ברכות בײַ ייִדן איז געווען און איז נאָך ביז הײַנט די ברכה, אַז עלטערן זאָלן זוכה זײַן צו פֿירן זייער קינד צו דער הופּה. לאָזט זיך גאָר אויס, אַז אַמאָל איז דאָס אויך געווען איינע פֿון די מצוות, וואָס מען האָט זיך גאָר געקוואַפּעט אַרײַנצוכאַפּן, ווי אַלע אַנדערע מצוות, און ייִדן פֿלעגן זיך לאָזן קאָסטן געלט פֿאַר דעם זכות צו פֿירן ייִדישע קינדער צו דער הופּה. הכנסת־כּלה (אונטערפֿירעניי) איז איינע פֿון די מצוות, וואָס מען מעג אויסגעבן אַפֿילו פֿון **מעשׂר־געלט**.

ס׳איז אַזוי ווײַט דערגאַנגען, אַז מען פֿלעגט משחד זײַן די כּלי־קודש פֿאַר דעם זכות. דאָס האָט געבראַכט דערצו, אַז אין יאָר תק״ע האָט מען אין

---

30 בלעטער פֿאַר געשיכטע, וואַרשע, 1957, X, 121, סעיף ה׳. פֿון שפּעטערדיקע תּקנות, פֿון יאָר תקנ״ג, וועגן חתונות און שׂמחות, זעען מיר, אַז מען האָט זיך נוהג געווען צו פּראַוועון אַ שטיקל שׂמחה אויך בשעת דעם באַקן פֿאַר דער חתונה און מקווה־פֿירן, צוליב וואָס מען האָט באַגרענעצט די צאָל אײַנגעלאַדענע: „בייא חלה באקן אונד מקוה פיהרן דער ניט מעהר נשים גיבעטן ווערדי, אליש 4 ווארונטער אונטר פיהררש גירעכנט זיין״ (דאָרט, 138, 10).

31 מער פּרטים אין מײַן „מפנקסו של חזן ובדחן״, מנחה ליהודה, ירושלים, תש״י, 145־146, הערה 9.

32 „בחתונות עשירות עורכים בשעת המשתה שאחרי החופה שולחנות מיוחדים לעניים״ (א. דרויאַנובֿ, רשומות, א׳, 361, ט״ו).

33 קול מבשׂר, תרכ״ו, נומ׳ 9, 132. אַזוי אויך אין אַנסקיס דער דבוק קומט פֿאַר דער אָרעם־מאָלצײַט מיט אַ טאָג פֿריִער. ווי גרויס ס׳איז געווען דער „עפּעס מזומן״ איז, פֿאַרשטייט זיך, געווען תּלוי אין דער גבֿירשאַפֿט פֿון בעל־שׂמחה.

קאַרעליטש אָנגענומען אַזאַ שטרענגע תקנה: „שמכאן ולהבא אסור גמור וחתיכא דאיסורא לכל מי שיַעלה על רוחו להיות קווא(ר)טיר או אונטערפירער לבל לתן צושרייאך לשום כלי קודש בלי שום הוראת היתר בעולם״[34].

אונטער דער חופּה — געפֿינען מיר גראָד בײַ די קרימטשאַקעס אויך אַ געלט־צערעמאָניע. אָט איז די באַשרײַבונג: „חתונה האָט מען בײַ זיי גאָר יונג, ווי אַמאָל בײַ אונדז. די צערעמאָניע פֿון דער חתונה איז אויף דער טאַטערשער אַרט. אונטער דער חופּה נעמט דער רבֿ אַ האָן און דרייט אַרום די חתן־כּלהס קעפּ, ווי מען שלאָגט כּפּרות און וואַרפֿט אים אַוועק[35]. דערנאָך באַשיט מען דאָס פּאָרפֿאָלק מיט געלט: רײַכע מיט גאָלד און זילבער, אָרעמע מיט קופּער... דאָס געלט, וואָס מען באַוואַרפֿט דערמיט די חתן כּלה, כאַפּן די אָרעמעלײַט״[36].

אין ליטע און אוקראַ:נע איז געווען דער מנהג, אַז ווען חתן־כּלה פֿלעגן גיין פֿון דער חופּה, פֿלעגן די וואַסערטרעגער זיי אַנטקעגן גיין מיט פֿולע עמערס און חתן־כּלה פֿלעגן אַרײַנוואַרפֿן אין די עמערס מטבעות[37].

מיר לאָזן דורך כּל מיני געלטער, וואָס איז געפֿאַלן אויף אַ חתונה מצד די מחותּנים און געסט צוגלײַך; אויף פֿאַרשיידענע אופֿנים און אונטער פֿאַר־שיידענע נעמען, ווי ס׳באַווײַזט די שטודיע, האָבן די כּלי־זמר, סאַרווער, בדחנים און סתּם כּלי־קודש אַרויסגעקראָגן מזומנים בײַ די בעלי־שׂמחות, קרובֿים און פֿרײַנד (זען אויך נומ׳ 57). פֿון דרשה־געשאַנק איז דאָך שוין אָפּגערעדט. נאָכן עסן פֿלעגט דער בדחן אויסרופֿן: חתנס צד, כּלהס צד. „היץ מחותּנים און קרובֿים גיבן כּמעט אַלע געסט מערכּטנס מזומן, און דער מאַרשעליק רופֿט זיי אויס מיט די נעמען. אַלעס ווערט געלייגט אויף אַ טאַץ. דערנאָך רופֿט מען צו די כּ:ּה זי זאָל עס צונעמען״[38].

מיט דרשה־געשאַנק אַליין נאָך דער חופּה האָט זיך ווײַט נישט פֿאַר־ענדיקט די פּרשה געלט אויף אַ יִדישער חתונה. אין משך פֿון שבעת ימי המשתּה — אַזוי לאַנג האָט זיך דאָך אָפֿיציעל געצויגן אַ חתונה — פֿלעגט די

34 רשומות, סדרה חדשה, תל־אביב, תש״ו, א׳, 165, ז׳.

35 אַן ענלעכן מנהג ברענגט טשאָרני צווישן די גרוזינער יִדן. נאָר דאָרט קומט פֿאָר די צערעמאָניע, ווען מען ברענגט די כּלה פֿאַר דעם חתנס הויז. דער חתן גייט אַרויף אויפֿן דאַך מיט אַ ווײַסן האָן און אַביסל רײַז אין זײַן האַנט. ער וואַרפֿט צוערשט די רײַז אויף דער כּלהס קאָפּ און לאָזט פֿליִען דעם האָן איבער איר קאָפּ, ווי אַ סימן פֿון פֿרוכפּערונג (יוסף יהודה טשאָרני, ספר המסעות, פּעטערבורג, תרמ״ד, 159־160).

36 ג. הארנפעלד, קול מבשׂר, תרכ״ח—1867, נומ׳ 41, [301]/ג).

37 זען הערה 31. לויט מ. ריבקין פֿלעגט דאָס אויך טאָן די שבת־גויע. „בײַ אַ חתונה פֿלעגט זי באַגעגענען חתן־כּלה מיט אַן עמער וואַסער״ (דער ווּעליזשער בלוט־בלבול, ווילנע, 1914, 79). ווי באַלד אַז אויך ניט יִדן האָבן דורכגעפֿירט דעם קבלת־פּנים פֿון חתן־כּלה מיט וואַסער, איז אפֿשר אָנצונעמען, אַז דאָס זײַנען שותּפֿותע סימנים פֿון ברכה, נישט דווקא קיין יִדישע. אין די גערמאַנישע געלט־אַבערגלויבענישן אין שײַכות מיט חתונה, III Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens, 613־614, געפֿינען מיר אַנדערע סימנים, אָבער נישט דאָס אַנטקעגן גיין מיט וואַסער.

38 א. צעדערבוים, קול מבשׂר, תרכ״ו, נומ׳ 9, 136. נײַע צײַטן, נײַע ווינטן. אין אָנהייב פֿון דער קולטור־געשיכטלעכער סעריע „דיא מאָדע״ פֿון צעדערבוימען, ווערט צווישן די פֿײַנע נוצ־לעכע נײַע מאָדעס באַגריסט אויך: „די מאָדע קיין דרשה־געשאַנק ניט צו נעמען בײַ יעדן, וואָס ווערט אײַנגעלאַדן צו דער חתונה און דער מאַרשעליק זאָל אויסרופֿן; פֿאַרוואָס זאָל עס אויסזען ווי געבעטלט פֿון דעם יונגן פּאָרפֿאָלק ווען ?״ (דאָרט, אָנהייב נומ׳ 3). פֿג״ל אויך נומ׳ 359 אין דער שטודיע.

כלה (דאָס יונגע ווײַבל) באַקומען נאָך מתּנות און געלט בײַ פֿאַרשיידענע גע־לעגנהײַטן (זען נומ׳ 479, 76, 639, 624) און איבערריידן.

אַ חוץ דעם האָט נישט איין מאַמע מיטגעגעבן, מיט אַ ציטער אין האַרצן, זייערע טעכטער מטבעות פֿאַר סגולה וועגן. מײַן פֿרוי האָט מיר דערציילט, אַז אין זייער געגנט אין פּוילן פֿלעגט מען בײַם אײַנשיטן פֿעדערן צו דער וויפּראַווע אויך אַרײַנלייגן אָדער אײַננייען אין דעם אײַנשיטעכן געלט פֿאַר הצלחה און ברכה. די סגולה איז געווען באַקאַנט און אָנגענומען אויך אין אַנדערע מקומות און געגנטן: אַז מ׳פֿלעגט געבן אַ כלה בעטגעוואַנט, פֿלעגט מען אַרײַנלייגן מטבעות אין די קישנס אָדער פּערענעס, אַ סגולה אַז זי זאָל באַגליקט ווערן[39].

אָבערגלייבעניש, פּידוע, ווייסן נישט פֿון קיין גרענעצן, וואַנדערן אַפֿילו איבער דעם אוקיינוס. מיר איז אויסגעקומען צו דערוויסן זיך דאָס ערשטע מאָל פֿון דער סגולה גראָד אין בראָנקס־ניו־יאָרק, ווען איך האָב געדונגען אַ צימער בײַ אַ יונג פּאָרפֿאָלק. איין מאָל האָב איך אָנגעטאַפּט האַרטע זאַכן אין קישן. אויף מײַן שאלה, וואָס דאָס באַטײַט, האָב איך באַקומען אַ תּשובֿה, אַז דאָס זײַנען מזל־מטבעות. איך געדענק שוין נישט, צי זיי אַליין זײַנען געווען „גרינע" אָדער קינדער פֿון עמיגראַנטן. די סגולה אָבער האָט מען אַריבערגעבראַכט פֿון דער אַלטער היים אין דער נײַער וועלט און מיטגעגעבן די קינדער, ווען זיי הויבן אָן אַ נײַ משפּחה־לעבן.

ד. יושרדיק געלט

כל הגוזל את חברו שוה פרוטה כאילו
נוטל נשמתו ממנו (בבא קמא, קיט)

ווען די קינדער גייען אַרויס פֿאַר זיך, איז דער אידעאַל בײַ ייִדן געווען צו בויען דאָס לעבן מיט צדק, אויף גערעכטע יסודות, פֿירן משא ומתן באמונה, ערלעך האַנדלען.

נישט קיין וווּנדער, אַז מיר געפֿינען אין דער שטודיע אַ געלט־ציקל אונטער פֿאַרשיידענע נעמען, וואָס אין תּוך מיינט דאָס נאָר איין אידעאַלער געבאָט: געלט פֿון יושר!

דורות האָבן זיך דערצײלט מיט אַ ציטער פֿאַר אַ פֿרעמדן גראָשן. אין יעקבֿ קרעפּליאַקס אַ דערציילונג כאַפּט זיך אַרויס אַ ייִדיש ייִנגל „**פֿרעמדגעלט** אַרט אים דען" (נומ׳ 481). אין דער „שותא דינוקא" דערהערט מען אַ גאַנצן וועלט־באַנעם פֿון ערלעכקײַט.

די גאַנצע הלכה און מוסר־ליטעראַטור איז פֿול מיט דער פּראָבלעם. תּמיד האָט מען געוווּסט, אַז ס׳איז שווערער צו זײַן אַן ערלעכער ייִד ווי אַ פֿרומער ייִד. נאָך מער, ר׳ צבי־הירש קיידענאָווער, וואָס האָט מיט זײַן מוסר־ספֿר משפּיע געווען אויף דעם לעבנסגאַנג פֿון דורות ייִדן און ייִדענעס, זאָגט בפּירוש: „די עיקר פֿרום קייט שטעקט אין געלט, וועלכר אויף געלט איז בישטענדיקט דער הייסט פֿרום"[40].

---

39 ע. בן־עזרא, מנהגים (ד. סימנים און סגולות), אין: האָראָדעץ, אַ געשיכטע פֿון אַ שטעטל, ניו־יאָרק, תש״ט, 176/ב, נומ׳ 112.

40 קב הישר, ורנקבורט דמיין, תס״ה, קא, פרק נב.

„דרום — פֿירט אויס אַן אַנדער בעל-מוסר — זאָל זיך קיינר פֿון דען יצר הרע פֿר פֿירן לאזן איין עבירה צו טון פֿון געלטש וועגן, דען דאש געלט פֿר גיט אונ׳ דיא עבירה בישטיט״[41]. „דען געלט פֿר לארן הייסט ניקש פֿר לארן נשמה פֿר לארן דש הייסט פֿר לארן״[42].

דאָס ווערטל „ער איז אַ רעכטער עושר״ איז צו פֿאַרשטיין נישט נאָר ווי אַן אמתער יוסטער גבֿיר, נאָר אויך אַן אָרנטלעכער גבֿיר. אין דעם זינען מיינט און שרייבט ר׳ יחיאל מיכל עפשטיין: „אזו דר נייארט איין ווייניג איין עושר איז מכל שכן ווער איין רעכֿטר איז, דער קאן האבן אליביידי עולמות, דיא וועלט אונ׳ יעני וועלט, וואָל צו אים אונ׳ וואָל צו זיינר נשמה״.

יעדער מענטש זאָל תּמיד געדענקען, אַז ווען עס רעדט זיך וועגן טאָג פֿון דין איז די ערשטע שאלה: צי האָסטו געהאַנדלט ערלעך, נשאת ונתת באמונה?[43]

דעריבער איז צו פֿאַרשטיין, פֿאַרוואָס דער מחבר פֿון אַ פּראַקטישן רעכנ-ביכל אליקום געציל הירשן זאהן פֿון מאָהלעוו, וואָס האָט באַצוועקט ווי ער שרייבט אין זיין „הצעה בלשון אשכנז״: „דאָש ביהעל האב איך אייך מיינע פריינד גימאחט איר זאלט אייך גרינג קענין אויש רעהינין אין דעם האנדיל... אויף אללערלייא מקהים וואש עש קען זיך גיוויינטליך טרעפֿין״, געפֿינט פֿאַר נויטיק צו באַטאָנען אין זיין העברעישער הקדמה אויך דעם מאָראַלישן ווערט: „וכבר ידעת כי דין פרוטה כדין מאה, וכל שלא מחל לו הברו הוי גזלן, **ואנכי בעיני ראיתי והכרתי ברבים המצטערים על כל זה מאוד**״[44]. אַזוי איז געווען אַפֿילו די סוחרישע עטישע אַטמאָספֿערע, אָרנטלעכקייט האָט מען געאָטעמט מיט דער פֿרומער לופֿט אַרום. מען האָט פּשוט איינגעזויגן מיט דער מאַמעס מילך יענעם ציטער פֿאַר פֿרעמדגעלט און דעם ווונטש צו לעבן מיט אַ כּשרן גראָשן.

ווי האָט דאָס געקענט זיין אַנדערש? אַז אַלע נאַכט בײַם קריאת שמע לייענען פֿאַרן שלאָף, פֿלעגט מען זאָגן דעם „וידוי הגדול״ און זיך מתוודה זיין „איך האָב גיגנבת פֿרעמדגעלט״, „האָב גלייקנט פֿרעמדגעלט״ און אַפֿילו אַז „איך האָב איבר געגפֿרט מיין הברש געלד אין הענט פֿון גויב״[45].

נאָך הײַנט צו טאָג ווען מען דאַוונט אין אַ מחזור מיט עבֿרי-טײַטש, געפֿינט מען געלט-משלים אין די דבֿרי-מוסר און פּירושים. שוין די „התעוררות לפני תפלת יוהכ״פ״ הייבט זיך אָן מיט אַ משל: „גרויסע סוחרים פֿון תּבֿואה (געטריידע) וואָס פֿאַרדרייען די קעפּ אַ גאַנץ יאָר, זיי לײַען אויף געלט אַזוי זיי באַקומען, אָרעמע געלט, **אַלמנשע און יתומשע, איינגעלייגטע געלט און קויפֿן**

41 ר׳ יחיאל מיכל עפשטיין, דרך הישר לעולם הבא, פרנקפורט דמיין, תס״ד, קב/ב. דאָ האָבן מיר די שפּראַכלעכע פֿאָרם פֿאַרן שפּריכוואָרט: „אַ פּאַטש פֿאַרגייט, אַ וואָרט באַשטייט״.

42 דאָרט, צה/א.

43 בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו נשאת ונתת באמונה (שבת, לא).

44 גילדן גאלד רעחנונג, באהלוב, אָן יאָר, אַרום תק״ע.

45 סדר קריאת שמע על מטתו... גם האבין מיר גישטעלט דיא גרושי ווידוי אויך אויף לשון קודש אונ אויף טייטש אז איטליכר מענש זאל מתוודה זיין אלי אויף דר נאכט פר דעם שלאף... אָן דרוקאָרט (געדרוקט אין רוסלאַנד), תק״פ. וועגן פֿריערדיקע און אַנדערע אויסגאַבעס פֿון קריאת שמע לייענען, זען מײַן הערה אין יידישע שפּראַך, ב׳ XVIII.

אויף זוימען און געטריידע ביסלעכווײַז גרויסע מאַסן, ביז זיי קלײַבן אויף איין שיף אַ גאַנצע אַוועק שיקן נאָך פֿרײַסן... און די תּבֿואה איז דאָך **פֿרעמדע געלט**". און ענדיקט זיך מיט אַ מוסר פֿאַר גזילה: „ביותר דאַרף מען נעמען אויף זיך צו פֿאַרריכטן דעם עוון פֿון גזילה, זיך צו רייניקן פֿון איין פֿרעמדן גראָשן, דען דער עוון פֿון גזל איז מקטרג מער אַלס אַלע עבֿירות און ער איז מעכּבֿ די תּפֿילות, דאָס זיי זאָלן ניט אַרויפֿגיין פֿאַר גאָט"[46].

פֿאַרשטייט זיך, אַז אין דעם פּרט פֿון **יענעמס געלט** איז נישטאָ קיין חילוק אין מוסר־היהדות צווישן ייִד און ניט־ייִד, צווישן ייִדישע און גוייִשע **פֿרעמדגעלט**. פֿאַרקערט, ווען עס רירט אָן אַ גוי, איז דאָס נאָך האַרבער, ווײַל עס שמעקט מיט חילול השם, און דאָ איז גילטיק: „חמור גזל הגוי מגזל ישראל מפּני חילול השם"[47].

רירנדיק ביז גאָר איז די מעשׂה, וואָס ווערט געבראַכט ווײַטער אין דער שטודיע, וועגן אַ ייִד וואָס האָט פֿאַרלאָרן זײַנע קינדער און זײַן גאַנץ פֿאַרמעגן. ער האָט זיך געקלאָגט פֿאַר אַ חסיד וועגן זײַן ביטערן גורל און נאָך צוגעגעבן, אַז זינט דעם טויט פֿון זײַן גוייִשן אַרבעטער, האָט זיך פֿון אים ווי אָפּגעטאָן די הצלחה. אויף דעם הסידס שאלה: „טאָמער האָסטו אומרעכטגעלט?" האָט דער ייִד זיך מתוודה געווען: איך האָב אַלע מײַני טאָג קיינם מענשן און רעכט גיטאָן, נייאָרט דעם גוי האָב איך און רעכט גיטאָן, איך האָב אים טעות גימאַכט. אזו האָט דער הסיד גיזאָגט: גאָט איז גירעכט, מן דאַרף איינם גוי אָך ניט און רעכט טון. דרום איז דיר דאָש אליש צו קומן. מן דאַרף קיינם גוי און רעכט טון" (זען: אומרעכטגעלט; פֿג"ל אויך: פֿאַלשגעלט).

אַ מעשׂה וואָס אילוסטרירט בעצם אַן אַנדער מימרא אין דער אויבן דערמאָנטער תּוספֿתּא: „הגוזל את הגוי ונשבע לו ומת אינו מתכפּר לו מפּני חילול השם".

נאָר אין אַזאַ טראַדיציע האָט געקענט אויסוואַקסן אַ ייִד ווי וועלטשיק יחיאלס, וואָס האָט מקדש השם געווען מיט אָפּגעבן אַ רוסישן פּאָלקאָווניק נאָך אַ צוועלף־דרײַצן יאָר אַ פּעקל מיט געלט, אַכט טויזנט רובל, וואָס ער האָט בײַ אים געלאָזן אַ פּקדון אַוועקגיין אין דער קרימער מלחמה.

„אָט האָט איר — האָט געזאָגט וועלטשיק יחיאלס צום פּאָלקאָווניק — אײַער פּאַקעט. דאָ איז די געלט, עס איז נישט גערירט געוואָרן. עס איז אײַער אייגנס. אײַער אייגן **כּשר געלט**!"[48]

אין ייִדישן ספר עמנואל, זאָל זײַן אַ פּאַראַפֿראַזע פֿון עמנואל רומיס התּופת והעדן, געפֿינט זיך אַן אַנטי־קריסטלעכע פּאָלעמישע מעשׂה וועגן אַ גרוב פֿאַר „דעם רשע (לבן האלקי)" (אין די שפּעטערדיקע אויסגאַבעס אויסגעלאָזן די לעצטע צוויי ווערטער), וואָס „האָט געזאָגט משיח איז שוין געקומען"" (שפּעטער צענזורירט: „אַז משיח וועט נישט קומען") — ווערט אויך פֿאַר־רעכנט צווישן די גאָר האַרבע עבֿירות, אַז ער „עסט אויף **פֿרעמדגעלט**"!

---

46 מחזור כל בו עם פּירוש עברי טייטש בשם בית ישׂראל וילקוט פּנינים יקרים ומעשׂה אלפֿס. נוסח אשכּנז. יום כּפּור. ניו־יאָרק, אָן יאָר, היבּרו פּאַבּלישינג קאָמפּאַני. אויסלייג געביטן.

47 תּוספֿתּא, בבא קמא, י; פֿג"ל אויך אין תּוספֿות בבא מציעא, פּז/ב, אלא; בכורות, יג/ב, כּמאָן.

48 י. קאָפּעלאָוו, אַמאָל איז געווען, ניו־יאָרק, 1926, 94—108.

לאָמיר דאָ איבערגעבן דעם לעצטן טייל פֿון דער מעשׂה אין נישט צענזורירטן וואַריאַנט, נאָר מיט אַ געביטענעם אויסלייג:

דער רשע האָט קיינמאָל קיין גוט וואָרט אויס זײַן מויל געלאָזן. די אמונה פֿון ישׂראל האָט ער געהאַלטן פֿאַר (שקר וכזב). ער האָט לײַט מרמה געווען און האָט אויסגעצויגן פֿאַלשע בריװ אויף לײַט און האָט זיי דווקא געצוואונגען אום שבת, אַז מען זאָל אים באַצאָלן. און האָט געלעסטערט אין גאָט אַז ווי (בלעם בן בעור). ער האָט געוואָלט די ישׂראל פֿאַרשעלטן (שפּעטער פֿאַרביטן: ער איז אָנגעשטאַנען לײַט אויף זייער לעבן). און עסט אויף פֿרעמדגעלט. ער האָט גערעדט פֿיל בייז אויף גאָט און אויף משיח. ער האָט געזאָגט משיח איז שוין געקומען[49].

מיר זײַנען ווײַט פֿון אידעאַליזירן, אַז יִדן זײַנען אַלע מאָל געווען אַ פֿאָלק פֿון כולו צדיקים. וואָלט דאָס געווען דער פֿאַל, וואָלט מען דאָך נישט באַדאַרפֿט כּסדר אַזוי פֿיל מוסרן, אַזוי פֿיל האַמערן צו זײַן גוט און פֿרום וועגן געלט פֿון יושר; וואָלטן דאָך אָרנטלעכע מענטשן נישט געווען קיין רבותא.

גענוג אַמאָל, אַז אַן אַנעקדאָט זאָל אונדז אַרײַנפֿירן לפֿני ולפֿנים פֿון אונדזער פּראָבלעם. מען דערציילט אויף אַ געווִיסן רבֿ, וואָס האָט זיך אָפּגעזאָגט פֿון רבנות. די בעלי־בתּים זײַנען צוגעשטאַנען צו זייער מרא דאתרא מיט שאלות, פֿאַרוואָס ער פֿאַרלאָזט זיי. האָט דער רבֿ געענטפֿערט: „אַלערלײ שאלות קומט מען מיך פֿרעגן, נאָר קיינער איז נאָך נישט געקומען מיך פֿרעגן, צי דער רובל וואָס ער פֿאַרדינט איז אַ כּשרער".

אַן אָפּקלאַנג פֿון דעם געפֿינען מיר שוין בײַ אליקום צונזער אין אַ ליד געשריבן 1858, פּונקט הונדערט יאָר צוריק:

נאָר דײַן רובל האָט גאָר די מעלות,
דײַן חבֿרים איז בײַ דיר אומזיסט,

49 ספר עמנואל... מעתיק געווען פֿון לשון הקודש אויף דייטש... אַ חמוד. לויט דרוק־סימנים: לעמבערג, תקס"ה, 24°, צו"ר שריפֿט, ז"ז 28. נישט צענזורירט. עקז' אין סעמינאַר־ביבליאָטעק. דאָס פֿאָלקסביכל פֿאַרדינט אַ ביבליאָלאָגישע נאָטיץ. ר' חיים ליבערמאַן האָט מיר נישט נאָר אָנגעוויזן אויפֿן מקור, נאָר אויך באַמערקט ביבליאָגראַפֿיש, אַז עס זײַנען בנמצא צענזורירטע אויסגאַבעס. בקצור האָט באַשריבן דעם ספר עמנואל ישׂראל צינבערג על־פּי אַן עקז' אין לענינגראַדער מלוכה־ביבליאָטעק. אַ חמוד. ער איז משער, „אַז ס'איז געדרוקט אין סוף אַכצנטן י"ה" און גיט נאָך צו אין אַן הערה: "עס איז בלי־ספֿק ניט די ערשטע אויסגאַבע" (פֿילאָלאָגישע שריפֿטן, ווילנע, תרפּ"ט, III, 181—184. אַרײַן טײלווײַז אין זײַן: די געשיכטע פֿון דער ליטעראַטור בײַ יידן, ווילנע, 1935, VI, 233־234). פֿון ציגבערגס באַשרײַבונג איז שווער צו וויסן, צי זײַן עקז' איז אַ צענזורירטער אָדער נישט.

נח פּרילוצקי האָט פֿאַרצייכנט דרײַ דריקן (ייוואָ־בלעטער, I (1931), 424־425). ער ברענגט די אויסגאַבע וואַרשע. תרכ"ה. אַן עקז' אויך אין יִער ליובאַוויטשער ביבליאָטעק. ייִוואָ פֿאַרמאָגט אויך די אויסגאַבע פֿון ווילנע 1878 (אויף דער הילע: תרל"ח), אָבער אָן דעם גרויסן אויפֿן שער, וואָס אין פּרילוצקיס עקז' (1788 במקום 1878) און געזעצט נישט מיט געכתיבֿעטע אותיות, נאָר מיט אותיות מרובעות און מיט ניקוד. אויב פּרילוצקי האָט נישט געמאַכט קיין טעות, קומט אויס, אַז דער זעלבער דרוקער האָט אָפּגעדרוקט אין איין יאָר (תרל"ח—1878) צוויי אויסגאַבעס!

דערווײַלע לאָזט זיך אויפֿציילן נאָך אַ פּאָר דרוקן: 1) לבֿובֿ, תקס"ה. 2) אַ חמוד, פּסוידאָ־אַמסטערדאַם. אותיות מרובעות מיט ניקוד, 12°, ז"ז 16, פֿעלט די גאַנצע מעשׂה. 3) איידטקוהנען, 1873 (זען 4). 4) ווילנע, תרל"ט—1879. דרוק מץ, אַרויסגעבער צינקעס, 16°, ז"ז 32, אותיות מרובעות מיט ניקוד. אויפֿן שער אָנגעוויזן אויף רוסיש, אַז ס'איז אַן איבערדרוק פֿון איידטקוהנען 1873 (2 און 4 אין ליובאַוויטשער ביבליאָטעק). די אויסגאַבעס וואַרשע תרכ"ה, ווילנע תרל"ח און תרל"ט זײַנען אידענטיש, אַחוץ נישט וויכטיקע שפּראַכלעכע שנויים.

אויף טעפּלעך, לעפֿל פֿרעגט מען שאלות
אויף אַ רובל קיינמאָל נישט[50].

מיט יאָרן שפּעטער פֿאַרטײַטשט צונזער אַליין:
אויף אַ טעפּל מיט אַ לעפֿל קומט מען אַלע ווײַלע,
נעכײַ האָלט מען פֿרעגן אויפֿן רובל אַ שאלה?
טאָמער איז דער רובל נאָך טרייפֿער ווי די געקעכץ?
טאָמער איז דאָ פֿאַראַנען יענעמס טרער צי אַ קרעכץ?

(דער סנדק, סטר׳ צ).

ווי ווײַט נזהר רבנים זײַנען אַמאָל געווען אין ממונות, רעדט דער פֿאַקט, אַז אַפֿילו גרויסע רבנים פֿון באַרימטע קהלות, ווי ר׳ יום טוב ליפּמאַן העליר, דער תּוספֿות יום טובֿ, און ר׳ דוד ב״ר שמואל הלוי סג״ל, דער ט״ז, זײַנען געשטאָרבן אין פֿרעמדע תּכריכים, ווײַל זיי האָבן נישט געוואָלט נהנה זײַן פֿון מתּנות און נישט קיין יושרדיק געלט[50*].

ווי דער רובל זעט טאַקע אויס, וואָס מען מאַכט אַלץ פֿון אים, איז מגלה אַן אַנאָנימער פּובליציסט פֿון אָנהויב די אַכציקער יאָרן, וואָס האָט שאַרף קריטיקירט די נעגאַטיווע דערשיינונגען אין ייִדישן לעבן פֿון יענער צײַט: „דער רובל דאַרף ניט פֿאַרשײַנען דעם מענטשן, נאָר דער מענטש דאַרף פֿאַרשײַנען דעם רו״כ. דער רובל איסט באַשאַפֿן מיט איין נאָמען „רובל״, דאָס הייסט ערלעכער רובל, און אַזוי דאַרף ער בלײַבן, נאָר לײדער האָט ער יתרוס נעמען: געגאַנוועטער רובל, געשווינדלטער, פֿאַלשער, געקאַספּערטער רובל, אַוועקגענומענער רובל, יתומישער רובל, אַלמנותער רובל, אַך! עס איז פֿון מענטשן זייער אומרעכט, נעמען אַ ריינע זאַך, אַן ערלעכע זאַך מיט איין נאָמען און פֿאַרשמוצן אים מיט אַ סך נעמען״[51].

וואָס איז כּשר־געלט?

וועגן דער שאלה האָט מען דן געווען אין הסידישן בית־המדרש. און ווער? דרײַ זײַלן פֿון הסידות — ר׳ פּנחס קאָרעצער, ר׳ לייב שׂרהס און ר׳ יעקב־שמשון שעפּעטקאָווער.

זיי זײַנען אַמאָל געזעסן און האָבן געשמועסט — וויל האָבן אַ חסידישע מסורה — וועגן ייִדישע צרות, גלות השכינה און סתּם גזירות רעות. דער שמועס האָט גורם געווען עצבֿות און זיי האָבן מורא געהאַט, טאָמער וועלן זיי אויך אַרײַנפֿאַלן אין אַ מרה־שחורה, וואָס איז בגדר עבֿירה, רופֿט זיך אָפּ איינער: ווער ס׳האָט כּשר־געלט זאָל געבן און מיר וועלן קויפֿן יי״ש, כּדי צו האָבן אַביסל שׂמחה. אַ תּיקון צו דער נשמה.

דאָ האָט זיך אָנגעהויבן צווישן די דרײַ אַ וויכּוח וועגן כּשר־געלט. יעדער האָט געוואָלט קויפֿן תּיקון און האָט אָנגעגעבן אַ טעם פֿאַרוואָס זײַן געלט איז כּשר.

---

50 ליעדער, ניו־יאָרק, 1928, 212/א, סטר׳ 7.

50* לכן ירחק אדם מן ממון שאינו של יושר ויהא לו מדת ההסתפקות כאשר עשו אבותינו הראשוני׳. וסיפר לי הרב ר׳ ישראל [עלקושר] כשמת הגאון בעל תי״ט [תוספות יום טוב] לא הניח אחריו מעות לקנות לו תכריכין אף שהיה אב״ד בקראקא. וכן שמעתי כשמת הגאון בעל ט״ז [טורי זהב] שהיה אב״ד בק״ק לבוב וכל זה משום שלא פשטו ידיהם בממון שאינו של יושר ליתן להם מתנות (זעליג מרגליות, חבורי לקוטים, ויניציאה, תע״ה, ד/ב).

51 המגלה רזין דרזין, דער רייזענדער, וואַרשע, תרמ״ג, 14.

נמנו וגמרו, ס'איז בײַ זיי געבליבן, אַז נישט דאָס דיינות־געלט פֿון שעפּעטקאָווער רבֿ, נישט דאָס פּדיון־געלט פֿון ר' פּנחס קאָרעצער איז אמתע כּשר־געלט, נאָר אַ נדבֿה וואָס ר' לייב שׂרהס האָט באַקומען פֿון אַ ייִדן, דאָס איז כּשר־געלט[52].

מתנגדות האָט די שאלה, דורך דעם מויל פֿון אַ פֿרוי, פֿאַרענטפֿערט העכער:

„דאָס כּשרסטע געלט — האָט געזאָגט יהושעס מאַמע — איז דאָס, וואָס קומט פֿון דער ערד דורך דעם מענטשנס מי און דורך גאָטס ברכה"[53].

II

משלים, מעשׂיות און סגולות

אין דעם קאַפּיטל וויל איך באַלײַכטן געוויסע ערכים פֿון דער שטודיע מיט אַ פּאָר קלענערע צוגאָב־בײַלאַגעס.

א. באָדגעלט

די ייִדישע באָד פֿאַרדינט אַ פּרטימדיקע מאָנאָגראַפֿיע. מיר קענען זיך גאָרנישט פֿאָרשטעלן, וואָס אַזאַ אינסטיטוציע ווי די באָד האָט אַמאָל געמיינט אין ייִדישן לעבן.

„אַז מען הייצט אין באָד, ווערט וואַרעם אין דער גאַנצער שטאָט" (בערנשטיין, באָד 2) — וויל האָבן אַ ייִדיש ווערטל. „פֿון אַ מרחץ זאָגט זיך אַ ייִד קיינמאָל נישט אָפּ" — על־פּי מענדעלע — „דעם טעם, וואָס אַ ייִד פֿילט אין אַ באָד, קען עס קיין אומה ולשון גאָרנית פֿילן" (אַלע ווערק, ב' 9, „מסעות בנימין השלישי", וואַרשע, 1928, 103).

י. ל. פּרץ באַשרײַבט די שטילע אָפּגעשטאַנענע ייִדישע „שטעט און שטעטלעך" און די שטילע מענטשן אַרום „מיט בלייכע מידע פּנימער, האַלב פֿאַרלאָשענע אויגן, אויסער — אַז מען הייצט אין באָד! דעמאָלט זעט מען אַמאָל מענטשן אײַלן זיך, לױפֿן מיט פֿלאַמענדיקע בליקן, מיט די בעזעמלעך אין די הענט — עס לעבט!" (אַלע ווערק, ב' 18, 82).

דעריבער איז זיך גאָרנישט צו וווּנדערן, וואָס בײַ זכרונות־שרײַבער און שילדערער פֿון דעם שטעטלשן לעבן פֿאַרנעמט די באָד אַ באַזונדער אָרט[1].

אין ייִדישן שפּריכוואָרט רעדט זיך וועגן אַ רבֿ מיט אַ בעדער (דער העכסטער און נידעריקסטער שטאַפּל פֿון דעם געזעלשאַפֿטלעכן לייטער) אין איין אָטעם: „אַז דער רבֿ טוט אַ שידוך מיט דעם בעדער, האַלט זיך דער בעדער

52 אליעזר שטיינמאַן, „ממון כשר", אין: באר החסידות, סדרה שניה, תל־אביב, אָן יאָר, 296—298.

53 זען נומ' 308.

1 אויסער די שוין דערמאָנטע מקורים אין ערך גופֿא, זאָל דאָ נאָך פֿאַרצייכנט ווערן: צבי הירש קאַלפּ־ליפּשיץ, „ההקדש ובית המרחץ", „בית המרחץ", מדור לדור, וואַרשא, תרס"א, 49־53; בעלאַ שאַגאַל, „די באָד", ברענענדיקע ליכט, ניו־יאָרק, 1945, 20־34; הערש אַלטבוים, „אין מרחץ", מײַן שטעטל, בוענאָס־איירעס, תשט"ו, 155־164.

פֿאַר אַ רבֿ"; „אַז מען קריגט זיך מיטן רבֿ, מוז מען האַלטן מיטן בעדער" (בערנשטיין, רבֿ 5, 7).

דער בעדער איז געווען אַן אָנגעשטעלטער פֿון קהל און איז געוואָרן אויסגעקליבן ווי די איבעריקע כּלי־קודש צוזאַמען מיט די רבנים, דיינים, שוחטים, חזנים, מלמדים און שמשים (תּקנות קראָקאָ, 323, § 19-36).

מען שרײַבט צו ר' עקיבא אייגערן, אַז ער האָט אויף דער עלטער געוואָלט זיך אָפּזאָגן פֿון רבנות, וואָס ער האָט פֿײַנט געהאַט, און ווערן אַ... בעדער!

איין מאָל איז ער געוואָיר געוואָרן, אַז אין אַ שטעטל לעבן פּויזן איז געשטאָרבן דער בעדער. האָט ער געשריבן צו זײַן טאָכטער, וואָס האָט געוווינט אין יענעם שטעטל, אַ בריוו און זי געבעטן קריגן פֿאַר אים דעם מרחץ אין אַרענדע, ער וויל כאָטש די לעצטע יאָרן זײַנע האָבן אַ כּשרע פּרנסה... (מ. ליפּסאָן, די וועלט דערציילט, ניו־יאָרק, תּרפּ"ח, 70, נום' 108).

אין אַ רײ תּקנות געפֿינען מיר רעגולאַציעס וועגן באָד און מקווה. אין די קראָקעווער תּקנות האָט מען מתקן געווען, אַז אויב אַ ייִד גייט אין גוייִשן מרחץ, זאָל מען דאָך דעם ייִדישן בעדער נישט מקפּח זײַן: „איין מאַן, דער דא גיט במרחץ של גוים, דער זאל דעם יודען בעדיר אודר זיין שומר מקודם נותן זיין איין טפ"ל [שילינג]; גיבט ער׳ש ניט, איז ער חייב קנס ב' גדולי'. בחורים גדולים וקטנים זולן כלל ניט טערין גין במרחץ של גוים" (346, § 68).

אין די מקווה־רעגולאַציעס פֿון אײַזנשטאָט פֿון יאָר תּקנ"ו (1795) האָט מען באַשטימט: „דער מקח איזט מכאן ולהבא פון איין גאנצע מקווה 1 fl. פון איין הלבי 30 kr., איין קעסיל 18 kr., איין מרחץ 12 kr." (וואַכשטיין, 178-181, נומ' 154, סימן ו').

אין די ערבֿים ‏גופֿא (זען נומ' 97, 122, 377-378) ווערן דערמאָנט פּרײַזן פֿאַר מקווה און מרחץ, וואָס איז פֿאַר אָרעמעלײַט, ווי מיר זעען דאָרט, נאָך אויך געווען צופֿיל. כאָטש אַ ווערטל איז גורס „אין באָד זײַנען אַלע גלײַך" (בערנשטיין, באָד 4), איז באמת דאָרט אויך געווען אַ מחיצה פֿון קלאַסן. מילא, יחזקאל קאָטיק דערציילט פֿון אַ קאַמעניצער גבֿיר, וואָס האָט „געשפּילט אַ מין ראָטשילד ראָלע", ער פֿלעגט זיך פֿאַרגינען, קומענדיק פֿון וועג, צו הייצן אין מיטן וואָך פֿאַר זיך אַליין די באָד, פֿון וואָס אַנדערע האָבן שוין דערווײַלע הנאה געהאַט (מײַנע זכרונות, וואַרשע, תּרע"ג, ו, 35-36; דאָרט אויף ז' 65 אויך אַ באַשרײַבונג פֿון דער קאַמעניצער באָד).

צו גיין אין אַ פּראָסטן מיטוואָך, אַ וואָכנטאָג, אין מרחץ איז געווען אַ לוקסוס. כאַראַקטעריסטיש איז אין דעם פֿאַל ווי אַ פּראָגער ייִד איז מסיים אַ בריוו אין אײַלעניש, געשריבן פֿרײַטיק ט"ו כּסליו ש"ף: „דער מיט גוט שבת און' גיבענשטה יאר מוז מיט גבריאל לעב אים מרחץ גין לכבוד שבת קודש" (לאַנדוי־וואַכשטיין, *Jüdische Privatbriefe aus dem Jahre 1619*, 42, סוף בריוו 32).

שרײַבט א. מ. דיק וועגן די אַמאָליקע אשת־חילס: די מענער זייערע וואָרן אָרעמע ‏לומדים, זיי פֿלעגן זיך אַרײַנצוהײַזן אין די קראָמען נאָר אום פֿרײַטיק אום באַדגעלט צו בעטן בײַ די ווײַבער און פֿלעגן זיך געניג אָנוואָרטן

ביז זיי פֿלעגן עס באַקומען, און דאָס אויך מיט קללות און מיט זידלערייַ (אַמעריקאַנער געשיכטע, ווילנע, תרג"ט, I, 55, אין הערה).

פֿאַרבליבן אויך אַ בילדל פֿון אַ ייִדיש ייִנגל, וואָס רופֿט ייִדן אין באָד אַרייַן (מאיר באַלאַבאַן, יידן אין פוילן, ווילנע, 1930, טאָהל 32, נומ' 44).

„און די נגידים — שרייַבט ישׂראל איסר קאַצאָוויטש — לאָזן זיך אַרומטום פֿילן. ניט נאָר דעם מזרח אין בית־המדרש פֿאַרנעמען זיי, נאָר אויך דעם אויבן אָן אין באָד להבֿדיל, וווּ זיי זיצן זיך אַזוי ווי די פּריצים, וואַשן זיך ניט געכאַפּט און רעדן גאַנץ הויך וועגן וועלט־זאַכן, און איבערהויפּט קען מען זען זייער ברייטקייַט אויפֿן פֿאַל, ווו מען בעזעמט זיך. דער אָרעמאַן שמייַסט זיך און אויקעט און קרעכצעט זיך שטילערהייט, און דער נגיד צעעפֿנט עס אַביסל אַ געמבע און שרייַט מיט ווילדע קולות: ,האַ־האַ־האַ, הו־הו־הו', גלייַך ווי די גאַנצע וועלט איז זייַנע. און ניט נאָר דער שמש און דער בעדער באַדינען זיי, נאָר אַלע אָרעמעלייַט טאַנצן אַרום זיי און גיבן זיי אָפּ גרויס כּבֿוד" (זעכציג יאָהר לעבען, ניו־יאָרק, 1924, 77).

מען שרייַבט צו אַ זאָג פֿון אַ רבֿ, אַז די פּירעכץ אין באָד, די חניפֿה פֿון בעדער, זאָל האָבן געווען פֿאַר אים אין די יונגע יאָרן אַ מוסר־השׂכּל אויסצוקלייַבן זייַן וועג אין לעבן: „איך האָב ניט געוואָלט ווערן קיין רבֿ, איך האָב מיר באַטראַכט, וואָצו זאָל איך זייַן אַ רבֿ און דאַרפֿן הנפֿענען די נגידים אין שטעטל? ויהי היום זיץ איך אין מרחץ, זע איך ווי איינער קומט אַרייַן און דער בעדער שטעלט זיך אַוועק פֿאַר אים. עטוואָס שפּעטער זע איך ווי דער בעדער שטעלט זיך אויך און זאָגט איינעם אַ ברייטן גוט־מאָרגן. פֿרעג איך, ווער זייַנען דאָס די מענטשן, וואָס דער בעדער טיילט זיי צו אַזוי פֿיל כּבֿוד? ענטפֿערט מען מיר: דאָס זייַנען די שטאָטישע גבֿירים. זיי צאָלן אַפֿילו ניט מער **באָדגעלט** ווי אַנדערע, אָבער דער בעדער חנפֿט זיי. אויב אַזוי, האָב איך מיר געטראַכט — האָט דער יונגער רבֿ צוגעגעבן — אויב אַ בעדער חנפֿט אויך גבֿירים, קען איך דאָך שוין בעסער זייַן אַ רבֿ"... (הרב מאיר ברלין, פון וואָלאָזין ביז ירושלים, ניו־יאָרק, תרצ"ג, II, 329).

מענדעלע מוכר־ספֿרים האָט געזאָגט, אַז „די באָד האָט בייַ אים [בייַם ייִד] אַ גרויס שייַכות מיט זייַן רעליגיע". און ער אַליין איז געגאַנגען נאָך ווייַטער, אַזש צו דער ייִדישער געשיכטע. ווען מענדעלע קומט אין זייַן יודעל צו דער תקופֿה פֿון דער אינקוויזיציע און גרוש שפּאַניע, האָט ער נישט געפֿונען קיין אַנדער אַנאַלאָגיע ווי די באָד; קיין אַנדער פֿאַרגלייַך פֿאַר דעם צוגערויבטן ייִדישן פֿאַרמעגן ווי **באָדגעלט**:

און דער בעדער טאָרקוועמאַדע
הייצט אים ס'בעדל מיט פּאַראַדע.
ג'ווען אַ בעדער איז ער דאָך אַ טרייַער,
ס'ווערט אין בעדל היים, אַ העליש פֿייַער.
ס'זעצט די פּאַרע שטאַרק ווי זייַלן רויך,
און באָד־יונגען נעמען יודלען באַלד,
ציִען אים אויס, מחילה, העט־העט הויך,
פּאַרען אים די ביינער דאָרט מיט גוואַלד.
באָדגעלט — מיט אַ חוזק־מאַכן
מאַנען זיי אים שטאַרק —

לאָז אונדז, יודל, דײַנע זאַכן
און נאַ דיר אין קאַרק!

(אַלע ווערק, וואַרשע, 1928, ב׳ 7, וו, 143-144 (טו)).

ב. צוויי געלט־משלים: דירה־געלט און פֿרעמדגעלט

מיר געפֿינען אַן אַ שיעור געלט-משלים אין דער ברייט פֿאַרצווײַגטער ליטעראַטור בײַ ייִדן, בפֿרט אין דער פֿאָלקס- און מוסר-ליטעראַטור. דאָס איז אַלץ גערעדט וועגן סתם געלט. דאָ איז די רייד וועגן צוויי משלים, באַזירט אויף צוויי געלט-טערמינען פֿון דער שטודיע, וואָס ברענגען אַרויס צוויי הפֿכים — דעם שטרענג פֿרומען און משׂכּילישן.

צווישן די פּאָפּולערסטע געלטער איז, כּידוע, **דירה־געלט**. ניצט דאָס דער פֿרומער הײַנטצײַטיקער מוסר־ספֿר מעשׂה אלפֿס פֿיגוראַטיוו, ווי אַ משל פֿאַר ייִ־דישקײַט. ער פֿאַרגלײַכט די תּורה און מצוות צו **דירה־געלט**: „אויב די ישׂראל וועלן נעמען די תּורה, ד״ה זיי וועלן זײַן אײַנשטימיק צו צאָלן **דירה־געלט**, אָבער ווען זיי וועלן ניט צאָלן קיין **דירה־געלט**, קען די וועלט קיין קיום ניט האָבן... האָט השי״ת צו זיי געזאָגט, איך וועל טאָן מיט אײַך ווי אַ ווירט טוט בעת דער שכן צאָלט אים ניט קיין **דירה־געלט**. וואָס טוט ער? ער וואַרפֿט אײַן די וווינונג, מוז דער שכן אָדער מקבל זײַן צו צאָלן אויף ווײַטער אָדער ער מוז אַרויסציִען פֿון די דירה. איך וועל אויך אַזוי טאָן, ווײַל דער ווירט פֿון די וועלט-הויז בין איך. איך האָב איר אײַך געגעבן נאָר בתּנאַי, אַז איר זאָלט מיר צאָלן **דירה־געלט**, יעצט אַז איר ווילט ניט צאָלן, איר ווילט ניט נעמען די תּורה, האָב איך צו אײַך גאָרניט, און נויטן וויל איך אײַך אויך ניט, נאָר מיט מײַן הויז מעג איך דאָך טאָן, וואָס איך וויל״ (אמ״ר [רובינשטיין]—בן ציון אלפֿס, מעשׂה אלפס דער בעריהמטער יונגער דרשן אָדער משיח אלמים, ווילנע, תּרס״ט, 29-33).

מאידך גיסא, ניצט דער משׂכּיל משה-אהרן שאַצקעס **פֿרעמדגעלט** ווי אַ משל מיט אַ נמשל צו די חומרות און סייגים, וואָס די משׂכּילים האָבן אין זייער צײַט, אין קאַמף פֿאַר תּקונים בדת, געוואָלט רעפֿאָרמירן. שאַצקעס פֿאָלעמיזירט:

„בקיצור די תּורה איז אונדזער פּרנסה און אונדזער חיוּת, זי איז פֿאַר אונדז אַ גוט געשעפֿט, אין דער רעליגיאָן געפֿינט זיך אייגן קאַפּיטאַל, דאָס הייסט דינים, וואָס שטייען אין דער תּורה, ווײַטער איז דאָ אין דער רעליגיאָן **פֿרעמדגעלט**, דאָס הייסט די תּקנות, גזירות און גדרים, וואָס די געשעפֿטס-פֿירער, די בעלי התּלמוד, האָבן צוגעלייגט צום קאַפּיטאַל... די קאַפּיטאַלנע מצוות. עס הייסט מצוות מן התּורה, קענען אַמאָל בײַ פֿאַרשיידענע סיבות ניט מפֿרנס זײַן די נאַציאָן ווי געהעריק איז, נאָ מוז מען מאַכן אַ הלוואה, עס הייסט אַ גדר, אַ חומרא, אַ תּקנה, נאָ דאָס קאָסט שוין פּראָצענט און גאָר אַ סך... אָבער ווען איז כּדאי צו צאָלן אַזאַ שטאַרקן פּ״צ? נאָר אַז מען זעט אַרויס פֿון די הלוואות, אַז זיי נוצן צום עסק, אַז זיי פֿאַרהיטן דאָס קאַפּיטאַל, אָבער ניט אַז די הלוואות זײַנען נאָך גאָר מזיק דעם קאַפּיטאַל, נאָ דאַכט זיך, אַז מען

ברויכט פֿון זיי פּטור צו ווערן. מילא יעדער רבֿ אין זײַן שטאָט איז דאָך דער געשעפֿטספֿירער פֿון דער רעליגיאָן, נאָ ברויכט ער גוט צו וויסן וויפֿיל קאַפּיטאַל איז דאָ אייגנס, עס הייסט מצוות פֿון דער תורה, און וויפֿיל פֿרעמדע געלטן עס געפֿינט זיך, וואָס קאָסטן גוטע פּ"צ, דאָס הייסט, תקנות און גזירות, גדרים און סייגים, כּדי ער זאָל זיך וויסן ווי נוהג צו זײַן מיט די הלוואות, ווען ער וועט זען, אַז זיי העלפֿן גאָר ניט צום קאַפּיטאַל... הײַנט זעט מען טאַקע דעם גרויסן היזק דערפֿון, אַז פֿון אַלע „דבֿרים שבעל פּה" פֿרעמדגעלט, איז געוואָרן גאָר „דבֿרים שבכּתבֿ" דורך גאַלע קאַפּיטאַל, אָבער דאָס קאָסט דעם עולם גרויסע פּראָצענטן, אַז מען קען שוין באַלד ניט צאָלן, און דאָס קרן קען אויך גאָר לײַכט גיין צו גרונט ה"ו" (דער יודישער פּאַר־פּסח אָדער מנהג ישׂראל, וואַרשע, 1881—תרמ"ג, 85-87).

ג. קבֿורה־געלט

צו אַלע מקורים, אין ערך 511, וואָס לייענט זיך ווי איין לאַנגע אָנקלאַגע קעגן די הימל־שרײַענדיקע עוולות פֿון דער חבֿרה קדישא אומעטום, זאָל דאָ געבראַכט ווערן כאָטש איין סיפּור־המעשׂה, וואָס באַרעכטיקט אַמאָל די מעשׂים פֿון די גומלי־חסד של אמת.

די חבֿרה קדישא אין פּייזן האָט פֿאַרלאַנגט פֿון די קינדער פֿון אַ רווחים־ייִד, אַ פּראָצענטניק און אַ גרויסער קמצן, טויזנט ר"ט קבֿורה־געלט. די יורשים האָבן זיך באַשוועֿרט פֿאַרן מושל און פֿאַרמסרט קהל פֿאַרוואָס מען באַרײַסט זיי. דער מושל האָט געשיקט רופֿן דעם רבֿ, ר' עקיבֿא אייגער, און אים פֿאָרגעהאַלטן: הלמאי פֿאַרלאַנגט קהל פֿון זיי מער קבֿורה־געלט ווי מען נעמט בײַ אַנדערע? דערויף האָט אים ר' עקיבֿא אייגער געענטפֿערט: „מיר ייִדן גלויבן אין תּחית־המתים, אַז ווען משיח וועט קומען, וועלן די טויטע לע־בעדיק ווערן. ווען אַ ייִד שטאַרבט, איז דער קבֿר, וואָס קהל גיט אים, נאָר אַ צײַטווײַליקער אָרט, מיט משיחס קומען וועט קהל דאָס צוריק באַקומען, דעריבער רעכנט מען נישט קיין סך געלט. דער ייִד, דער עושר, איז אָבער געווען אַ פּראָצענטניק און לויט אונדזער טראַדיציע וועלן פּראָצענטניקעס ניט אויפֿשטיין קיין תּחית־המתים[2]. אַזאַ קבֿר איז שוין אַן אייביקער, צו וואָס קהל איז שוין באַרעכטיקט צו אַ גרעסערער סומע קבֿורה־געלט".

די תּשובֿה איז זייער געפֿעלן דעם מושל און ער האָט באַפֿוילן די יורשים צו באַצאָלן דאָס פֿאַרלאַנגטע געלט פֿון קהל. (מ. ליפּסאָן, די וועלט דערציילט, ניו־יאָרק, תּרפּ"ח, 32, נומ' 37).

ד. מעשׂר־געלט

דער ערך מעשׂר־געלט איז אין דער שטודיע דער גרעסטער. צו אַלע מקורים זאָל אויך נישט פֿעלן אַ פֿאָלקלאָריסטישער מקור — אַ מעשׂר־מעשׂה.

---

2 זען „רבית" אין: הרב משה דוד גרוס, אוצר האגדה, ירושלים, תשט"ו, כרך ג׳, תתשסז, הערות 60 און 67.

אין אמתן איז דאָס אַ גלגול פֿון אַ מעשׂה, וואָס דרייט זיך אַרום אַן עושר אַן בטחון און אַ עני ואבֿיון, וואָס האָט נישט פֿאַרלאָרן די האָפֿענונג.

צום ערשטן געפֿינען מיר די מעשׂה אין אַן העברעיִשער זאַמלונג „מעשׂיות שבתלמוד" אין: הליקוטים והחבורים, קושטנטינה, כ' סיון, רע"ט (1519). דער־נאָך איבערגעדרוקט געוואָרן אַ סך מאָל מיט געוויסע וואַריאַנטן אין דער מעשׂיות־ליטעראַטור, וואָס משה גאַסטער האָט פֿאַרצייכנט אין זײַן The Exempla of the Rabbis, לײַפּציג, 1924, 262, נומ' 414. דאָרט האָט אויך גאַסטער געבראַכט מקורים פֿון דער וועלט־ליטעראַטור, ווו די מעשׂה געפֿינט זיך.

אין ייִדישן לבֿוש געפֿינט זיך די מעשׂה אין מעשה בוך און אין שמחת הנפש, אין צוויי פֿאַרשיידענע וואַריאַנטן. דער סיפּור־המעשׂה אין שמחת הנפש איז פּינקטלעכער צום העברעיִשן נוסח. אין אַלע נוסחאות, סײַ אין העברעיִש סײַ אין ייִדיש, האָט די מעשׂה מיט מעשׂר און מעשׂר־געלט נישט צו טאָן — ס'איז סתם אַ מעשׂה פֿון אַן עושר, וואָס האָט זיך נישט פֿאַרגונען צו געבן קיין צדקה, נאָר געבן דעם וואָס האָט להלוטין פֿאַרלאָרן זײַן האָפֿענונג און בטחון.

ערשט אין דעם אַנאָנימען ביכל געלד אונט קיין געלד (געדרוקט אין [האַמ־בורג] תצ"ג און ליטאָגראַפֿיש איבערגעדרוקט דורך שלמה גאָלדשמיט אין תרנ"ט) ווערט דאָס איבערגעגעבן ווי אַ מעשׂר־מעשׂה. אַ מקור וואָס גאַסטער האָט פֿאַרפֿעלט צו ברענגען.

צי דער אַנאָנימער מחבר פֿון דעם ביכל האָט פֿאַר זיך געהאַט אַן אַנדער נוסח, אָדער ער האָט דאָס אַליין באַאַרבעט — איז דערווײַל שווער פּותר צו זײַן.

אומדירעקט איז דאָס נאָך אַ ראיה, ווי הײַנט מעשׂר איז שוין געווען אין דער צײַט טיף פֿאַרוואָרצלט אין לעבנסשטייגער, אַז מען האָט דאָס געניצט ווי גוטן לייענשטאָף פֿאַרן פֿאָלק. דאָס גאַנצע ביכל איז אייגנאַרטיק — אַלץ דרייט זיך אַרום געלט און אַרום דער פּראָבלעם פֿון אָרעם און רײַך.

אויך די איבעריקע צוויי מעשׂיות און קלענערע זאַכן פֿון תּנאים און אמוראים, בפֿרט די שפּריכווערטער און ווערטלעך, וואָס באַרעכטיקן און אי־לוסטרירן דעם נאָמען פֿון ביכל — וואָס מען האָט אַלץ, ווען מען פֿאַרמאָגט געלט און ווי שלעכט עס איז, אַז מען האָט ניט קיין געלט, ככּתובֿ: „געלד מאַכט פֿרייד, קיין געלד מאַכט לייד".

דאָ ווײַטער ווערט פֿון דעם ביכל איבערגעגעבן דער גאַנצער סיפּור־המעשׂה, אָבער כּדי צו פֿאַרלײַכטערן דאָס לייענען, גיבן מיר איבער נישט ככתבֿו וכלשונו, נישט ווי עס איז געדרוקט אין אַלטן, נאָר אין הײַנטיקן ייִדיש.

> געשען אַ מעשׂה, געווען אַמאָל אַן עושר, ער האָט נישט געוואָלט קיינעם געבן זײַן מעשׂר און צדקה, נאָר צו אַזעלכן, וואָס האָט פֿאַר־לאָרן זײַן האָפֿענונג. מאַכט זיך, דאָס ער האָט אָנגעטראָפֿן אַן אָרעמען מאַן, וואָס איז געלעגן אויפֿן מיסט, טראַכט ער, צו אים וועל איך גיין, דער האָט געוויס נישט קיין האָפֿענונג, אים וועל איך געבן פֿון מײַן מעשׂר.
>
> ווען דער עושר קומט צו אים, פֿרעגט ער אים: וואָס טראַכסטו זיך? ענטפֿערט אים דער אָרעמאַן: איך האָב נאָך האָפֿענונג צו ווערן אַ מלך. איז ער פֿון אים אַוועק און אים גאָרנישט געגעבן.

צום סוף טראַכט זיך דער עושר, וואָס זאָל איך פאָרט טאָן מיט מײַן מעשׂר־געלט. ער האָט זיך אַרײַנגענומען אין געדאַנק, אַז די בעסטע זאַך איז אַוועקצוגעבן די מתים, די האָבן געוויס מער נישט קיין

געלד

אונט קיין געלד

רעגירט דיא גאנצי וועלט. איינס דורך גיפלוד.

דעם אנדירן דער בוך דער פון גיוועלט

ליבה, ברידר אונט שוועסטרן טוט הירא לעזן

די ווערט איהר דיא ומהר היית בפינדן ואס

פאר אונז איז גישעהן אונט גיוועזן · וואו ווערט איהר

איטן דער נאך צו זאהן · אונט בקוואן זיין פר דינטן

זאהן

איך האב אויך גישט עלד דאבייא גאנץ היפשי

מעשׂות דר יא איינס פון איינים עושר

דער האט בייא זיינים לעבן קיינים אראין ניקט געבן

דאס אנדרי זיא זיך איינר אין ארוועט האט גטאן קוויין

ענטליך האט אאן איהם גטאן צום קיניג ערזילן דס

דריט זיא איינר הערט גהאט און גליך איק הויז זיא

ער עס אויט זוט האט גבראכט הירין

טוהט לויפן · איר אבצוקויפן דס יעדר

וועהן קאן · זיא גאט העלפט דעם אראין אאן

תצ״ג

סעמינאַר־ביבליאָטעק.

האָפֿענונג. איז ער אַוועק און האָט באַגראָבן זײַן מעשׂר־געלט אויפֿן בית־הקבֿרות.

ויהי, ס'איז אַוועק אַ שטיק צײַט, איז דער מלך געשטאָרבן. האָבן זיי געוואָלט אויסקלײַבן אַן אַנדער מלך. אָבער זיי האָבן נישט

געקענט אויסקומען צווישן זיך. איז בײַ זיי געבליבן, מיר וועלן צום שטאָטטויער אַרויסגיין און דער ערשטער, וואָס וועט אונדז באַגע־גענען, וועט ווערן דער מלך.

האָבן זיי צום ערשטן געפֿונען דעם אָרעמאַן, וואָס האָט זיך געוואַלגערט אויפֿן מיסט. האָבן זיי אים געמאַכט פֿאַרן מלך. ער האָט אָנגענומען די מלוכה און גוט געפֿירט.

איז אויסגעבראָכן אין לאַנד אַ גרויסער הונגער, האָבן די אײַנ־וווינער אַלץ פֿאַרצערט. ווען זיי האָבן שוין גאָרנישט געהאַט, זײַנען זיי געגאַנגען און אויפֿגעגראָבן די מתים, אַראָפּגעצויגן זייערע תכרי־כים, דאָס פֿאַרקויפֿט, כּדי צו האָבן מיט וואָס זיך דורכצולעבן. מען האָט דאָס געבראַכט פֿאַרן מלך, האָט ער אַרויסגעגעבן פּריקאַז, ווען מען וועט געפֿינען איינעם, וואָס גראָבט אויס טויטע, זאָל מען אים אָן שהיות ברענגען צו דער תּליה.

מאַכט זיך, אַז דער אויבן דערמאָנטער עושר איז געוואָרן אַ יורד. ער האָט זיך נישט געקענט געבן אָן עצה. דערמאָנט ער זיך, אַז ער האָט אויפֿן בית־הקבֿרות באַגראָבן אַ סך געלט און קיינער איז נישט בילכער צו דעם, ווי ער אַליין. איז ער אַוועק דאָרט און האָט געוואָלט אויסגראָבן דאָס געלט. ווי ער האַלט אַזוי בײַם אויס־גראָבן, האָט מען אים געכאַפּט, מיינענדיק אַז ער וויל די מתים אויס־גראָבן. האָט מען אים געפֿאַנגען און מען האָט אים געוואָלט הענגען כּדת המלך. האָט ער שטאַרק געבעטן, מען זאָל אים ברענגען פֿאַרן קייסער, כּדי זיך צו פֿאַרענטפֿערן. ווען מען האָט אים געבראַכט פֿאַרן מלך, האָט ער געזאָגט: אדוני המלך, איך בין נישט געגאַנגען אויסצוגראָבן די מתים, נאָר ער האָט דערציילט, וואָס ס׳האָט מיט אים פּאַסירט, אַז ער האָט זײַן מעשׂר באַגראָבן, ווײַל ער האָט קיי־נעם נישט געוואָלט עפּעס געבן, נאָר צו דעם וואָס האָט פֿאַרלאָרן זײַן האָפֿענונג. איצט איז ער אין גרויס נויט, האָט ער געוואָלט אַליין זיך נעמען דאָס געלט.

דער מלך האָט אים דערקענט, אָבער ער האָט דעם מלך נישט דערקענט. האָט דער קייזער געזאָגט: גיב מיר אַ וואָרצייכן, וואָס פֿאַר אַ מין געלט, אָדער דעם סכום, וועל איך לאָזן די זאַך אויס־פֿאָרשן, אויב דו זאָגסט דעם אמת. האָט ער געזאָגט דעם אמת.

דער מלך האָט געלאָזט ברענגען דאָס געלט און ס׳האָט גע־שטימט פּונקט ווי ער האָט געזאָגט. האָט דער מלך גענומען דאָס געלט און גיט אים לחם חסד ווי לאַנג ער וועט לעבן.

דאָ זאָגט דער מלך: זע, ווי גאָט איז אַ האַר. איך בין דער אָרעמאַן, וואָס האָט זיך געוואַלגערט אויפֿן מיסט. דו האָסט מיר גאָרנישט געוואָלט געבן, זע, ווי דער רבש״ע האָט מיר געהאָלפֿן, אַז איך בין טאַקע געוואָרן מלך, ווי איך האָב דיר דאַן פֿאָראויסגעזאָגט, אַז איך האָף נאָך צו ווערן מלך און דו האָסט געהאַט פֿאַרלאָרן די

האָפֿענונג. נו, װעל איך דיר פֿון דײַן אײגן געלט געבן צדקה. דאָ איז צו זען װי גאָט העלפֿט דעם אָרעמאַן און מאַכט דעם רײַכן — אָרעם, װײַל דאָס געלט איז גאָטס, דעריבער זאָל דער רײַכער זיך נישט איבערנעמען מיט דעם, און זאָל געבן צדקה, װען ער איז נאָך ביכולת.

ה. סגולות און סימנים

דאָ און דאָרט זײַנען דאָ אין דער שטודיע פֿאַרשײדענע געלטער, װאָס האָבן אַ שײַכות מיט אַבערגלױבענישן און סגולות. ס'איז אַ פֿאָרשונג פֿאַר זיך אַלײן. ס'איז נישט אונדזער כּוונה אַרײַנצולאָזן זיך אין אַ סך פּרטים, װער רעדט אָנװײַזן אויף אַנאַלאָגיעס מיט די אומות-העולם. װעגן געלט אין דײַטשן אַבער־גלױבן קען מען געפֿינען אַ שׂך מיט מאַטעריאַלן אין: Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens, III, 590-625, װאָס האָבן געװיסע פֿאַרגלײַכונגען מיטן יִדישן.

לאָמיר נאָר דאָ אָנװײַזן בקיצור אויף אַ פּאָר ערכים און אַנדערע פֿאָלק־לאָריסטישע מקורים און ליטעראַרישע אַסמכתות. עס הײבט זיך אָן מיט פֿרױען, װאָס גײענדיק פֿון טבֿילה פֿלעגן זײ טײלן צדקה לשם האָבן גוראָטענע קינ־דער (נומ' 399). דאָס אַרײַנװאַרפֿן געלט אין װאַנעלע, װען מען האָט געבאָדן אַ נײ געבוירן קינד, איז געװען אַ סגולה רײַך צו װערן (נומ' 98). מען פֿלעגט אָנהענגען קינדער קלײנגעלט װי אַ שמירה פֿאַר אַ בײז אויג און שלאָפֿקײַטן. אָט איז אַ שפּאַסיקע באַשרײַבונג פֿון באַבסקע רפֿואות: „האָט זיך דער קלײנער תּכשיטל געװיס געבאָדן אין סגולות און איז געװען װי מען זאָגט אויסגעקלעפּט פֿון שמות, דען ער װאַר באַהאַנגען מיט פֿאַרשײדענע געװער קעגן שלעכטע אומשטענדן: זײַן העמדעלע איז געװען געצװיקלט מיט דעם יתור פֿון דעם זײדנס אײביקע קלײדער; אויף זײַן לינקן אויערל אַן אוירינגל, געמאַכט פֿון אַ שמירה פֿון דעם אַלטן צדיק; אויף זײַן העלדזועלע האָט ער געשלעפּט, אַז אײן גאָט האָט אים נאָר געדאַרפֿט געבן כּוח, אַ מויערקעפּל, אַ הײעלע, אַ װאָלפֿ־צאָן, אַ בײנערנעם בײגעלע, אַ פֿענדל מיט זיבן מײַזישע אײגעלעך, אַ זעקעלע מיט נײַן מאָל נײַן נעגל פֿון אַ שװאַרצן האָן, עטלעכע קמיעות, אויסער דעם אַ פּאָר טוץ שמירות פֿון קלײנגעלט (רוסישע זעקסער) (א. הורװיטש מקיעװ, דער לאַנד חכם, הומאָריסטישער זשורנאַל פֿאַן נ. מ. שײקעװיטש (שמר), ניו־יאָרק, 1894, ב' 1, נומ' 4, 57/א־ב).

װעגן אײנגײען געלט אין בעטגעװאַנט פֿון אַ יונג פּאָרפֿאָלק (זען אויבן I, ג). מיט דער זעלבער כּװנה איז מען זיך נוהג אויך אין אַמעריקע אַרײַנצו־לײגן מטבעות אין דעם פֿונדאַמענט פֿון אַ נײַ־הויז, עס זאָל זײַן מזלדיק. גאָר אינטערעסאַנט אין דעם פּרט איז דאָס עדות זאָגן פֿון בערל קאַהאַן, אַן עד־ראיה: „איך בין דאָ [אין אַמעריקע] אַ מוליער עטלעכע און פֿופֿציק יאָר און איך האָב צוגעזען אָפֿט מאָל, װען דער אײגנטימער פֿון אַ פּריװאַט־הויז האָט אַרײַנגעװאָרפֿן זילבערנע מטבעות בעתן לײגן דעם פֿונדאַמענט. דער מנהג װערט דורכגעפֿירט סײַ בײַ יִדן און סײַ בײַ קריסטן" (דער טאָג־מאָרגן זשורנאַל, יאַנ' 29, 1957, 10).

שטאַרק פֿאַרשפּרייט און אָנגענומען ביז הײַנט איז דער ענין „פֿאַטשאַנטעק”, דאָס לייזעכץ אויף אַ פֿולער וואָך וכדומה אָדער דאָס אָפּהאַלטן זיך פֿון באָרגן אין ענלעכע צײַטן. וועגן די אָבערגלייבענישן רעאַגירט שוין ר׳ משה העגוכש אין זײַן באַרימטן ווײַבערשן מוסר-ספֿר: „אודר עש קומט אימנט צו מורגנש פֿרויא [פֿרי] נאָך געלט. דא ענטוועדט ער איך וויל ניט נויכֿטרן געלט אויש געבן. אודר נעמט אם ראש חדש געלט איין, דא שפּריכֿט ער איך ווערד דען גאַנצן הדש געלט איין נעמן. ברענגט מן געלט אם ראש השנה שפּריכֿט ער איך ווערד דז גנץ יאר געלט איין נעמן. ברענגט מן אים אם שבת צו נכֿט דא שפּריכט ער איך ווערד דיא גנצי וואָך געלט איין נעמן” (ברנט שפּיגל, בסליאה, שכ״ב, פּרק סח, ריה-ריו). אַ חוץ די געלט-סימנים פֿאַרבונדן מיט צײַט, האָט דאָס פֿאָלק געגעבן נאָך אַנדערע סימנים פֿאַרבונדן מיט בעלי-חיים.

אין „סימנים און סגולות וועגן בעלי-חיים און געוויקסן” (ייִדישער פֿאָלקלאָר, ייִוואָ, ווילנע, 1938) געפֿינען מיר אין שײַכות מיט געלט פֿאָלגנדיקע נומערן: אַז מען זעט אין חלום אָקסן ליגנדיק, וועט מען פֿאַרדינען געלט (2); ווען אַ וואָראָבייטשיק קלאַפּט אין פֿענצטער, זאָגט ער אָן גוטס: עס וועט קומען אַ בריוו אָדער געלט וכדומה (107); ווען מען זעט אין חלום לײַז, איז אַ סימן, אַז מען וועט קריגן געלט (132); פֿרײַכן טאָר מען ניט אויסראָטן, ווײַל זיי זײַנען אַ סימן אויף געלט (161); ווען אַ פֿייגעלע קוקט אַרײַן דורכן לופֿטשיק, וועט קומען געלט (167); ווען אַ פֿייגעלע קלאַפּט אין פֿענצטער, וועט קומען געלט (169); ווען מען זעט אין חלום פֿיש, וועט מען באַקומען געלט — — — וועט מען געווינען אויף דער לאָטעריע (180); ווען עס חלומען זיך לעבעדיקע פֿיש, וועט מען באַקומען געלט (182); ווען מען הערט אין פֿרילינג די קוקאַווקע צום ערשטן מאָל זינגען, דאַרף מען האָבן בײַ זיך קליינגעלט, אַניט וועט זײַן אַ יאָר אָן געלט — — — און מען האָט געלט אין קעשענע, וועט מען האָבן אַ גאַנץ יאָר געלט (234); פֿון דער צמחים-וועלט: ווען עס חלומט זיך תּבֿואה, איז אַ סימן, אַז מען וועט האָבן געלט (318).

אַ וועלט מיט חסידישע מעשׂיות דרייען זיך אַרום געלט-ענינים, אַזוי אַז מ׳וואָלט געקענט שאַפֿן אַ גאַר גרויסע אַנטאָלאָגיע פֿון דעם חסידישן געלט-פֿאָלקלאָר אַליין. דאָ אין דער שטודיע געפֿינען מיר נאָר וועגן קמיעות פֿון זילבערנע מטבעות (נומ׳ 323). אָבער אין דעם חסידישן אָבערגלויבן פֿאַרנעמען רבייִשע סגולה-מטבעות און מזל-געלט אַ גאַר גרויס אָרט. אַ סיפּור המעשׂה מיט „פֿאַרשווונדענע מטבעות” הויבט זיך אָן אַזוי: „ווי מיר האָבן שוין בײַ פֿאַרשיידענע געלעגנהײַטן דערמאָנט, איז דער ענין פֿון רבינס אַ מטבע געווען זייער חשובֿ בײַ די חסידים פֿון דער ריזשינער גזע. די דאָזיקע מטבעות האָבן חסידים באַטראַכט אַלס דעם טײַערסטן אוצר אין דער וועלט. ס׳רובֿ, באַזונדערס קראַנקע פֿרויען און קינדער, האָבן עס געטראָגן אויפֿן האַלדז אין אַ ספּעציעל בײַטעלע, און נאָכן אָפּלעבן האָט מען עס מיטגענומען אין קבֿר אַרײַן”...

מטבעות פֿון רבין האָט מען אויך אָפֿט ליציטירט און געצאָלט דערפֿאַר גאָר הויכע פּרײַזן, וועלכע זײַנען פֿאַרווענדעט געוואָרן אויף „דבֿרים שבצדקה” (ש. ניסנזאהן, דאָס מלכות׳דיגע חסידות (די ריזשינער גזע), וואַרשע, תרצ״ז, 208-212, פּרק מו).

דאָס גילט אויך פֿאַר נאָך אַנדערע חסידישע געלט-מעשׂיות. אַ בעל-זכרונות דערציילט אַפֿילו װעגן די חשיבֿות פֿון רבייִשע מטבעות בײַ פּראָסטע גויים, בײַ פּורמאַנעס, װאָס פֿלעגן דאָס געלט האַלטן פֿאַר אַ סגולה און נישט געוואָלט זיך שיידן מיט זיי (נומ׳ 277ה). באַריכותדיקער וויל איך זיך אָפּשטעלן אויף אַ גימטריא פֿאַרבונדן מיט געלט און אַ מופֿת, לויט אַ חסידישער דערציילונג:

בימי הרבי ר׳ זושא האָט געטראָפֿן, אַז אַ קנעכט האָט באַגנבֿט זײַן האַר, דעם פּוילישן דוכס, אויף אַ גרויסער סומע געלט און האָט דאָס גוט באַהאַלטן. אַזוי ווי די גניבֿה האָט זיך נישט אָפּגעזוכט, האָט דער דוכס געמאַכט אַ בלבול אויף די ייִדן פֿון זײַן שטאָט אַניפּאָליא, אַז זיי האָבן דאָס געלט גענבֿעט. ויהי, ווען עס איז געקומען דער לעצטער טערמין, װאָס איז געוואָרן באַשטימט, אַז די שטעטלדיקע ייִדן מוזן גוט מאַכן דעם שאָדן, האָט דער רבי ר׳ זושא באַפֿוילן דעם דוכס, אַז ער זאָל צונויפֿזאַמלען אַלע זײַנע קנעכט אויפֿן מאַרק. אַזוי איז געשען. נאָר איין קנעכט דער מיסטראַמער האָט געפֿעלט. מען האָט אים אויפֿן פֿאַרלאַנג פֿונעם רבין אויך געבראַכט. דאַן האָט דער רבי ר׳ זושא אָנגעהויבן צו זאָגן ובכן תן פחדך. אַלע קנעכט — גייט ווײַטער דער סיפּור המעשׂה — האָבן דאָס געהערט גלײַכגילטיק, נאָר דער מיסטראַמער האָט אָנגעפֿאַנגען ציטערן און שרײַען: זאָגט מער ניט, איך בעט אײַך, די ווערטער, איך וועל שוין אָפּגעבן דאָס געלט. ער איז געלאָפֿן אין שטאַל, אויסגעגראָבן דאָס גאַנצע געלט, ס׳האָט פֿון דער סומע נישט געפֿעלט אַ גראָשן, און דאָס אָפּגעגעבן צוריק דעם דוכס. נאָך דעם, פֿאַרענדיקט די מעשׂה, זאָל דער דוכס האָבן געזאָגט, איצט ווייס איך, אַז ייִדן זײַנען ערלעך. ניט איין מאָל האָבן זיי באַוויזן זייער אומשולד, אָבער דאָס העלפֿט ניט, די שׂונאי ישׂראל פֿוילן זיך ניט צו מאַכן נײַע בלבולים, ווײַל זיי ווילן ייִדישע געלט[3]. די איבערדערציילער פֿון דער מעשׂה האָבן מיט דער צײַט פֿאַרגעסן צוצוגעבן איין קלייניקײַט, אַז „פחדך" באַטרעפֿט פּונקט אַזוי פֿיל ווי „געלט" (112). דורך דעם ווערט דער מופֿת קלאָר, פֿאַרוואָס דער גנבֿ האָט געבעטן „זאָגט מער ניט די ווערטער, איך וועל שוין אָפּגעבן דאָס געלט"[4].

גוט צו מסיים זײַן מיט צוויי געלט-גימטריאות מיט אַ מוסר-השׂכּל:

„סולם" איז בגימטריא „ממון", געלט... געלט דערהויבט דעם מענטשן און דערנידעריקט אים; אָן געלט איז דער מענטש אַ „מוצב אַרצה", מיט געלט איז — „וראשו מגיע השמימה"...

„סולם" איז בגימטריא „ממון" און איז אויך בגימטריא „עוני". עשירות און עניות האַלטן זיך נישט לאַנג אויף אַן אָרט. עס איז כּסדר עולים ויורדים, „משפיל גאים ומגביה שפלים"...[5]

3 איבערדערציילט בקיצור לויטן בית צדיק, וואַרשע, תרפ״ז, 7-4. דאָס גאַנצע מעשׂה-ביכל, וואָס „ערציילט זייער ווינדערליכע זאַכין פֿון הייליגע צדיקים", איז כּמעט אַ זאַמלונג נאָר פֿון חסידישע געלט-מעשׂיות. דאָרט ווערט אויך דערציילט אַ פּאָר מעשׂיות וועגן בעש״ט, ווי ער לערנט מיט זײַנע תּלמידים מדת בטחון און אַ מעשׂה פֿון פּדיון שבויים — אַלץ אויף דער קאַנווע פֿון געלט.

4 די מעשׂה איז מצוי אין אַן אַנדער וואַריאַנט וועגן זעלנער, וואָס זײַנען באַפֿאַלן אַ ייִדישן שענקער, אים בדלות געמאַכט. „האָט דער רבי ר׳ זושא זכרונו לברכה גוט געקוקט אויף די זעלנער און האָט אָנגעהויבן צו זאָגן מיט גרויס התלהבֿות ,ובכן תן פחדך על כל מעשיך ואימתך על כל מה שבראת׳ און האָט עטלעכע מאָל געזאָגט די תּפֿלה און האָט אויך עטלעכע מאָל געטאָפּלט און געזאָגט די ווערטער ,ובכן תן פחדך׳, איז געפֿאַלן אַ גרויס ציטערניש אויף דעם מיליטער" און האָט זיי פֿאַרטריבן (גבורות ישׂראל, וואַרשע, תרפ״ד, 37-40). אויך אין דער מעשׂה ווערט נישט אויפֿגעקלערט, פֿאַרוואָס עפּעס „פחדך". די גימטריא ווערט נישט דערמאָנט.

14 אַרײַן און אַרויס קאַכט געלד.

ד. ה. בײַ אַ געשעפֿט.

15 בײַ געלד־צעהלען איז גוט צו שטעהען און צוזעהען.

16 „בריילי" – איז געלד!

מען מיינט בײַ אַ דין־תּורה.

17 געלד איז אַן עבודה זרה, אָבער אַז עס איז ניט דאָ, איז אַ גרויסע צרה.

18 געלד איז בלאָטע, אָבער בלאָטע איז קיין געלד ניט.

p. błoto = בלאָטע

19 געלד איז קײַלעכיג – אַמאָל איז עס דאָ, אַמאָל איז עס דאָרט.

20 געלד געהט אַוועג, און הונד בלייבט הונד.

אזוי זאָגט מען פֿון אַ קאַרגען עושר.

21 געלד געהט צו געלד.

22 געלד האַלט זיך נאָר אין אַ גראָבען זאַק.

מען מיינט אַ נידריגען, גראָבען מענשען, וואָס קען דאָס געלד גוט האַלטען.

23 געלד פֿערלוירען – האַלב פֿערלוירען, מוטה פֿערלוירען – אַלעס פֿערלוירען

24 געלד פֿערענטפֿערט אַלע קשיות.

25 געלד צו פֿערדינען איז גרינגער, ווי צו האַלטען.

26 געלד – שמעלט! אָבער איז דען שמעלט געלד?

מען זאָגט אָפֿט שערצהאַפֿט און פֿערעכטליך: „געלד – שמעלט", ד. ה. עס האָט ניט קיין גרויסען ווערטה. דערויף ברענגט דאָס שפּריכוואָרט: „איז דען שמעלט געלד?" און דריקט דערמיט אויס, אַז געלד האָט טאַקי אַ גרויסען ווערטה, און „שמעלט" זאָגט מען נאָר צום גרייס.

27 דאָס גאַנצע געלד געהט אַוועג אויף מציאות.

ווען איינער קויפֿט זאַכען, וואָס ער בעדאַרף די גאָרניט, נאָר ווייל ער מיינט, אַז עס איז אַ גרויסע מציאה.

28 „הכּסף יענה את הכּל" – מיט געלד פֿערשטאָפּט מען דער וועלט דאָס מויל.

29 „המבדיל בין קודש לחול" – ווער עס האָט געלד, דעם איז וואויל.

30 וואו מען האָט געלד פֿערלוירען, דאָרט מוז מען עס אָבזוכען.

ד. ה.: בײַ דעמזעלבען געשעפֿט.

31 „ויתּן לך" – געלד איז ניט דאָ; „מטל השמים" – עס איז ניט דאָ, בײַ וועמען צו לייהען; „משמני הארץ" – דאָס געלד איז בײַם פּריץ.

טראַוועסטיע פֿון אַ זמר פֿון שבת־צו־נאַכטס.

32 ווער מיט געלד, און ווער מיט שכל.

איטליכער מוז מיט זיינס און העלפֿען, מיט וואָס ער קען.

א. בערנשטיין, יודישע שפּריכווערטער און רעדענסאַרטען, וואַרשע, תרס"ח.

Regional Cultures

From Jerusalem to Spain, Poland, and Morocco: The Influence of Jewish Migrations

Introduction: The Chief Regional Jewish Cultures

For over 2500 years, Jewish life has been marked by the coexistence of a Jewish national homeland in the Land of Israel and a Diaspora (the Greek word for "dispersion") outside the homeland. For most of these centuries, the Jewish population of the dispersion far outnumbered those in the "center," and they often had greater influence on world Jewish life than did Israel. Sometimes Jewish life in

the Jewish homeland was virtually nonexistent—for instance, after the Crusaders captured Jerusalem in 1099. The Jews were dispersed to many lands and came into contact with many different peoples, climates, languages, and ways of life.

Jews were not the only dispersed people in the world. Others included the Armenians, the Parsees (Zoroastrians in India), the overseas Chinese, and the Gypsies. Except perhaps for the Gypsies, none were quite as dispersed as the Jews. Like other migrants, Jews moved from one place to another for one of two reasons. They were attracted (pulled) to a new land by economic opportunity, adventure, and a chance to start anew, or they were escaping (pushed) from an old country because of religious persecution, financial hardship, warfare, or general chaos. Sometimes push and pull combined to motivate Jews to change location.

To understand how Jews got from Jerusalem to such distant places as Krakow, Poland, Kaifeng, China, and Gondar, Ethiopia, we have to look both at the history of the Jews and at the history and cultures of the peoples among whom they ended up living. In the early part of the story, military conquests and invasions play an important role. In later times, persecutions and economic opportunity are often more important. Throughout the story, long periods of stability alternated with periods of rapid change. Sometimes Jews were very open to the new cultures they came into contact with and rapidly learned their languages, customs, and habits. At other times they seemed to hang on tenaciously to the culture of the Old Country (whatever the Old Country happened to be) and avoided becoming like the peoples among whom they lived.

At the end of over 2000 years of wandering, Jews found themselves scattered over a wide area with many different local cultures, but the range of their dispersion was not unlimited. Jews did not go everywhere (at least not until very recently), nor were they influenced by all the cultures of the world. There were no Jews before the nineteenth century in central and southern Africa, Japan, Indochina, Siberia, Ireland, Australia, or Scandinavia (except for Denmark). Only a tiny number settled in the Americas before 1800.

Before beginning a historical outline of how the Jews got to where they ended up living, a quick survey of the main geographic and cultural areas in which Jews lived is in order. Often people speak of Ashkenazic (northern European) and Sephardic (Mediterranean) Jews, but this distinction is much too simple to explain all the various Jewish traditions.

We can draw a kind of "family tree" of the various descendants of ancient Judaism (Table 2.1). Some of these descendants, like Christianity of course, have ceased to be part of Judaism and will not be dealt with in this book. Others, which will be addressed, branched off from the rabbinic Judaism that became the normative Jewish tradition. Some of these nonrabbinic Jews, like the Samaritans, were already a separate group during the time of the Second Temple (Time Line), but others, like the Karaites, separated in the Middle Ages over 1000 years later. The Samaritans and Karaites continued to use the Bible and other holy books in Hebrew, but two other nonrabbinic Jewish groups, the Bene Israel of India and the Beta Israel of Ethiopia, forgot (or never learned) the Hebrew language.

The distinction between rabbinic and nonrabbinic Jews is the most basic subdivision of the Jewish people in premodern times. By comparison with the groups just mentioned, the rabbinic Jews shared many things: the Hebrew language, the basic structure of the prayer book, the same holidays, and the same structure of Jewish religious law. Still there was plenty of room for local and regional differences. There are alternative ways of classifying the major subdivisions of the rabbinic Jews. They can be divided by (1) traditions of Hebrew pronunciation, prayer book liturgy, and liturgical music; (2) spoken traditional Jewish language; or (3) settlement history. These classifications overlap to some extent but also show important differences. The most profound divisions based on our first criterion are three: Ashkenazic, Sephardic-Oriental, and Yemenite (Map 2.1). These three cultural groups and their major traits will be explained in the following chapter. There are many subgroups within the three divisions, some of them fairly substantial. As will be shown later, the Jews of Italy form a kind of transitional group between the Ashkenazic and Sephardic-Oriental groups.

When it comes to grouping by traditional vernacular language, the divisions are more complicated than a three-way split. In order to follow the complicated divisions and subdivisions, it will be helpful to look at Map 2.2. No fewer than nine main groups of Jewish languages spoken by rabbinic Jews survived into modern times (and a few more became extinct before then). Most of these

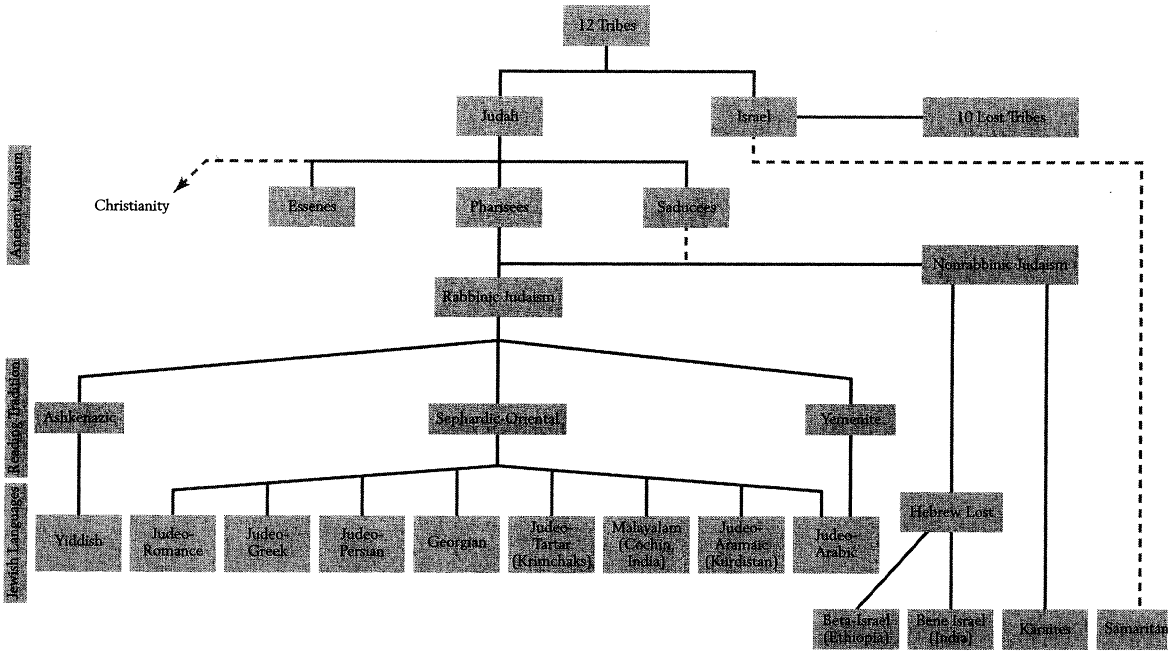


Table 2.1a Genealogy of Chief Jewish Cultural Groups

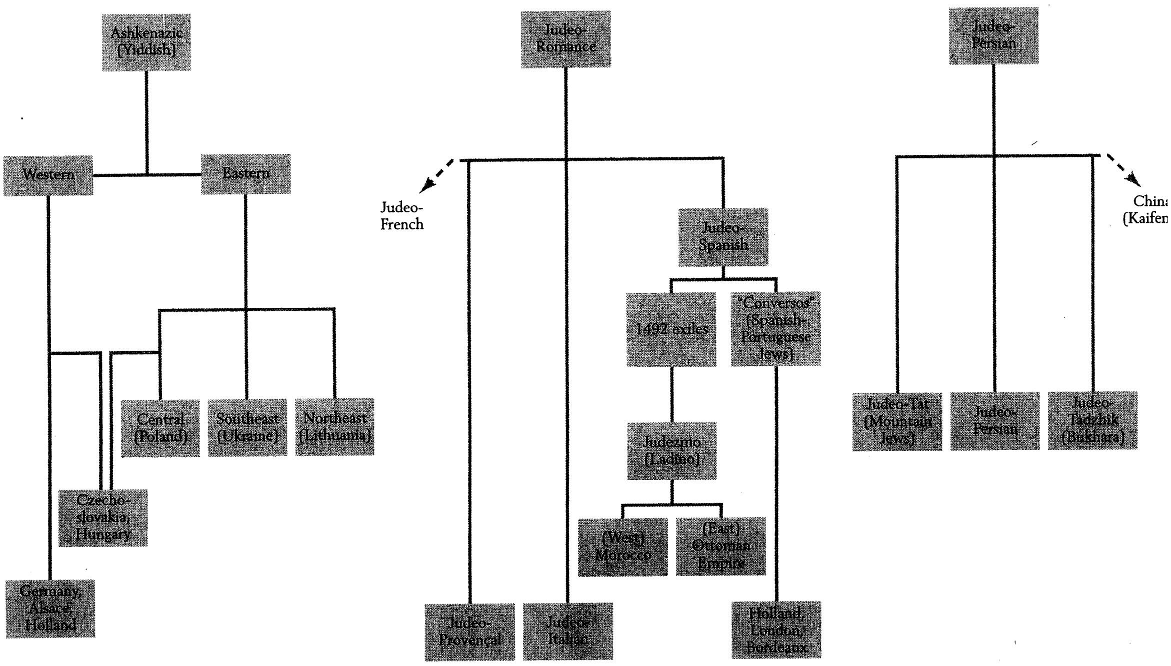
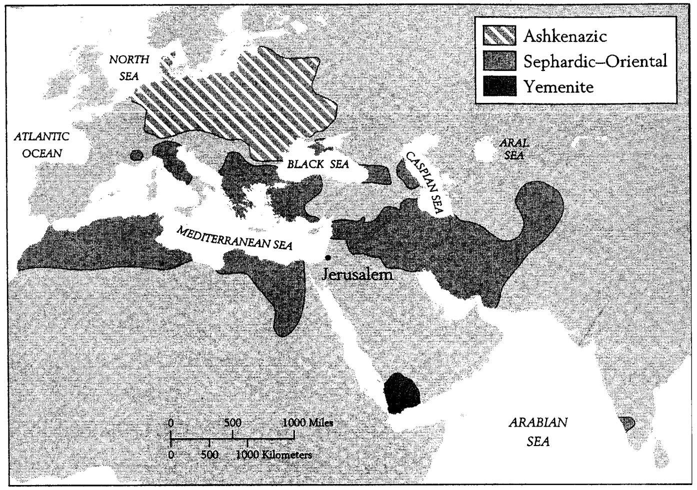


Table 2.1b Subdivisions of Jewish language groups

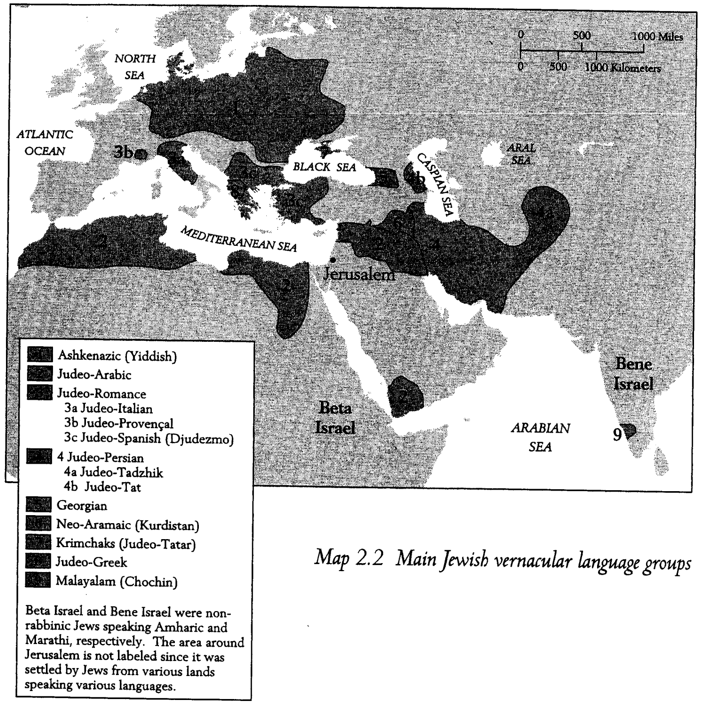
	Political History	Migration History
1800	1772–1795 Partitions of Poland	
1700		
1600	1569 Union of Lublin between Poland and Lithuania	
1500	1492 Expulsion of Jews from Spain	1450–1550 Main period of Ashkenazic migration to Eastern Europe
1400		
1300		
1200		
1100		
1000		
900		First Ashkenazic Jews
800		
700	711 Muslim conquest of Spain	Conversion of Khazars to Judaism
600	Founding of Islam	Beginning of Karaite movement
500	476 Fall of Roman Empire	
400		
300	312 Christianization of Roman Empire	
200		
100 CE	70 Destruction of Second Temple	
0	63 Roman conquest of Judea	Beginning of Christianity
100 BCE		Beginning of Jewish settlement in Roman Empire
	168–165 Maccabee revolt against the Greeks	146 Beginning of Roman conquest of Greek lands
200		
300	333 Alexander the Great conquers the Persians	Beginning of Jewish contact with Greek culture (Hellenism)
400		Samaritans separate from Jews
500	515 Second Temple building completed 538 Babylonians conquered by Persians	Beginning of Iranian Jewry Beginning of Iraqi Jewry
600	587 Jerusalem conquered by Babylonians	
700	721 Northern Kingdom of Israel conquered by Assyrians	"Ten Lost Tribes"
800		



Map 2.1 Main traditions of Hebrew pronunciation

groups have further subdivisions. The approximate order of size, from largest to smallest, during the nineteenth century was:

1. Ashkenazic Jews in Central and Eastern Europe, whose traditional language, Yiddish, was mainly Germanic in origin. Around 1900 they numbered over 10 million.
2. Approximately 470,000 Jews speaking various types of Judeo-Arabic. One subgroup, the Jews of Yemen, had traditions that differed greatly from those of the others. Other Arabic-speaking Jews were to be found in almost every Arabic-speaking country (Iraq, Syria, Lebanon, Egypt, Libya, Tunisia, Algeria, and Morocco) except Sudan, Jordan, and Saudi Arabia.
3. Jews speaking languages of Romance origin. The best-known group among these were the approximately 400,000 Sephardim who spoke a language of mainly Spanish origin. After their expulsion from Spain, Jews carried this Judeo-Spanish language (which was also known as Djudezmo or Ladino) to the Turkish Empire (what is now Greece, Turkey, Bulgaria, Romania, Bosnia,



Map 2.2 Main Jewish vernacular language groups

Macedonia, and Serbia). Others settled in Morocco. Later, former Conversos, that is, Jews who had converted to Christianity at least outwardly, escaped from Spain and Portugal and settled in Amsterdam, London, Hamburg, Bordeaux, and other Western European ports.

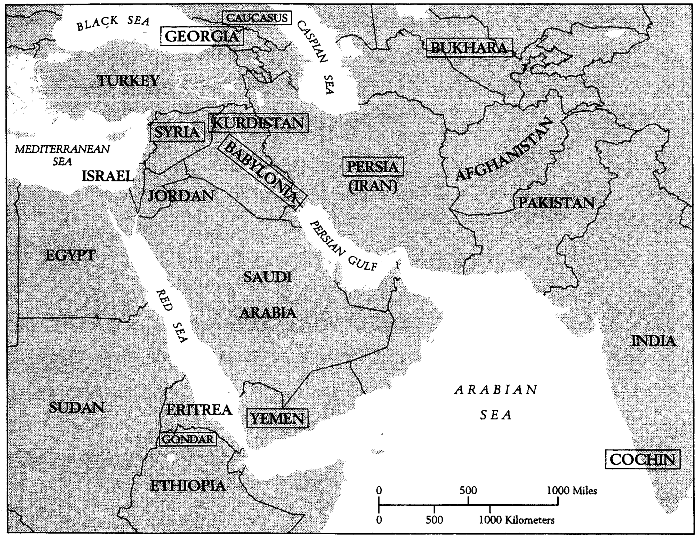
A less well known group was the ancient Jewish community of Italy, numbering some 45,000, which has survived to this day. The Judeo-French-speaking community disappeared after the medieval expulsions of Jews from France, but a small group of Jews speaking Judeo-Provençal survived in the area around the southern French town of Avignon up to the early twentieth century.

4. Approximately 90,000 Jews speaking languages of Persian origin. Besides the Jews of Iran, these included the Bukharan Jews, the "Mountain Jews" in the Caucasus Mountains in parts of the former Soviet Union, and the Jews of Afghanistan. The now-extinct Jewish community of medieval China was also descended from this group.
5. About 20,000 Georgian-speaking Jews in the former Soviet Republic of Georgia.
6. The 10,000–15,000 Aramaic-speaking Jews of Kurdistan in northern Iraq.
7. The 3500 or so Krimchaks, rabbinic Jews living on the now Ukrainian peninsula of Crimea, who spoke a Tatar language.
8. From 3000 to 5000 Jews in the Yanina region (Epirus) of northern Greece who spoke a Jewish dialect of Greek, unlike the other Greek Jews, who spoke Judeo-Spanish (see group 3).
9. From 1500 to 2000 Jews of Cochin in southern India, who spoke an Indian language (Malayalam).

As will become clear in the following chapter, Jews sometimes spoke their own version of the language of their non-Jewish neighbors and sometimes spoke a language totally different from (and incomprehensible to) the non-Jews.

Migration History

Migrations played a large role in creating the subdivisions outlined above. In most cases, the migration history helps to explain the linguistic patterns of the various Jewish groups, but sometimes groups of Jews changed languages even when they did not migrate. Because so many migrations happened over so long a period of time, this summary will be very rapid (covering about 200 years or more per page in places). Again the narrative is accompanied by maps and time lines. First, we will refer mainly to the map of Asia (Map 2.3).



Map 2.3 Jewish settlement areas in Asia

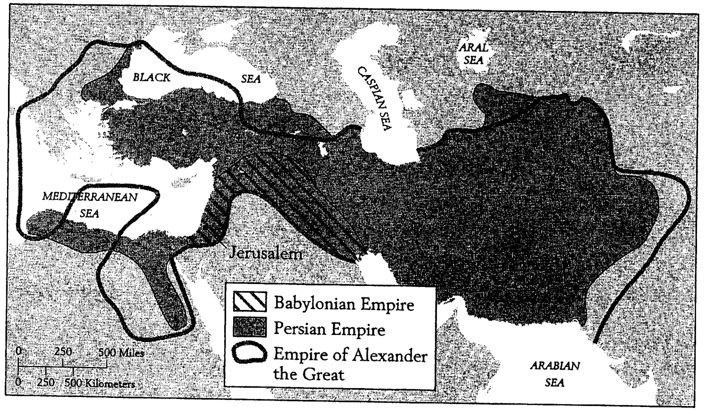
The story of the Jewish Diaspora begins in the year 587 BCE, when the Judean kingdom was conquered by the Babylonians, who destroyed the Temple in Jerusalem. A large proportion of the Jewish population of Judea was exiled from the land and taken by force to Babylonia (what is now the southern part of Iraq). Jewish settlement in Iraq continued uninterruptedly from the time of this first exile until the years immediately following the creation of the State of Israel in 1948, when most of the Iraqi Jews emigrated to Israel.

There were Jews in Iraq long before it was an Arab country or a Muslim one. The ancient Babylonians spoke an ancient Semitic language called Akkadian (and later Chaldean); their religion was polytheistic. Later the Aramaic language (originally the language of Syria) became the official language of Babylonia and the entire eastern Mediterranean. It wasn't until the Arab conquest of the seventh century (1200 years after the arrival of the first Jews) that the population of Iraq learned Arabic and adopted the Muslim religion.

Actually the Babylonian exile was not the first exile of the Israelites. First there was the Israelite slavery in Egypt mentioned in the Bible. Later the Israelite kingdom of David and Solomon was divided between the north (Israel, with its capital in Samaria) and south (Judah, with its capital in Jerusalem). The northern kingdom was conquered by the Assyrians of northern Iraq in 721 BCE and its population deported. What became of the deportees of the northern kingdom, no one knows. Referred to as the Ten Lost Tribes, they have been the subject of countless legends, but no real ascertainable facts.

The Assyrian exile also created a second subgroup of Israelites. It was Assyrian policy to deport residents of various provinces they conquered and mix them together with the old native populations in order to make it more difficult for the conquered nations to rebel. When the Ten Lost Tribes were deported to Assyria, some of the populations of other areas in the Assyrian Empire were brought to the conquered area around Samaria. Later known as the Samaritans, these people eventually converted to a form of Judaism but were not accepted by the main body of Jews who returned to build the Second Temple in Jerusalem (see below). Among their differences from other Israelites were their rejection of Jerusalem as the site of the Holy Temple and their use of a different Hebrew alphabet and a different calendar. While they consider themselves descendants of the ancient Israelites, they are called Cuthim in the Talmud, implying that they are non-Jews from Cutha in southern Iraq. Once there were many thousand Samaritans, but today only a few hundred survive—in Nablus on the West Bank and in Holon, a suburb of Tel Aviv.

Returning to the fate of the Judean exiles in Babylonia, tradition says that their exile lasted only 70 years. But even before the 70 years were up, the Babylonian Empire was conquered by the Persians under King Cyrus (538 BCE). The Persian Empire was much larger than the Babylonian Empire had ever been; as the Book of Esther says, it ruled "from [the border of] India to [the border of] Ethiopia." It controlled the whole of what is now the east coast of the Mediterranean, including much of today's Turkey, as well as Iraq, today's Iran, areas of what was Soviet Central Asia, and even Egypt (Map 2.4). In the western part of their empire the Persians used Aramaic as their official language, and in the eastern part they used Persian (a non-Semitic Indo-European language).



Map 2.4 Boundaries of ancient empires

Cyrus permitted the Jews to return to their homeland and rebuild the Temple in Jerusalem and, over the next century and a half, waves of Jewish migrants returned. But the majority of the Jews remained in their new homes in Babylonia and in other parts of the Persian Empire. The Persian-speaking Jews of Iran, like the Jews of Iraq, could look back on 2500 years of uninterrupted Jewish settlement.

The Aramaic language, which was the official language of the western half of the Persian Empire, had a tremendous influence on the Jews. The Jewish prayer book contains a number of prayers in Aramaic, most notably the Kaddish. Some of the most important religious works of rabbinic Judaism, including the Talmud, were written in the Aramaic language.

The next major change in Jewish migrations again resulted from the conquest of the empire in which the Jews lived. In 333 BCE, Alexander the Great of Macedonia overthrew the Persian Empire and established a Greek-dominated empire of his own. Though, shortly after his death, the empire splintered into a number of warring kingdoms, the Greek influence, known as Hellenism, became dominant throughout the areas which Alexander had conquered. As in earlier

The influence of various offshoots of the Persian language were not limited to the areas that are part of Iran today. To the northwest of today's Iran, in what is now the Russian region of Daghestan and in the northern part of formerly Soviet Azerbaijan, lived the "Mountain Jews." Living in the foothills of the Caucasus Mountains, they were unusual among world Jewry because, like their Christian and Muslim neighbors, they were armed and wore shirts with bandoleers containing ammunition (Illustration 2.1). Jews seem to have arrived in the region in the fifth and sixth Christian eras from Persia. Their language, Judeo-Tat, was related to the dialects of non-Jewish Tats living in the same region, but not necessarily in the same towns, as them.

2.1. Group of armed mountain Jews from the Caucasus, with pockets for cartridges on their chests.

To the northeast of Iran lived the Bukharan Jews. In the Middle Ages these Jews were concentrated in the city of Bukhara, which was the capital of an emirate of the same name. In the nineteenth century they spread to many of the major cities of Uzbekistan, including Samarkand and Tashkent, and neighboring areas. A language closely related to Persian, called Tadzhik, was spoken by many Muslims in Central Asia, especially in what is now known as Tadzhikistan in the former Soviet Union. The Bukharan Jews spoke a version of the Tadzhik language even though they lived mainly among Muslims who spoke Uzbek, a language related to Turkish but not to Persian. In present-day Afghanistan there were also Jews who spoke Judeo-Persian. Finally, sometime in the Middle Ages, a group of Persian-speaking Jews migrated to Kaifeng in central China. We know this because the instructions in their prayer books were in Judeo-Persian. Even though, by the fifteenth century, they were physically indistinguishable from the Chinese, their language and liturgy show that they were an offshoot of Iranian-speaking Jewry.

Among the Jews in the Persian Empire whom we know spoke Aramaic were a strange colony of Jews at Elephantine in Upper Egypt. At the time of the Babylonian conquest of Jerusalem some Jews fled to Egypt, taking the biblical prophet Jeremiah with them against his will. About 150 to 200 years later (at the end of the fifth century BCE), a colony of Jewish soldiers in the Persian army wrote a series of documents and letters in Aramaic that have been preserved. These texts show that they had a temple with sacrifices at Elephantine (despite the biblical prohibition of temples outside of Jerusalem), celebrated Passover, and, it seems, honored several Canaanite goddesses along with the Jewish God.

conquests, the Jews reacted to the conquest by learning a new language and by spreading throughout the conquering empire.

The influence of the Greek culture on the Jews was at least as great as the influence of Aramaic culture. Hellenistic culture was different from other conquering cultures in the ancient Near East because it claimed to be universal and therefore open to (and right for) everyone. This brought Hellenism—in its most extreme form—into conflict with Judaism, the only other national culture in the area with claims of universalism, as can be seen in the famous Chanukah story. When Jewish Hellenists imposed Greek religious rituals on the Temple in Jerusalem and the "Syrian Greek" ruler, part of the Seleucid dynasty, one of the successors of Alexander the Great, forbade many Jewish rites, the Jews, led by Judah Maccabee, revolted against the Greeks in 167 BCE. Not only did they recapture the Temple and cleanse it of Hellenistic influences, but they eventually reestablished Jewish independence. The independent Jewish kingdom, ruled by the descendants of the Maccabee family (the Hasmonean dynasty), remained in existence for about 80 years, from c. 140 to 63 BCE.

Hellenism and Judaism were not merely in conflict; they also influenced each other tremendously. Jews, living in cities dominated by Greek culture scattered throughout the eastern Mediterranean, organized themselves in self-governing communities within the Greek city-states. There they came into contact with

many competing philosophies and religions. In this competition the Jews stood out as different for several reasons. Their gathering places, *synagogues* (a Greek word), had neither images of the gods nor animal sacrifices. Their ancient holy book, the Bible, was soon translated into Greek as the Septuagint and became available to educated non-Jews as well as Jews. Because the Bible was available in Greek, large Jewish communities developed whose main, perhaps only, language was Greek and who may not have known Hebrew. The translation of the Bible also resulted in large numbers of non-Jews becoming interested in Judaism, some of whom converted to Judaism and others of whom remained sympathizing "God fearers." In this Diaspora environment, an interpretation of Judaism arose that tried to reconcile it with the dominant culture of the Greeks. Out of this mixed culture emerged not only much of today's Judaism but also early Christianity.

The Greek cultural influence remained dominant over much of the Mediterranean area for centuries, but Greek political influence did not last nearly as long. Within 200 years of Alexander's conquest, the Greek world fell under the military and political domination of the Romans. At first the Jews, who had regained their independence, welcomed the Romans as allies against the Greeks. But after the Greeks were conquered, the Romans turned to Judea and occupied it in 63 BCE. One hundred thirty years later, in 70 CE, the Romans destroyed the Second Temple, and in the ensuing centuries the Jewish population of what the Romans called Palestine declined steadily.

Jews who were displaced by force or who voluntarily left their homeland joined Jews already in the Greek cities to settle within the rest of the Roman Empire. Jews have lived in the city of Rome uninterruptedly since the time of Julius Caesar, over 100 years before the destruction of the Second Temple. Many Romans of good families converted to Judaism, and by one estimate (probably exaggerated), one of every ten inhabitants of the Roman Empire was a Jew. Jews were found all over the Empire: in what are now Syria, Egypt, Greece, Turkey, Libya, Morocco, Spain, Italy, the former Yugoslavia, Hungary, France, and even far-off Germany. The Jewish catacombs, or underground cemeteries, which were discovered in Rome and other places, show that many Jews were assimilated into non-Jewish culture. Their tombstones were usually in Greek (the language of the

Old Country before Rome) rather than in Hebrew (some Jewish inscriptions were also in Latin), though they often had Jewish symbols or the Hebrew word *shalom* in a corner (Illustration 2.2).

The Roman Empire continued to dominate the Mediterranean world for centuries, maintaining order, establishing trade, and uniting much of the Western world. But the Empire began to change and then to decline. The Christians, formerly a despised Jewish sect, became the dominant religion among the urban population and, around 312 CE, the Roman emperor Constantine converted to Christianity. Meanwhile, Rome had an increasingly difficult time fighting off the Hun, Germanic, and other barbaric tribes pressing in on its north. At the end of the fifth century CE, the Germanic Goths, Vandals, Franks, and others conquered the Empire and divided its western half into various tribal kingdoms. The eastern half remained a Greek-speaking "Roman" empire with its capital in Byzantium (later called Constantinople, now Istanbul) until the fifteenth century.

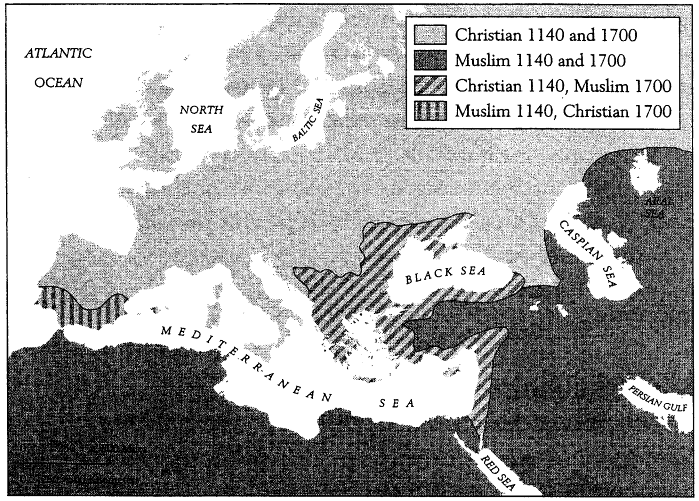
2.2 Tombstone from Jewish catacombs in Rome in Greek and Latin. Note the Jewish symbols and the Hebrew word "shalom" at the bottom.

After the destruction of the Roman Empire, we can summarize the geographic spread of the Jewish people more or less as follows. The Jews of northern Europe (Germany, northern France, and Hungary) disappear from sight. It is not known whether they fled, were killed, or continued to live there without leaving any records. In the parts of the former Roman Empire nearest the Mediterranean, Jewish communities survived in today's North Africa, Spain, southern France, and Italy, as well as in the Byzantine (Eastern Roman) areas of Egypt, Syria, Greece, and Turkey, where Greek influence remained strong. Outside the former Roman Empire there were many Jews in today's Iraq and Iran, and some were scattered in other parts of Western and Central Asia.

In the seventh century, another worldwide force came into existence and conquered a large part of the Western world—the Muslims. The Islamic religion began in Arabia when Mohammed came into contact with Jews and Christians living in the area. This monotheistic religion, whose teachings are preserved in the Koran, taught the faithful that it was their duty to spread the Muslim religion throughout the world, by the sword if necessary. At the time of Muhammed's death in 632 CE, Islam was still confined mainly to the area of the Arabian Peninsula. But less than 80 years later, it had conquered most of the lands of the Byzantine Empire (Palestine, Syria, Egypt), taken over the former Persian Empire, swept across North Africa, and captured nearly all of Spain.

The Muslim conquest divided the Western world into two parts. The areas north and west of the Mediterranean remained mostly Christian, and the areas to the south and east became mostly Muslim. In almost all of the Muslim world west of Iran, the Arabic language slowly replaced the former native languages Aramaic, Greek, and Coptic (ancient Egyptian). A huge Arab-speaking area with a common language and culture, many trade opportunities, and an advanced culture brought all populations under its rule into contact with each other (Map 2.5)

Jewish life and settlement patterns were profoundly affected by the Muslim conquest. In what is now Saudi Arabia, the spread of Islam meant the expulsion of the Jewish population. The only Jews left in the Arabian Peninsula were in the south (the Arabic word for south is Yemen). The Yemenite Jews who had arrived on the peninsula centuries before (no one knows exactly when) now found themselves hundreds of miles from their nearest Jewish neighbors (in Egypt, Iraq, or Syria), which probably explains why their traditions were distinctively different from those of other rabbinic Jews. In other parts of the Muslim world, Jews were permitted to live as "protected people" or "people of the book" with second-class status. Indeed, in some areas, such as Spain, where Jews had been persecuted under Christian (Visigoth) rule, the Arab conquest meant a new chance at religious freedom. Throughout the Arab world, Jews traded with each other, migrated from region to region, and remained in contact by correspondence and by reading each other's works. Slowly over the centuries, the Jews of



Map 2.5 The changing boundary between the Christian and Mulsim world

these countries, like their Christian and Muslim neighbors, began to use the Arabic language as their regular means of communication. Even works of Jewish religious philosophy like Maimonides' *Guide for the Perplexed* were written in Arabic (though in Hebrew letters).

There was one important exception to the victory of Arabic over the former spoken languages. In northern Iraq is the region called Kurdistan. The majority of the Muslims there spoke (and continue to speak) Kurdish, a language related to Persian. But some of the Christians and most of the Jews in that region stayed with a version of the old spoken Aramaic language of the region. (The Jewish version is usually called Targumic or Neo-Aramaic, and the Christian version is called Assyrian or Chaldaic.)

Before turning back to the Jews of Europe, we should discuss the origins of the remaining Jewish groups in Asia and Africa, which we have not yet referred to.

Already mentioned are the Mountain Jews living in the northern and eastern

foothills of the Caucasus Mountains and speaking the Tat Iranian language. Across the mountains on the southern and western sides was the ancient Christian kingdom of Georgia (Gruzia). Jews have lived among the Georgians for hundreds, perhaps thousands, of years. Although not far away from the Mountain Jews in terms of miles, they were totally separated from them by the high mountains (at least until the nineteenth century). In their traditions and language they were quite different from the Tat-speaking Mountain Jews. Like their Christian neighbors these Jews spoke Georgian, a language related neither to Persian nor to Arabic nor to any Indo-European or Semitic language.

To the north and west of Georgia, at the northern end of the Black Sea, lies the Crimean peninsula. This area has gone through many conquests and changes of culture during its history. Its native peoples were first colonized by the ancient Greeks, who were followed by the Goths, the Khazars, and the Turkic-speaking Tatars. Since the Muslim Tatars were expelled after World War II, the area is now inhabited mainly by Ukrainians and Russians. Jewish settlement

It was in the Muslim world that a major sect broke away from rabbinic Judaism in the eighth century. Founded by Anan ben David, a member of a distinguished Iraqi Jewish family, this sect came to be known as the Karaites, a name derived from a Hebrew word that referred to the written Bible. The Karaites rejected the Talmud and the oral tradition and developed their own practices, which differed in many ways from those of the rabbinic Jews. The Karaites later spread east to Persia and west to other Muslim-controlled areas such as Palestine and Egypt. In the Middle Ages the Karaite centers shifted into what is today's Turkey, and in early modern times new Karaite centers developed in the Crimea and in scattered parts of Eastern Europe. In the Crimea and Eastern Europe the Karaites spoke a Tatar language, while in Egypt they spoke Arabic. The Karaites of Eastern Europe and the Crimea have now generally assimilated. The bulk of the Karaites of Egypt migrated to Israel, where they form the main surviving Karaite community of about 7000.

in the Crimea seems to have gone through the same cultural changes as the general population. The first Jews probably came with the Greeks almost 2000 years ago and were part of Jewish-Hellenistic culture. During the Khazar period, many Jews fleeing persecution in the Byzantine Empire seem to have come to the Crimea; there were also later Jewish settlers from Italy and Spain. The rabbinic Jewish population of the Crimea in the nineteenth century were known as the Krimchaks. They spoke a Tatar language that had some resemblances to the language of the Karaites, who also lived in the Crimea in large numbers. The Nazis persecuted the Krimchaks as Jews while leaving the Karaites alone.

Just as the Crimea had two separate Jewish populations, Karaites and Krimchaks, the far-off subcontinent of India also had two (and later three) distinct Jewish populations. Though there were tens of thousands of Jews in India, they were invisible among the hundreds of millions of Indians. Unlike virtually all other traditional Jewish settlements (China being the other exception), those in India were not located mainly among Muslims or Christians. Perhaps because of the small numbers of Jews and their lack of connection to the native religions of India, there was little or no anti-Jewish feeling in India. The two oldest Jewish groups in India were the Bene Israel, residing mainly in the area around Bombay, and the Cochin Jews, living chiefly in the city of the same name in the southern Indian state of Kerala.

The origin of the Bene Israel is shrouded in mystery. Their traditions speak of a shipwreck of Jews on the Indian coast, of their progressive forgetting of their traditions and of their reattachment to Jewish tradition through the teaching of David Rahabi in ancient times. (Historians now think Rahabi lived in the eighteenth century rather than hundreds of years earlier, as the Bene Israel believed.) The Bene Israel knew only the Marathi language and virtually no Hebrew; their residual Jewish practices seem to have included the Sabbath and some dietary laws. The practice of the Sabbath and their predominant occupation caused their neighbors to call them "Saturday oil pressers." In the past 200 years, the Bene Israel have become reacquainted with Jewish traditions, acquired the Hebrew language, founded synagogues, and adopted Jewish holiday practices and prayers.

Though they do not follow all rabbinic traditions, their practices are now much closer to standard Jewish tradition than they were earlier.

The Jews of Cochin, unlike the Bene Israel, have always been rabbinic Jews. Nevertheless, they have adopted certain Indian practices, most striking of which is the Indian caste system, which divides the Jews into "White Jews" and "Black Jews." Jews are known to have lived in southern India for almost 1000 years, though there is little documentation of their early origins. Connections between their musical and liturgical traditions and those of Jews in Iraq (including Kurdistan) and Yemen have been identified. A look at Map 2.3 shows that these are likely places from which people could have sailed to India. There is also reason to believe that many of the White Jews are descended from Spanish and Portuguese Jews fleeing after the Expulsion and that the Black Jews are closer to the native Indian population. Some at least seem to be freed Indian slaves (known by the Hebrew term *meshuchrarim*).

The third group of Jews came to India in the nineteenth century from Iraq. Generally known as the Baghdadi Jews, some of them became very wealthy. In general the three groups of Jews in India did not mix. The Iraqi Jews looked down on the "native" Jews, and neither the Cochin Jews nor the Iraqis considered the Bene Israel (the largest group) to be real Jews. Nevertheless the bulk of all three groups migrated to Israel after 1948.

Another far-off land where a considerable Jewish population lived was Ethiopia. The connection between the Jews and Ethiopia is an ancient one. Some Ethiopian languages belong to the Semitic language family, and the former royal family of the country considered themselves the descendants of King Solomon and the Queen of Sheba. The majority Christian religion of the country shows considerable influence from Judaism. So clearly there was early contact between Ethiopia and the Jewish religion. But the origin of the Jewish minority (known as Beta Israel) is less clear. They were certainly not Christians, though they did have such seemingly Christian practices as monasticism. There are three chief theories about the origin of the Ethiopian Jews. One theory is that the Jews traveled up the Nile River from Egypt; the second argues that the Jews came from southern Arabia (what is now Yemen) across the narrow Red Sea; and the third sees Beta

Israel as composed either of native Ethiopians converted to a form of Judaism or as a Judaizing sect of the Ethiopian church that broke away to become a separate Jewish group. The chief centers of the Ethiopian Jews were the mountainous northern provinces of Gondar and Tigre. At one time Beta Israel, whom the Christians called Falashas, meaning "foreigner" or "landless exile," were a serious military threat to the ruling dynasties, but in recent times they were a relatively small minority living under varying degrees of discrimination. Since 1905, when the European Jewish scholar Jacques Faitlovitch founded his "pro-Falasha Committee," Beta Israel has been (re)acquainted with the Hebrew language and some rabbinic traditions, though to a lesser extent than the Bene Israel of India. Today most of them reside in Israel, where many still preserve their ancient religious traditions.

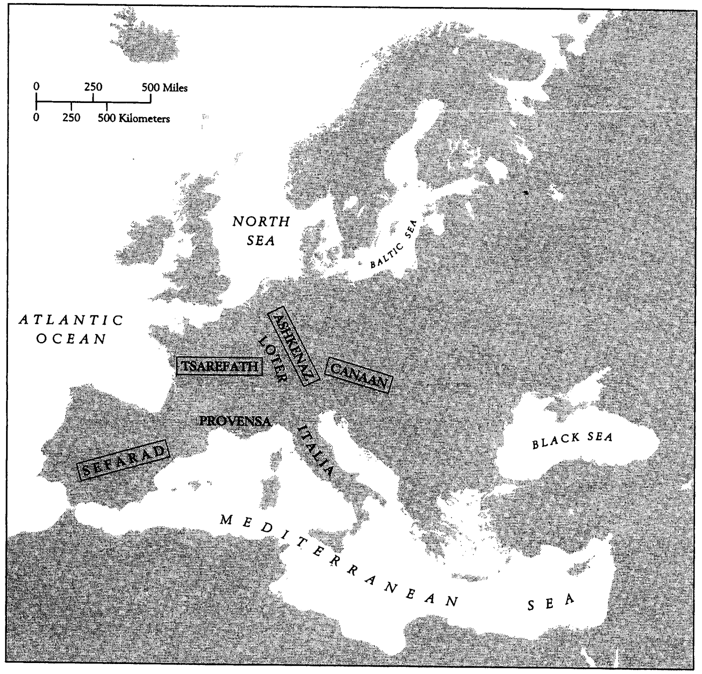
At the same time that Jewish life was developing in Asia and Africa, the minority of Jews in Europe under Christian rule were also going through important changes (Map 2.6). Beginning in the ninth, tenth, and eleventh centuries, Jews again began to migrate into Northern Europe from the Mediterranean area. Jews from southern France moved into northern France, and Jews from France and Italy (and perhaps the Byzantine Empire) began to settle in southern and western Germany. From France some Jews migrated to England.

For reasons we can only guess at, the Jews of medieval Western Europe called their countries of residence by biblical names that originally applied to areas in the Middle East. Perhaps this was a way for them to feel at home in areas so far from their homeland. (After all, one of the greatest Spanish Jewish poets wrote a poem that begins "My heart is in the East but I am in the far, far West.") Whatever the reason, the Jews of northern France called their country Tsarefath, originally the name of a town in northern Israel. (Southern France was not called Tsarefath in Hebrew, but was referred to by the nonbiblical term Provensa, meaning "Provence.") The Jews of Spain applied the biblical name Sefarad (probably originally the city of Sardis in what is now Turkey) to their country. The Jews of Germany began to use the name Ashkenaz (one of the nations listed in Genesis, chapter 10, possibly applying to the Scythians, who lived near today's Crimea on the Black Sea). They referred to the Slavic countries (especially Bohemia) and

Map 2.6 Jewish migration patterns in Europe

their inhabitants as Canaan. This was based on an association of the biblical story that Canaan was to be "a servant of servants" and the relationship of the words "Slav" and "slave" (Map 2.7).

Since Jews under Christian rule and those under Muslim rule had few contacts with each other, their Jewish cultures also became differentiated. But, over time, the boundaries between Muslim and Christian lands changed. Muslim Spain was reconquered by the Christians in a slow process, from about the year 1000 to 1492. On the other side of Europe, the Byzantine Empire was conquered by the Muslim Turks, who also gained control over most of Southeastern Europe



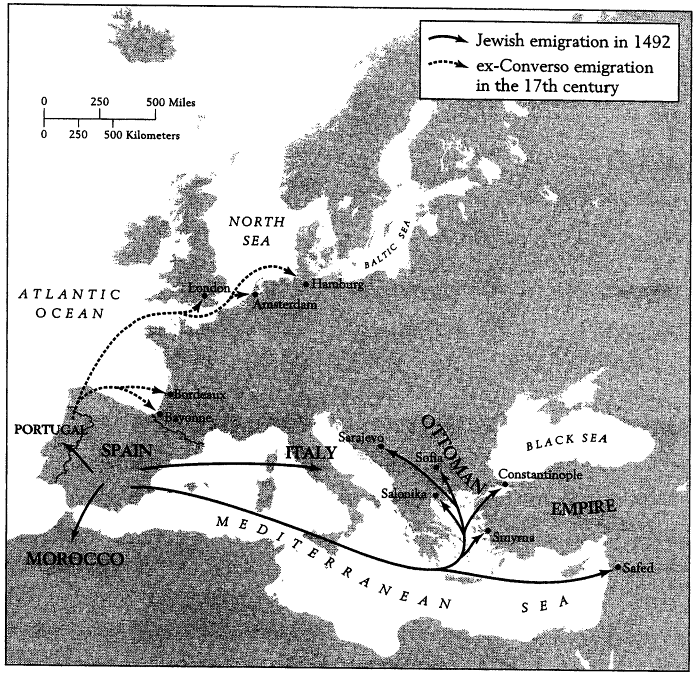
Map 2.7 Medieval Jewish geographic names

(today's Greece, Serbia, Bosnia, Albania, Bulgaria, Romania and part of Hungary) (Map 2.5).

During the Late Middle Ages the Jews became more and more estranged culturally from their non-Jewish neighbors. Until then, Jews coming to a new country usually learned the local language and culture, though often retaining a strong Jewish nuance. This pattern changed during the two most momentous Jewish migrations, those of German (Ashkenazic) Jewry and Spanish (Sephardic) Jewry to different parts of Eastern Europe.

The story of the Sephardic migration is complicated but less confusing than that of the Ashkenazic one. The migration was clearly rooted in persecution. Jewish conditions began to decline in 1391, when anti-Jewish riots spread throughout the Iberian Peninsula, causing the forced conversion of a large percentage of Spanish Jewry. The final blow came in 1492, when the newly united Spanish kingdom of Ferdinand and Isabella gave the Jews a choice: convert or leave the country within three months. Large numbers of Jews left Spain, some for nearby Portugal or Morocco, others for Italy; the bulk of them eventually arrived in the Ottoman Turkish Empire, where they were welcomed. Great new Sephardic Jewish communities arose in cities like Salonika, Constantinople, Smyrna (Izmir), Sarajevo, Safed in the Holy Land, and other Ottoman cities (Map 2.8).

The Jews who left Spain in 1492 took with them their Spanish Jewish cul-



Map 2.8 Various waves of Sephardic emigration from Spain

140

ture and language. When they settled in established Jewish communities, they did not merge with the older Jewish population. Nor did they adopt the language of their new land. In North Africa, Jews of Spanish origin refused to intermarry with Arabic-speaking Jews for centuries. In the Turkish Empire, the newly arrived Sephardim soon outnumbered the Greek-speaking native Jewish population. In most places (except the area of Yanina mentioned earlier), they converted the native Jews into speakers of Judeo-Spanish (Djudezmo) and imposed their Sephardic customs on them.

A second type of Sephardic migration occurred after 1492 and was very different from the migration to Morocco or Turkey. This migration consisted of Jews who had either chosen to convert to Christianity rather than leave Spain or who had been caught in Portugal in 1497, when the Jews there were told to convert or leave without their children. Some of the converts (Conversos) sincerely became Christians, while others retained at least some of their Jewish practices and beliefs. Under the constant threat of exposure and punishment by the Inquisition, the Conversos had little alternative but to deny their Jewishness until the 1570s, when the former Spanish possessions in the Netherlands revolted, became independent, and provided a refuge for them. In the 100 years that followed, many Conversos (known officially as the "Portuguese nation") settled in Holland and in western seaports like Hamburg, London, and Bordeaux. With Christian family names like Nunez, Castro, and Rodriguez, these Spanish and Portuguese Jews had lived like Christians, married and baptized their children in church, spoke unaccented Portuguese or Spanish, and knew little about Judaism except the Bible. Often they had difficulty reintegrating themselves into Judaism, but some became pioneers of Jewish modernity in the West, since they were the first to combine outwardly non-Jewish culture and manners with an adherence to Judaism. These former Conversos differed from the "Eastern Sephardim" in the Ottoman Empire in their dress, names, and spoken language (Portuguese instead of Djudezmo) and in the degree of their adherence to rabbinic Judaism.

Like the Sephardic Jews who went to the Ottoman Empire, the Ashkenazic Jews who left Germany to go to Eastern Europe brought the culture of the Old Country with them. The migration from Germany to Poland, the main country

There is an alternative explanation of the origins of Eastern European Jewry that most scholars reject but that has had considerable popular vogue. The "Khazar theory" was publicized by Arthur Koestler in his book *The Thirteenth Tribe* and has been picked up not only by some Jews, but also by many anti-Semitic writers (who use it as evidence that the Jews are not the true descendants of biblical Israel). The Khazars were a nomadic tribe speaking a Turkic language who created a large kingdom centered at the mouth of the Volga River and extending over parts of what is now the Ukraine and southern Russia. In the eighth century the king of the Khazars and an unspecified proportion of his subjects converted to Judaism. No one knows exactly what happened to these Jewish Khazars after the downfall of the Khazar kingdom in the tenth century. The theory claims that they migrated westward and became the core of the later Eastern European Jewish community.

There are a number of reasons, historical, cultural, and especially linguistic, for rejecting the Khazar theory. Perhaps the strongest is that the language of the Ashkenazic Jews, Yiddish, is structurally Germanic and the majority of its vocabulary is of German origin, not Turkic. In fact, Yiddish contains virtually no words of Turkish or Tatar origin.

On the other hand, two Jewish populations in Eastern Europe, the Krimchaks and the Karaites, did speak languages in the Turkish linguistic family. Some Karaite communities could be found in the same towns as Ashkenazic Jewish communities, although they had few close ties to each other. It is more likely that descendants of the Khazars are to be found among the Krimchaks and East European Karaites than among Ashkenazic Jews.

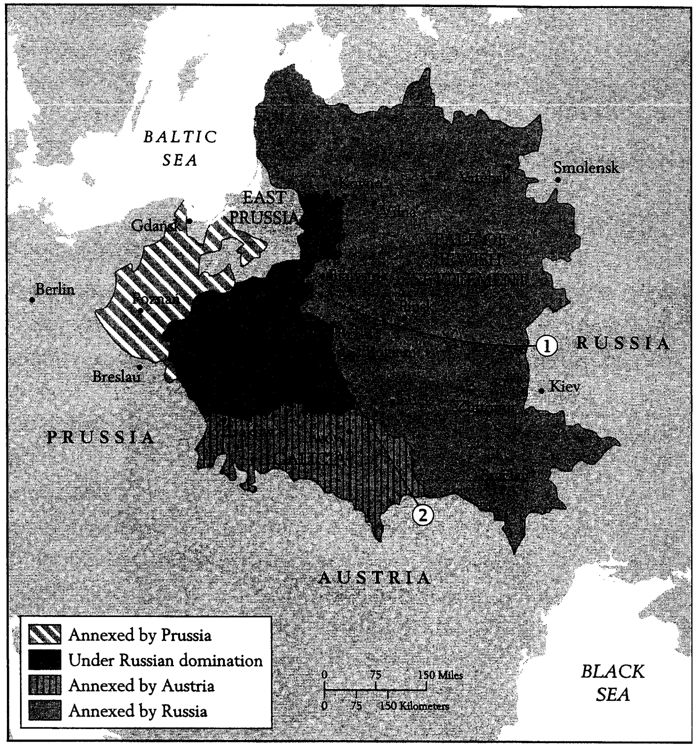
of Jewish settlement in the East, was a less abrupt process than the migration of the Sephardim in 1492. The process began slowly, partly as a result of increasing persecution in Germany in the twelfth and thirteenth centuries. It grew in intensity with the terrible massacres at the time of the Black Death of 1348–1350 and probably reached its peak between 1450 and 1550. About 90 percent of the Ashkenazic Jews ended up in the Polish Commonwealth, with the rest remaining in German-speaking Central Europe. Besides the push of the massacres and ex-

pulsions from parts of Germany (and from France and England), there was also the pull of economic opportunity in Poland. The Polish Commonwealth was a huge frontier land of opportunity for the Jews, with only a small native middle class to compete with them. Since the discriminatory laws of the West were rarely enforced in medieval Poland, the country was called by some "the Paradise of the Jews."

There is a remarkable parallel between the way the German Jews arriving in Poland acted and the way the Spanish Jews acted when they arrived in Turkey. The German Jews also found a native Jewish population, but like the Sephardim in Southeastern Europe, they did not adopt the language of their new country but rather imposed their own language on the older Jewish population. So, after 500 years in Poland, most Jews spoke Yiddish and knew little or no Polish, just as Sephardic Jews in the Turkish Empire spoke Djudezmo rather than Greek or Turkish.

Jews arriving in Poland found conditions very different from those in their land of origin. Medieval Poland was one of the largest countries in Europe (second only to Russia in size), covering not only today's Poland but also the former Soviet and now independent republics of Lithuania, Latvia, Ukraine, and Belarus (Map 2.9). Poland was not only a huge country, it was also a weak one, controlled by a dispersed but powerful nobility rather than by the king. By the seventeenth century the king was largely a figurehead elected by an assembly of nobles; the candidate who made the most concessions to the nobility usually won. By the eighteenth century the central government had become so destabilized that a single noble member of the *sejm* (Parliament) could veto any law. The weakness of the Polish government was both good and bad for the Jews. On the one hand, the weak government gave the Jews leeway to govern themselves; on the other hand, it was often too weak to protect them.

The Polish Commonwealth came into existence through the 1386 marriage of Grand Duke Jagiello of Lithuania and Queen Jadwiga of Poland. This union loosely tied together two separate entities—the Kingdom of Poland, which was Catholic and mainly Polish speaking, and the Grand Duchy of Lithuania, which was originally pagan and later became mainly Eastern Orthodox and was popu-



Map 2.9 Jewish cultural divisions of medieval Poland and the fate of Polish territories after partition

lated by many nationalities, especially Lithuanians, Byelorussians, and Ukrainians. In 1569 the two areas were more closely linked by the Union of Lublin, which also changed the internal boundaries of Poland. The southeastern area (Ukraine) was taken from Lithuania and placed under the direct rule of the Kingdom of Poland. Only the area north of line 1 remained part of Lithuania (Map 2.9).

The details of shifting Polish boundaries in the sixteenth century are crucial to the story of the Ashkenazim because these became the chief cultural boundaries of East European Jewry. The divisions between the major dialects of Yid-

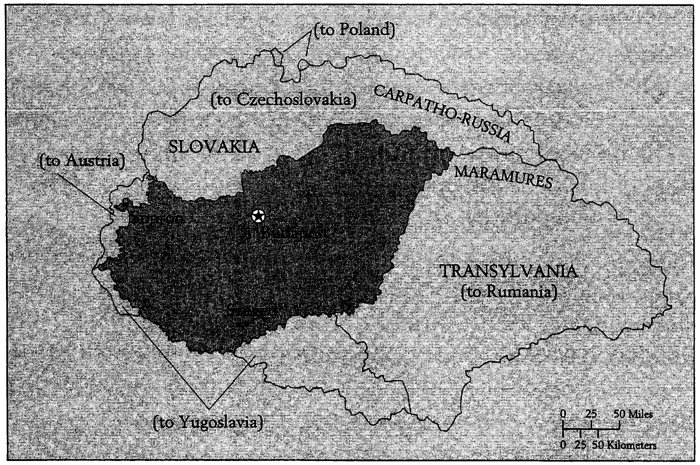
dish follow both the pre-1569 (line 2) and the post-1569 boundaries (line 1) between Lithuania and Poland. No later boundary changes have had nearly the same influence. These boundaries also demarcate important cultural distinctions. For instance, the Hasidim were largely restricted to the south of line 1. Jews living west of line 2 people ate gefilte fish sweetened with sugar, to the horror of those east of the line, who spiced it with pepper and salt. Why these borders were so vital to Ashkenazic cultural life is hard to say.

Because Poland was so weak, had few natural boundaries, and was surrounded by strong countries, it could not keep its independence for long. Between 1772 and 1795, Poland was partitioned among Russia, Austria, and Prussia (later part of Germany). After a brief interlude when Napoleon conquered Eastern Europe, the division was made permanent in 1815, with the lion's share of Old Poland going to czarist Russia. The former Jews of Poland now found themselves under four different jurisdictions (Map 2.9). In the western province called Posen (and West Prussia) that went to Prussia, the forces of Germanization became strong. Jews there learned German, supported the dominant German minority against the Polish majority, and eventually became part of German Jewry. Most of them emigrated to German cities like Berlin and Breslau. The second area, Galicia, became part of the multiethnic Austrian Empire. Although at first the Galician Jews were treated harshly, they were eventually given full citizenship in 1867, when Austria was converted into the Austro-Hungarian Empire. Because there was no single majority nationality in Austria, the Galician Jews retained their Yiddish-speaking culture and in the main remained Hasidic and poor. The third area was made into a Polish kingdom at the 1815 Congress of Vienna and was generally called Congress Poland. Since the king of this new state was also the czar of Russia, the semi-independence of this area soon disappeared and the area was treated virtually the same as the rest of the Russian Empire. The fourth and largest part of Poland was simply incorporated into Russia, with no pretense of Polish autonomy. Most of its inhabitants were not ethnically Polish, unlike those of Congress Poland.

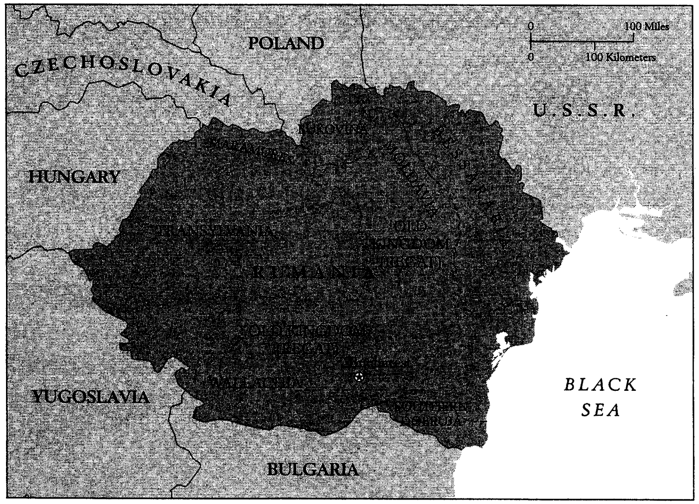
Before the partitioning of Poland, Russia's policy regarding Jews was simple—they were forbidden to live in the country. Following the partitions, Empress Catherine the Great found herself ruling over the largest Jewish population in the world. After much hesitation the Russian government decided on a compromise: the Jews would not be expelled from the newly acquired areas, including parts of southern Russia recently conquered from the Turks, but they would not be allowed to settle in other parts of the empire. The provinces in western Russia where Jews were permitted to live have come to be known as the Pale of Settlement. One of the Pale's effects was to ensure that Jews did not live among many ethnic Russians, but rather among other minority nationalities, like Ukrainians, Latvians, Lithuanians, and Poles, and thus had relatively little incentive to assimilate to Russian culture.

These divisions remained in effect until World War I, when the map of Eastern Europe was completely revamped. In 1917 the Pale of Settlement in Russia was finally abolished by the Russian Revolution. The three great empires of Russia, Austria-Hungary, and Germany were either dissolved or sharply reduced in territory. Instead a host of new, or in some cases revived, countries were created based on the principle of national self-determination. The boundaries of the new Poland, Lithuania, Latvia, Estonia, Czechoslovakia, Hungary, Romania, and Yugoslavia were determined (at least in part) by the majority ethnic population distribution.

These new boundaries broke up the old cultural connections and created new ones. Often the cultural divisions among the Jews did not fit the new political situation at all. What had once been a fairly uniform Hungarian Jewish population (most of which had adopted the Hungarian language) now found itself split among a reduced Hungary and Czechoslovakia, Romania, and Yugoslavia. The Jews of western Romania (Transylvania and Maramures) and of southern Slovakia and Carpatho-Russia (in Czechoslovakia) still considered themselves Hungarian Jews (Map 2.10). The end of World War I created a greatly increased Romanian kingdom. Besides the areas of old Romania (Moldavia and Wallachia), there were the areas in the northwest taken from Hungary (see above), areas in the north taken from Austria (Bukovina), and areas in the northeast taken from Russia (Bessarabia) (Map 2.11). Romanian Jewry between the two world wars consisted of culturally disparate Jewish communities with different customs, Yid-



Map 2.10



Map 2.11

dish dialects, and religious and political attitudes. Unlike the other Jews in the Romanian state, the former Hungarian Jews spoke a different Yiddish dialect (more like the Yiddish of Galicia), often spoke Hungarian as well, and were heavily influenced by Hungarian culture.

"Jewish Geography"

Jews and their non-Jewish neighbors shared the same topography, climate, and rulers, but often Jewish geographic vision differed from that of the non-Jews. The Jews' connection to the Holy Land might be purely religious, but images of Jerusalem and the other holy cities often appeared in paintings on synagogue walls or in illustrated popular books and thus often played a great role in their imagination. As traders and craftsmen, Jews often traveled more than their agricultural neighbors and therefore had a wider geographical vista. They were more likely to have traveled to the local market town or even the nearest big city and more likely to correspond with relatives in faraway places. In some cases, Jewish networks of business connections, relatives, and correspondents were less tied to the political boundaries than were the networks of the non-Jews, though sometimes the reverse was true. Their historical memory went back to different ancestors and different places of origin than did the historical memory of their neighbors. After 1000 years, Ashkenazic Jews in northern and Eastern Europe still prayed for the welfare of a no longer existing exilarch and academy leaders in Babylonia. On the walls of the synagogue in Mohilev, deep in eastern Belarus, was an imaginative depiction of Worms, one of the first Ashkenazic settlements on the Rhine. In the imaginations of traditional Jews, centers of Jewish life in towns like ancient Alexandria, Sura, medieval Fez, Rotenburg, or Troyes and the small modern towns of Volozhin, Lubavitch, Radin, and Sadagura loomed large. For non-Jews the associations were different—Rome, Byzantium, Mecca, and Moscow.

Jews also drew the boundaries of regions differently from non-Jews. "Ashke-

naz" is a concept that has had at least three quite separate meanings in Jewish culture. In the Bible it referred to some area near the Black Sea. In the Middle Ages, Jews applied the term to Germany. Finally, after German Jews migrated to Eastern Europe, Ashkenaz and Ashkenazic Jewry were widened geographically to include all of Europe from Holland to Belarus, Romania to Latvia. The term "Sepharad" was similarly expanded. Originally it applied to a specific place in Asia Minor; then it was applied to mean Spain, and after the expulsion of Jews from Spain it was expanded include all of the lands where the exiles settled (the Ottoman Empire, Holland, and parts of North Africa). The term "Sephardic" has expanded even more than "Ashkenazic," since it is often loosely applied to all Jews who are not Ashkenazic. The Jewish conception of Lithuania was over six times as large as the modern Lithuanian Republic. In popular Israeli parlance today, "Kurdish" refers not to the Kurdish language and people, but to the Aramaic language and ethnicity of Jews from the Kurdish regions. The Jews of Central Asia are still known as "Bukharans" after the former Khanate of Bukhara, whether they live in what is now Uzbekistan, Tadzhikistan, or Turkmenistan.

Not only is the terminology applied to Jewish groups often different from that of the non-Jews, but so are the geographic patterns. In Germany the most profound linguistic and ethnographic differences are between the northern and southern parts of the country, whereas in the culture of the Jews of Germany, the main cultural divide was between the areas east and west of the Elbe River. Similarly, the major cultural differences within Eastern European Jewry follow administrative boundaries of the eighteenth century and earlier, with later boundaries having a much less profound effect. The cultural boundaries within Slavic culture often run in very different directions than those within Jewish culture.

Overall Patterns of Jewish Settlement

As we can see, the migration history of the Jewish people is long and complex and does not lend itself to simple generalization, but there seem to be a few overall

patterns worth recognizing. First, traditional Jewish settlement was more or less confined to those parts of the world where Christianity and Islam became the dominant religions. Although Jews sometimes settled in areas whose inhabitants were pagans, this situation does not seem to have lasted long in the Middle Ages and thereafter. Either the pagans were Christianized, as in Lithuania, or Islamicized, or the Jewish community tended to assimilate and disappear, as in China. Even the seeming exception of India, where the main religion was not one of the "daughter religions" of Judaism, is not really an exception. The longest-lasting settlement of rabbinic Jews, in Cochin, was in the province of India (Kerala), where Christian influence was strongest.

In Asia, with few exceptions, there is a remarkable congruence between the eastern boundaries of the great empires of the Persians and Alexander the Great and the eastern boundaries of Jewish settlement before the nineteenth century. Only in Yemen and India did important Jewish communities arise in areas that had not been part of these two empires. Even far-off Bukhara had been part of the Persian and Hellenistic empires in ancient times. In Africa, too, premodern Jewish settlement was largely confined to areas that had been in territories of the Roman Empire. The one exception, Ethiopia, was an unusual community, and, even there, the Jews lived in a culture dominated by Christianity. Only in Europe were there important Jewish communities far to the north and east of the ancient empires. The Ashkenazic Jews, the Yemenites, and, to a lesser extent, the Sephardic Jews were the main Jewish groups outside the ancient empires. The push and pull of internal and external forces scattered traditional Jews over a large, but still delimited, area in Asia, North Africa, and Europe. Although the pattern changed over time, in most places the overall picture remained stable for centuries.

When we compare the ages and sizes of the various Jewish cultural groups, we are faced with an interesting and unexplained paradox. The largest Jewish group by far, the Ashkenazim, is also one of the most recent to come into existence. Ashkenazic settlement itself was most highly concentrated precisely in those areas of Eastern Europe where it was most recent. Although 500 years of mass settlement in Eastern Europe is certainly not a short time, it is not terribly old by the standards of ancient Jewish communities like those of Iraq and Iran.

When the Ashkenazic community began to emerge about 1000 years ago in the valley of the Rhine, it was a small group. Many historians number medieval Ashkenazic Jewry at only some 10,000 to 20,000 individuals. The vast majority of Jews in the Middle Ages lived in Muslim countries, and Judeo-Arabic was probably the spoken language of most Jews. In more recent centuries, however, Ashkenazic Jewry underwent explosive growth, while other Jewish communities remained stagnant. By 1650 the majority of world Jewry was Ashkenazic, and by 1900 the figure was well over 80 percent, mostly concentrated in what had been the medieval kingdom of Poland.

The huge population growth of Ashkenazic Jewry is especially puzzling because they lived in Christian Europe, the typical locale of persecution of the Jews. Despite the much higher rate of massacres among Ashkenazim than among Jews in the Muslim world, it was the Ashkenazim who kept growing. Not only do we not know the precise reasons for these demographic changes, very few scholars have even considered the phenomenon worthy of exploration. Did the Ashkenazim increase mainly from migration from other parts of the world, because of explosive birth rates, or, as is most likely, as a result of the increased prosperity and lowered death rates of the Western countries in modern times?

Our discussion of the migration history of the Jews has been restricted mainly to an enumeration of the various cultural areas, with some information on the chronology of the early settlement of each area. What we have not done, mainly because it is virtually impossible to reconstruct, is trace the precise routes by which Jews moved from one country to another. Even the few dates of origin that have been supplied may give an impression of precision, which is in fact misleading. In almost every area, the first settlements are undocumented. Often there are wildly differing oral traditions, legends, and documents about the first Jews in a particular region.

Also characteristic of Jewish settlement patterns is their discontinuity. This was especially evident in Europe, but it can be seen in parts of Asia and Africa as well. Jewish settlement was often interrupted by persecutions and expulsions, and many a Jewish community had to be refounded four or five times. Sometimes the later community had a different origin than the first. A simple example is Vienna. Jews first settled there in the thirteenth century, were expelled in 1421, and returned in the sixteenth century, only to be expelled "definitively" in 1670. Even after this expulsion, small numbers of privileged Jews remained in the city. The Jewish population of Vienna stayed small until the middle of the nineteenth century, but between 1857 and 1910 it increased from 6200 to 175,000. Another example is Jewish settlement in Spain. Jews first arrived there in Roman times but were persecuted by the Christianized Visigoths in the sixth and seventh centuries. Jewish settlement resumed after the Muslim conquest in 711. Were the Jews of Muslim Spain the descendants of secret Jews who survived from Roman times, or were they new immigrants coming with the Arabs, and if so, from what Arab countries? Similar stories and questions can be repeated for hundreds of European communities.

Directions of migration sometimes reversed over time. In the early Middle Ages, Jews traveled from Southern Europe, especially Italy, to Northern Europe, especially France, England, and Germany. Expulsions of the thirteenth, fourteenth, and fifteenth centuries forced Jews to move east into Poland. By the eighteenth and nineteenth centuries migration reversed, and Jews from Galicia and the Russian Empire moved west to Germany, France, and England. In the latter two countries they made up the majority of the Jewish population. Similarly, Ashkenazic Jews settled in northern Italy in the late Middle Ages and the Renaissance, reversing the direction of migration that occurred years earlier. There were two-way migrations between Poland and Italy. As a result, some Eastern European Jews had names like Padwa and some Italian Jews were named Polacco. If we were to draw a precise map of all Jewish migrations, it would be so filled with overlapping arrows, reversed directions, and mixtures between immigrant waves coming from different directions that it would be impossible to read. The actual history of each Jewish community is more complicated than any summary view can delineate. No community of any size is uniform. Some Sephardic Jews migrated to Poland, and some Ashkenazic Jews came to Turkey even if they were a minority there. Descendants of various waves of migration lived in the same communities, intermarried with each other, and eventually merged into a single community. Similar patterns of migration and

mixtures of cultural groups continue up to our own day, but on a much larger scale than ever before.

Beginning in the late nineteenth century and continuing until the present, the traditional geographic pattern of the Diaspora outlined in this chapter changed totally. These changes were caused by economic opportunity, improved transportation, the horrors of the Holocaust, and the remarkable rebirth of the State of Israel. The areas that had the largest Jewish populations 150 years ago, now generally have very small or no Jewish communities. The largest Jewish communities today are located in areas where there was little or no Jewish population in 1850: the United States, Israel, the Russian Republic, France, England, and Argentina. Even in Russia, seemingly an exception, the areas of Jewish settlement today center in Moscow and St. Petersburg, both areas outside the Pale of Settlement, which lasted until 1917. While the traditional pattern of Jewish settlement coincided with traditional patterns of culture, expressed through language, food and costume, the overwhelming majority of Jews in the new population centers no longer follow most of these traditional patterns or retain only a few symbolic remnants of them. Although Jewish life continues, the old Diaspora communities have mostly come to an end.

Jewish Languages

Similarities and Differences

WHAT IS A JEWISH LANGUAGE? THIS IS A SIMPLE QUESTION WITH A COMPLICATED answer. A language doesn't become Jewish just because some Jews speak it. Otherwise English would be the most widespread Jewish language today. Throughout most of their dispersion, Jews have been multilingual. It was not merely that they spoke their Jewish language among themselves and another language to their non-Jewish neighbors. Rather, the Jews were internally bilingual. In most places they communicated in two different "Jewish" languages. One of these languages, Hebrew, was the language of prayer, holy texts, and scholarship; the other was the Jewish vernacular used in daily life. Using the categorization of the first chapter, Hebrew represents the great tradition and the vernacular the little tradi-

N. Weinig "Organizatsye un arbet fun an etnografishn krayz," *Landkentenish* 2 (1934):5-17.

Mordecai Kosover, "Yidishe maykholim (a shtudye in kultur-geshikhte un shprakhforshung), *Judah A. Joffe Book*, ed. Yudel Mark (New York: YIVO, 1958), Introduction.

Isaac Rivkind, *Yidishe gelt in lebnsshteyger, kultur-geshikhte un folklor* (New York: American Academy for Jewish Research, 1959), Introduction.

נ. ווײניג

אָרגאַניזאַציע און אַרבעט פֿון אַן עטנאָגראַפֿישן קרייז.

מהות און באַגריף פֿון עטנאָגראַפֿיע.

עטנאָגראַפֿיע ווערט אָנגערופֿן די־דאָזיקע וויסנשאַפֿט, וועלכע פֿאַרנעמט זיך מיט סיסטעמאַטיזירן און באַשרײַבן דעם אָרט לעבן פֿונ׳ם פֿאָלק, ווי אויך זײַן מאַטעריעלע און גײַסטיקע פּראָדוקציע.

אַזוי אָבער ווי דערדאָזיקער געביט איז ברייט און פֿאַרצווײַגט, קומט אויס, אַז אַסך פֿון עטנאָגראַפֿישע דערשײַנונגען גרענעצן זיך מיט אַנדערע וויסנשאַפֿטן, ווי קולטור־געשיכטע, ליטעראַטור, געשיכטע פֿון וויסנשאַפֿטן, שפּראַך־וויסנשאַפֿט, אַרכעאָלאָגיע וכד., זייער אָפֿט אויך מיט אַנטראָפּאָלאָגיע. דעריבער פֿאַרווישן זיך נישט זעלטן יענע גרענעצן, און איינצלנע גרופּן פֿון וויסנשאַפֿטן אָקופּירן פֿאַר זיך טייל געביטן פֿון עטנאָגראַפֿיע. אַזאַ נישט קלאָרער צושטאַנד האָט אַ גאַנץ היפּשע צײַט אָנגעהאַלטן, ביז סוף־כל־סוף האָט זיך עטנאָגראַפֿיע עמאַנציפּירט אַלס זעלבסטשטענדיקע וויסנשאַפֿטלעכע דיסציפּלין מיט איר אייגענעם אַרבעט־שטח און באַזונדערע אַרבעט־און פֿאָרשונג־מעטאָדן.

אויסקריסטאַליזירט האָט זיך די לאַגע, בשעת מען האָט זיך קלאָר פֿונאַנדערגעקליבן אינם באַגריף „פֿאָלק" און „פֿאָלקסטימלעכקייט". ביז דאַן האָט געגאָלטן, אַז פֿאָלק זענען די אַזוי גערופֿענע נידריקע שיכטן פֿון דער געזעלשאַפֿט, קולטורעל אָפּגעשטאַנענע, פּרימיטיווע אין ווײַטער פֿון דענקן און לעבן. עס האָט זיך אָבער אַרויסגעוויזן, אַז אויך צווישן די העכערע שיכטן קאָן מען גרײַלעך געפֿינען גענוג מאַטעריאַל פֿאַר עטנאָגראַפֿישער אויספֿאָרשונג, ווי למשל: זאַבאָבאָנעס, שפּראַך־פֿאָלקלאָר, מנהגים, באַגריסונגען וכד.

5

דערפֿאַר איז מען געקומען צו דעם אויספֿיר, אַז עטנאָגראַפֿיע ...נשאַפֿט פֿאַרנעמט זיך נישט מיט געוויסע סאָציאַלע גרופּן אַלס אַזעלכע (דאָס געהערט צו סאָציאָלאָגיע), נייערט מיט געוויסע קולטור-אינהאַלטן. דערביי גילטן געוויסע סמנים, וועלכע כאַראַקטעריזירן די ספּעציפֿישקייט פֿון אַזעלכע קולטור-אינהאַלטן. מען דערקענט זיי דורכדעם, וואָס זייער פֿאַרשפּרייטונגס-וועג איז אַ טראַדיציאָנעלער, פֿון דור צו דור, און אַ כמעט נישט געענדערטער פֿאָרם. דערביי איז עס נישט קיין חילוק צי געשעט דורכן לעבעדיקן וואָרט אָדער געדרוקטן אַפֿילו (ווי מאַגישע פֿאָרמולען, טראַם-ביכלעך, ספֿרי-גורלות, ספֿרי-רפֿואות וכד.).

דער עיקרדיקסטער סימן אָבער איז אויסגעדריקט געוואָרן אין פֿאַרגלייך און אין אונטערשייד צו דער ספּעציעלער קולטור ... איז אויפֿגעבויט אויף אַ לאָגישער און סיסטעמאַטיזירנדיקער דענקונגס-אַרט, וועלכער שטרעבט באַוווּסטזיניק ווייטער צו שפּינען דעם קולטור-געדאַנק אויסצובויען אים. די פֿאָלקס-קולטור ווידער איז — ווי מען רופֿט זי — פּרעלאָגיש, איר יסוד איז דאָס אַסאָציאַטיווע דענקען, ווי ביי אַ קליין קינד און וואָס אַן איר קאָנסערוואַטיווע פֿאַרעקשנטקייט בכּשך פֿון דורות, ... אַרויסווייזנדיק קיין שום סמנים פֿון פֿאַרענדערונגען אין געוויסע תּקופֿות פֿון איר עקזיסטענץ.

דאָס אויסקריסטאַליזירן פֿון גרונט-סמנים איז אין אַ גרויסער מאָס געווען בייהילפֿיק דער עטנאָגראַפֿיע, ביים פֿאַרפֿעסטיקן זיך און קאָנסאָלידירן זיך אין אַ באַזונדערער וויסנשאַפֿט.

עס דויערט אָבער נאָך ביזן היינטיקן טאָג אַן אומקלאָרקייט בנוגע דעם נאָמען, וועלכן זי דאַרף טראָגן.

עטנאָגראַפֿיע, עטנאָלאָגיע, פֿאָלקלאָר — זענען דריי נעמען, וועלכע ווערן זייער אָפֿט פֿאַרביטן צווישן זיך, וואָס פֿירט צו אַ פּלאָנטער. אָבער אויך דערין זוכט מען צו געפֿינען אַ שאַלק. על כּל דעות קאָן מען מער-ווייניקער אָננעמען, אַז עטנאָגראַפֿיע פֿאַרנעמט זיך מיט באַשרייבן קולטורן פֿון באַזונדערע גרופּן, ווי ייִדן, פּאָליאַקן; עטנאָלאָגיע פֿאָרשט אין דעם זין מייסטנס חוץ-אייראָפּעישע שבטים (נעגער, אויסטראַליער); פֿאָלקלאָר ווידער ווערט היינט צוטאָג באַטראַכט ווי אַ טייל פֿון עטנאָגראַפֿיע, און דאַרף זיך פֿאַרנעמען בלויז מיט גלויבונגען, זאַבאָבאָנעס, פֿאָלקסטימלעכער וועלט-אָנשויונג, ווי עס דרינגט אַרויס פֿונ'ם וואָרט-טייטש גופֿא. דער ענגלישער טערמין Folk lore (געשאַפֿן צום סאַמע ערשט דורך W. J. Thoms אין יאָר 1846) איז אַ קיצור פֿונ'ם באַגריף the lore of the people, אַלזאָ: דאָס וויסן פֿונ'ם פֿאָלק.

אין דייטשלאַנד ווערט אָבער אַלגעמיין באַנוצט דער נאָמען Volkskunde

דער פּוילישער ... דרוקט די וויסנשאַפֿט Ludoznawstwo. צי וואָלטן מיר אַלס אין ייִדיש נישט געקאָנט אפֿשר איינפֿירן דעם נאָמען „פֿאָלקסקענטשאַפֿט"?

אָבער צוליב טראַדיציאָנעלע, און דאָס רוב פּראַקטישע טעמים, בלייבן מיר דערווייל ביים באַגריף: עטנאָגראַפֿיע.

געביטן פֿון פֿאָרשונג.

אין די איצטיקע פּראַקטישע אָנווייזונגען, סטאַרען מיר זיך אויסצומיידן פֿריערדיקע טעאָרעטישע באַטראַכטונגען, דעריבער שטעלן מיר זיך נישט אָפּ אויף דער סיסטעמאַטיק פֿון דער עטנאָגראַפֿיע, וועלכע איז נאָך נישט איינהייטלעך ביי אַלעמען.

בלייבט אונז דעריבער בלויז אויסצורעכענען, לויט מעגלעכקייט, בערך אַלץ, וואָס געהערט צום ענין זאַמלען מאַטעריאַלן, אַלע וויכטיק- און ווייטיקע געביטן פֿון עטנאָגראַפֿיע. דערביי שטעלן מיר זיך ברייטער אָפּ אויף אַזעלכע געביטן, וואָס זענען ווייניקער פּאָפּולער, איידער אַנדערע, ווי לידער, מעשׂיות און ענל.

1. אידיאָמען. יעדע געגנט האָט אירע באַזונדערקייטן אין שפּראַך און ווערטער-אוצר. כאָטש טיילווייז דעקט זי זיך אויך מיט דער שפּראַך פֿון שכנותדיקע אָדער ווייטערע שפּראַך-געביטן, דאָך זענען זיי כאַראַקטעריסטיש פֿאַר איטלעכן קאַנט, דעריבער מוזן זיי ווערן געזאַמלט. פֿאַר דער ווייטערדיקער אַרבעט פֿונ'ם זאַמלער קען דאָס קומען צונויף, ווייל ביים פֿאַרשרייבן טעקסטן, וועלן אים שוין נישט אויסקומען פֿרעמד געוויסע ווערטער, וועלכע ווערן אין קעגנפֿאַל פֿאַרדרייט און פֿאַרגרייזט פֿאַרשריבן. ווייטער, ווען דער זאַמלער נעמט זיי אויף אין זיין שפּראַך-געברויך בשעתן קאָנטאַקט מיט דער פֿאָלקס-מאַסע ביים זאַמלען, דורפֿט ער דאַדורך אַרויס מער צוטרוי צו זיך אַלס היימישער מענטש.

2. גרופּן-לשונות. יעדער פֿאַך האָט זיך זיין באַזונדערע טערמינאָלאָגיע פֿון אַרבעט-מכשירים און אַרבעט-פּראָצעסן. אָבער חוץ דעם באַנוצט ער זיך מיט ספּעציעלע ווערטער, וועלכע מען טרעפֿט נישט אין קיין אַנדערע אָדער איינגאַרטיק באַנוצטע ווערטער פֿון דער אַלגעמיינער שפּראַך.

אָבער עס זענען פֿאַראַן אויך גרופּן, וועלכע שאַפֿן זיך טיילווייז אַ קינסטלעכע שפּראַך, כּדי נישט פֿאַרשטאַנען צו ווערן דורך פֿרעמדע און זייטיקע (סוחרים און הענדלער, כּלי-זמרים, גנבים, קינדער, חדרי-ייִנגלעך וכד.).

אויך קלאַסן האָבן שפּראַכלעכע באַזונדערקייטן. אַזוי אָבער ווי אַ

דורכשניטלעכער זאַמלער פֿאַרמאָגט נישט די געהעריקע געניטשאַפֿט דאָס אויפֿצוכאַפּן, וואָס זיין גוט, ווען ער וועט פֿאַרשרייבן ביי די פֿאַך-און קלאַסן גרופּן אויך: א) דעם אופֿן פֿון ווענדן זיך צו יענעם (למשל ביי חסידים אויף: דו). ב) באַגריסונגס-און געזעגנונגס-פֿאָרמולעס, ג) ווינטשעוואַניעס און טרייסט-ווערטער, ד) שילט-ווערטער און קללות, ה) שטום-לשון, ד.ה. מימישע זשעסטן אַנשטאָט ווערטער.

3. אָנאָמאַסטיק (נאָמען-קענטשאַפֿט).

א) אינטערעסאַנט איז אַ פֿולע זאַמלונג פֿון פּערזאָנען-נעמען וואָס ווערן באַנוצט אין אַ געוויסן מקום, ווייל כאָטש — ווי עס דוכט זיך יעדן — איז עס אַן אַלגעמיין יידישע דערשיינונג, דאָך, ווי עס ווייזט זיך אויס, ווערן נעמען מערער געגעבן אין דעם ווי אין אַ געוויסן אַנדער קאַנט. עס טרעפֿן קאַנטן, ווו עס זענען פֿאַראַן נעמען, וועלכע זענען נישט בנמצא ערגעץ אַנדערשוווּ. דאַן ווערן אויך אין פֿאַרשידענע ערטער געביטן די גרונט-פֿאָרמען אויף פֿאַרלייי אופֿנים. אַהער געהערן אויך צערטל-פֿאָרמען און פֿאַרגרעבטקייטן פֿון נעמען.

ב) פֿאַמיליען-נעמען זענען אַ צושטייער צו דער קולטור-געשיכטע, ווירטשאַפֿטלעכע געשיכטע און מיגראַציע-פֿאַרהעלטענישן. אַמבעסטן איז אָפּצושרייבן זיי פֿון די קהל-רשימות, אָבער איינצייטיק אויך פֿון עלטערע עפֿנטלעכע רשימות אָדער דאָקומענטן.

ג) געאָגראַפֿישע נעמען אין יידיש ווי: לענדער, שטעט, שטעטלעך, בכלל ישובים, פֿאַרשטעט, קוואַרטאַלן, גאַסן, פּלעצער, מערהויפֿן, בכלל געביידעס, טייכן, בערג, וועלדער, פֿעלדער וכד. דערביי איז געבן אויך דעם אָפֿיציעלן נאָמען און דעם אָרטיקן פֿאָלקסטימלעכן.

ד) צונעמענישן ווערן אין מאַנכע מקומות מערער באַנוצט אין טאָג-טעגלעכן לעבן, איידער די אייגנטלעכע נעמען. ביים פֿאַרשרייבן דאַרף ווערן אויך פֿאַרשריבן דער אייגנטלעכער נאָמען פֿונ'ם טרעגער פֿונ'ם צונעמעניש. עס דאַרף באַמערקט ווערן, צי איז דאָס צונעמעניש שייך בלויז צו אַ יחיד צי צו אַ גאַנצער משפּחה. אויב מעגלעך דאַרף געגעבן ווערן אַן אויפֿטייטשונג.

ה) געאָגראַפֿישע צונעמענישן האָט כמעט יעדער ישוב און דורך זיי כאַראַקטעריזירן זיך די שכנים קעגנזייטיק, מייסטנס פֿאַרמינערנדיק זייער ווערט. עס דאַרפֿן נאָטירט ווערן אַזעלכע צונעמענישן, ווי זיי ווערן באַנוצט אין אַ געוויסן מקום וועגן אַרומליגנדיקע ישובים, אַפֿילו קלענסטע, למשל אין בענדין וועגן אַרום וכד. דאָסזעלבע איז שייך אויך צו שטאָט-טיילן און גאַסן.

4. שפּריכווערטער און ווערטלעך מוזן אומבאַדינגט ווערן

פֿאַרשריבן אין יעדן מקום באַזונדער, נישט געקוקט דערויף, וואָס מיר פֿאַרמאָגן שוין עטלעכע זאַמלונגען. נאָר דער פֿעלער פֿון די ביזאַיצטיקע זאַמלונגען באַשטייט דערין, וואָס זיי גיבן נישט אָן אין וועלכע ערטער זיי ווערן באַנוצט. דעריבער איז דער חוב פֿון זאַמלער כמעט אויף דאָס ניי אָנצוהייבן די דאָזיקע אַרבעט, כדי צו דערמעגלעכן דעם שפּעטערדיקן פֿאָרשער צו אָריענטירן זיך אין דער געאָגראַפֿישער פֿאַרשפּרייטקייט פֿון איטלעכן שפּריכוואָרט, זיינע וואַריאַנטן און אומבייטונגען, ווי אויך אפֿשר אין זיין וואַנדערונג און אופֿן פֿון פֿאַרשפּרייטן זיך.

שפּריכוואָרט לאָזט זיך דערקענען אַלס אַ געשלאָסענער, פֿאַר זיך אַליין אויסקומענדיקער זאַץ; בשעת אַנדערע פֿאָרמען זענען רעדנסאַרטן, וואָס ווערן איינגעפֿלאָכטן אין אַ זאַץ בכלל.

צו דער דאָזיקער פֿאָרם ווערן אויך צוגערעכנט פֿאָלקס-מעטעאָראָלאָגישע שפּרוכן.

5. רעטענישן טרעפֿט מען היינט צו טאָג צווישן קינדער, אָבער אַמאָל זענען דאָס געווען באַליבטע פֿאַרווייַלונגס-מיטלען און פּרוּוו-שטיינער פֿאַר שאַרפֿזיניקייט.

6. לידער זענען צוליב גאַנץ זייטיקע פֿאַראינטערעסירונגען געזאַמלט געוואָרן אַממייסטן. אויך דאָ דאַרף מען אויפֿמערקזאַם מאַכן, אַז אַפֿילו באַקאַנטע לידער דאַרף מען אויך פֿאַרנאָטירן צוליב די דאָזיקע טעמים, וואָס ביי שפּריכווערטער. דערביי פֿאַרשרייבן אויך לידער, וואָס זענען געשאַפֿן געוואָרן אויף אַקטועלע טעמעס. ווי ווייט מעגלעך דאַרפֿן פֿאַרשריבן ווערן איינצייטיק זייערע נגונים.

7. פֿאָלקס-דערציילונגען ווערן נאָך היינט דערציילט און פֿאַרשידנערליי: וווּנדער-מעשׂיות, לעגענדעס, מוסר-מעשׂיות, גוזמאות, אַנעקדאָטן, וויצן, הומאָריסטישע פּסוקים, קינדער-מעשׂיות. מען קען זיי גריילעך געפֿינען ביי עלטערע לייט, ביי וואַנדערנדיקע הענדלער, ביי אָרעמעלייט וכד. אָבער כדי פֿון זיי אַרויסצובאַקומען זיי איז נייטיק, אַז דער זאַמלער זאָל זיך אַליין אויסלערנען עטלעכע מעשׂיות אום צו קענען פֿאַר זיין אוידיטאָריע זיי דערציילן און אַזוי ערנאָך אַרויסצורופֿן צו זיך צוטרוי מצד די פֿאָלקס-דערציילער, וועלכע באַציִען זיך אָפֿט מיט חשד צום זאַמלער, ווי צו איינעם, וואָס קומט פֿון זיי אפֿשר שפּעטן. חוץ דעם איז אַ דערציילטע מעשׂה אַ גוט מיטל אַרויסצורופֿן אַ וועט-געיעג. מען טאָר אָבער די געהערטע מעשׂה נישט גלייך אויפֿן אָרט פֿאַרשרייבן (אין פֿאַל, ווען מ'האָט דעראָבערט דעם צוטרוי — יאָ), נאָר פֿאַרגעדענקען זי און ביים צווייטן איבערדערציילן ערשט פֿאַרשרייבן.

אויב מען טרעפֿט אָן אויף אַ דערציילער אָדער אַ דערציילערין, וואָס

האָט אַ גרויסן רעפּערטואַר און פאָרגעט זיך מיט אימפּראָוויזאַציע, אין כּדי גענוי צו באַשרײַבן װאָס ער, זײַן לעבן, זײַן רעפּערטואַר און זײַן אופן פון דערציילן.

(אַגב דיזעלבע באַמערקונגען זענען נוגע אויך בײַם זאַמלען לידער).

8. קינדערשאַפונג נעמט אַרום: ציילעניש, שפּילן, לידער, רעטשיטאַטיוון, קיטל-לידער („אַב איז אַ פאָטער..."), רעטעניש, חדר-לידער, שפּאַס-און שפּאָט-לידער, גראַמען, אימיטאַציעס פון חיות-שטימען.

9. פאָלקס-דראַמעס בײַ ייִדן באַהאַנדלען דאָס רוב ביבלישע טעמעס, אָבער עס טרעפן נישט זעלטן מיט אַ ריין װעלטלעכן אינהאַלט, װי קראָקע-װער חתונות, רויבער-שפּילן וכד.

עס איז אַ דרינגנדע נויטווענדיקייט אויפקלײַבן זיי צוזאַמען מיט זייער מוזיק. עס האָט אויך געװען אינטערעסאַנט צו דערוויסן זיך װעגן אַלטע פּורים-שפּילערס, און באַשרײַבן מיט זייערע אינפאָרמאַציעס דעם פּראָצעס פון צוגרייטן זיך צום שפּיל, אופן פון אויפפירן.

10. גלויבונגען אָדער דאָס װיסן פון פאָלק װעגן װעלט און װעלט-באַשאַף, הימל, שטערן, איבערנאַטירלעכע װעזנס (שדים, טייוואָלים, שרעטעלעך), מיט װאָס עס פאַרבינדן זיך ענג.

10. זאַבאַבאָנעס, סימנים („װען אַ קאַץ לויפט דורכן װעג"), כּישוף (זאַמלען ידיעות װעגן כּישוף-מכשפים און כּישוף-מעשהלעך), חלומות (קלײַבן געדרוקטע ייִדישע טרוים-ביכלעך).

11. טרעפעניש, װאָס דאַרפן פאָרויסזאָגן די צוקונפט, פאַרבינדן זיך מיטן פאַריקן, טרעפן אויך בײַם פאָלק סײַ אין מינדלעכער, סײַ אין געדרוקטער טראַדיציע. ס'זענען פאַראַן נאָך בײַם הײַנטיקן טאָג מענטשן, װאָס פאַרנעמען זיך מיט טרעפערײַ. אויך זיי באַשרײַבן.

12. פאָלקסמעדיצין פאַרנעמט זיך מיט אָפּװענדן פון קראַנקהייטן סײַ דורך „באַבסקע רפואות", סײַ דורך סגולות..

13. מנהגים זענען פאַרבונדן מיט גרעסערע קאָמפּלעקסן פון מענטש-לעכע פּירונגען אָדער געזעלשאַפטלעכע דערשײַנונגען, װי: געבוירן, חתונה, טויט (װעלכע דאַרפן באַשריבן װערן אַלס גאַנצקייט), אָדער ימים-טובים, אויך געשלאָסענע חברות אָדער גרופּן.

14. פאָלקס-היגיענע ביז צו װיסן װעגן ציכטיקייט, קאַמף מיט אומגעציפער, שפּייז- און טרינק-דינים, װי אויך װעגן סעקסועלע באַגריפן און סעקסועלן לעבן פון פאָלק.

15. מאכלים און געבעקסן סײַ װאָכעדיקע סײַ יום-טובדיקע, זייער אַרט צוגרייטן, זייער פאָרם, װײַזן אַרויס גרויסע פאַרשידנאַרטיקייט

נישט נאָר בײַ חסידישן היימלענדיקע קבצים, נאָר זייער אַפּס בשכנות דערבײַ דאַרפן גענוי פאַרשריבן װערן די בעלי נעמען.

16. הלבשה איז שוין כּמעט אַ פאַרצײַטיקע דערשײַנונג, נאָר שפּורן, מוסטערן און ידיעות פון אַמאָל בלאָנקען זיך אַרום דאָ און דאָרט. אויב ס'איז נישט מעגלעך אַרויסצובאַקומען אַ זאַך, מוז מען זי גענוי אָפּפאָטאָגראַ-פירן; זייער געװוּנטשן איז צו פאָטאָגראַפירן כאַראַקטעריסטישע טיפּן.

17. מויבלונג און מעבל דאַרף מען גענוי באַשרײַבן, מעגלעך פאָטאָגראַפירן.

18. פאָלקס-קונסט פאַרשווינדט בײַ אונדז אין אַ גיכן טעמפּאָ. דעריבער איז נויטיק בישטערן פלײַסיק נאָך פון פּאַפּיר געשניצטע אָדער אויסגעשניטענע מזרחן, ריזשעלעך וכד.

אונדזער רשימה װאָלט גרײַלעך געקאָנט זײַן אַ סך גרעסער, נאָר פולע פּרטים האָבן מיר אַרויסגעלאָזן, װי אויך אַזעלכע פּראָבלעמען, װעלכע פאַ-דערן אַ מערער געניטע פאַרשונג- און זאַמל-אַרבעט. עס האַנדלט זיך בלויז װעגן אָנהייבן יענע הויפּט-געביטן, אויף װעלכע דער זאַמלער דאַרף װענדן זײַן אַכטונגגעבונג.

ראַמען פון דער זאַמל-אַרבעט.

די ביזאַיעצטיקע עטנאָגראַפישע זאַמל-אַרבעט האָט זיך באַגנוגנט אויפ-צוזאַמלען אַלץ, כּמעט אָן אַ צוזאַמענהאַנג. אויף אַזאַ אופן איז צוזאַמענגע-שטעלט געוואָרן, כּמעט בײַ אַלע פעלקער, בתוכם אויך בײַ אונדז, קאָלאָסאַלע טײלמאָל מאַטעריאַלן. אָבער בײַ זייער װיסנשאַפטלעכער באַאַרבעטונג האָבן זיי אַרויסגעװיזן גרויסע צלוין און אומפאַרשטענדלעכקייטן, מחמת זיי זענען גע-װאָרן אַרויסגעריסן אַלס פּרטים, פון אַ געװיסער גאַנצקייט, און אַזוי פאַרלוירן זייער אייגנטלעכן זין און אייגנאַרטיקע פונקציע.

דאַרף דער זאַמלער געדענקען, בשעת ער פאַרשרײַבט עפּעס, אַז דערמאָנען גענוי בײַ װעלכער געלעגנהייט איז באַנוצט געװאָרן למשל אַ געװיסער זאַבאָבאָן, אין װעלכער צײַט, בײַ װעלכע שיכטן, בײַ װעלכע גרופּעס (יוגנט, עלטערע, מענער, װײַבער, געשלאָסענע גרופּעס, חדר-ייִנגלעך, ישיבה-בחורים, חברה-קדישא), װעט ער כאַפּט בײַ אַזעלכע איינצל-פאַרשרײַבונגען אויסמײַדן דעם אין פריערדיקע צײַט גע-מאַכטן פעלער.

בעסער אָבער איז, װען מען נעמט זיך גלײַך אויספאָרשן געװיסע סאָציאַלע גרופּירונגען (װי אַ שטייגער: סוחרישע װעלט, צמײַגן

פון מלאכות, בעטלער, גנבים, חדר־ייִנגלעך, בכלל סאָציאָלאָגישע איינסן) און אויספאָרשן טאַקע אין אַלע פּרטים, לויט פריער אָנגעגעבענע געביטן ווייל געוויסע מנהגים, זאַבאַבאָנעס, שפּריכווערטער וכד., אַפילו לידער און מעשיות־רעפּערטואַר, זענען כאַראַקטעריסטיש פאַר איין גרופּע אין אונטערשייד צו אַן אַנדערער.

אין צוזאַמענהאַנג מיט דעם אופן שטייט אויך דאָס אויספאָרשן פון אַ גאַנצן ישוב (שטאָט, שטעטל) אַלס אַ באַזונדערקייט. כאָטש די ניוועלירנדיקע השפעות פון דער היינטיקער צייט זענען גרויס, דאָך ווייזן אַרויס מאַנכע מקומות ביי אונדז, אויפן שטח פון פוילן, אַזעלכע ספּעציפישע אייגנאַרטיקייטן, אַז עס איז נישט נאָר כדאי, נאָר אַפילו אַ דרינגענדיקער חוב אַזויערנאָך זיי צו פיקסירן.

אַן אויספּרובירט הילפס־מיטל אויך צו זאַמלען זענען א נ ק ע ט ע ס, אין וועלכע עס ווערט דורך פראַגן בענוי פּרעציזירט דער פּראָבלעם, וואָס דאַרף אויסגעפאָרשט ווערן. אַזעלכע אַנקעטעס ווערן דאָס רוב צוזאַמענגעשטעלט דורך ספּעציאַליסטן, כדי זיי פונאַנדערצושיקן צו אַלע זייערע קאָרעספּאָנדענטן. *) אָבער אויך דער איינצעלנער זאַמלער דאַרף אַליין שאַפן פאַר זיך אַזאַ מין אַנקעטע, ד. ה. פּשוט צוזאַמענשטעלן לויט מעגלעכקייטן און לויט וויסן אַלע יענע פראַגן, וואָס זענען נוגע צום אויספאָרשונגס־פּראָבלעם. מיט אַנדערע ווערטער ער מוז זיך אָנמערקן אַן אַרבעטס־פּלאַן, איידער ער טרעט צו צום זאַמלען, כדי ער זאָל עס נישט טון בלינד און כאַאָטיש.

צוגרייטונג פונ׳ם זאַמלער.

צו אַזאַ אַרבעט דאַרף זיך אַ זאַמלער, אָדער דעריבניקער, וואָס האָט בדעה צו ווערן אַ זאַמלער גרונטיק און געוויסנהאַפט צוגרייטן. ער מוז נישט דווקא דורכדעם ווערן גלייך אַליין אַ פאָרשער, נאָר כדי ער זאָל קריגן די געהעריקע געניטקייט אין זיין אַרבעט, מוז ער אַ פּערזענלעכע

*) עס וואָלט געווען גוט, ווען די עטנאָגראַפישע זאַמלער־קרייזן ביי דער לאַנדקענטשאַפט־געזעלשאַפט, וואָלטן חוץ זייער נאָרמאַלער אַרבעט, אויסגעבילדעט זיך אויך אַלס קאָרעספּאָנדענטן־נעצן, וועלכע מען וואָלט געקאָנט צושיקן אַזעלכע אַנקעטעס. דורכדעם וואָלטן זיי אין אַ גרויסער מאָס צוגעהאָלפן אונזערע עטנאָגראַפישע וויסנשאַפטלער ביי זייער פאָרשונגס־אַרבעט.

פאַראינטערעסירונג צו עטנאָגראַפיע פאַרבינדן מיט אַ וויסן וועגן איר און אירע מעטאָדעס, און דאָס טאַקע אין אַ געוויסער בענוגנדער מאָס.

זאַמל־אַרבעט ווערט ביי אַ לענגערער איינאיבונג אַ מין גייסטיקער ספּאָרט, וועלכער פאַרשאַפט דעם זאַמלער זייער אָפט ספּעציפישע פאַרגעניגנס. אָבער ספּאָרט אָן כללים און צוגרייטונג איז אַנטי־היגיעניש און אומפּראָדוקטיוו.

איידער מען נעמט זיך אויספאָרשן דאָס פאָלק, דאַרף מען אויסבילדן אין זיך דעם חוש פאַר דעם געביט פון פאָלקסטימלעכקייט און זיינע דערשיינונגען, כדי דערנאָך נישט ווערן געשטרויכלט און דורכלאָזן באַגריפן, פירונגען און קעגנשטאַנדן, וואָס זענען זיך אויס אויפן אויג נישט וויכטיק אָדער מינדערווערטיק. אַלץ מוז בענוי באַטראַכט ווערן אין זיין גאַנצן קאָמפּלעקס, נישט אָבער אין אָפגעריסנקייט און אָפגעזונדערטקייט.

דעריבער וואָלט גוט געווען פריער, פאַר יעדער אַרבעט, און דאָן אויך, ווען מען פירט שוין זאַמל־אַרבעט, איינפירן אין די קרייזן אַ שטודיום אויף אַזאַ אופן:

יעדער איינער פון די מיטגלידער נעמט למשל אַ בוך זכרונות (קאָטיק, מענדעלעס „שלמה ר׳ חיימס", קאָפּעלאָוו, וכד.), אָבער אַ ליטעראַריש ווערק, ווו עס איז אָפגעשפּיגלט דאָס פאָלקסטימלעכע לעבן (גוט פאַר דעם צוועק זענען ווערק פון דער עלטערער יידישער ליטעראַטור, ווי כמעט גאַנץ מענדעלע, גאָלדפאַדן, א. מ. דיק, בכלל ראָמאַנען, פּאָעמעס און דראַמען, וועלכע זענען אויפגעבויט אויפן פאָלק־סיוזשעט, און אַזעלכע עטנאָגראַפישע מאַטעריאַלן געפינען מיר אויך היינט, ווי למשל זינגערס „יאָשע קאַלב"), און באַאַרבעט עס פון עטנאָגראַפישן שטאַנדפּונקט. מען זוכט אַלץ אויס, וואָס האָט נאָר אַ שייכות מיט די געביטן פון עטנאָגראַפיע, שרייבט אויס, סעגרעגירט זיי און ברענגט אין אַ סדר אונטער באַזונדערע רובריקעס. אַזויערנאָך ווערט אַרויסגעבראַכט דער עטנאָגראַפישער יסוד אָדער קאָלאָריט פונ׳ם ווערק, מחבר אָדער תקופה.

דאָן ערשט קאָן מען באַטראַכטן, צי די דאָזיקע מאַטעריאַלן באַאַרבעטן אַלס רעפּעראַט וועגן אַ תקופה, שיכט, אָדער מקום פון וועלכן דער מחבר שטאַמט אָדער וועלכע ער באַשרייבט.

אַזאַ אָפטע און געוויסנהאַפטע שטודיע ברענגט גרויסע נוצן: עס בילדעט זיך אויס אַן עטנאָגראַפישע אינטואיציע — אַזוי צו זאָגן — מען פאַרטיפט זיך אין עטנאָגראַפישע פּראָבלעמען, מען געווינט מאַטעריאַלן און אַ באַזע פאַר ווייטערדיקער פאָרשונג פון לעבעדיקן פאָלק. ביי אַלע אָנטייל־נעמער פונ׳ם קרייז וועקט זי אַ דיסקוסיע, אין וועלכער עס ווערן אַרויסגערוקט אַנאַלאָגיעס צום געבראַכטן מאַטעריאַל.

בשעת די קריי-זיצונגען דאַרף מען אויך באַאַרבעטן די אַנקעטעס. דער עמעצער נעמט זיך אויספאָרשן אַ פּראָבלעם, מוז ער זיך פריער אין געוויסער מאָס באַקענען מיט איר, כּדי צו וויסן, וואָס ער וויל און דאַרף זוכן. ער פּרעציזירט זיך פראַגן, וואָס דינען אים אַלס הענטווייזער פאַר דעם פּראָבלעם און די אַנקעטע דאַרף מען אויך רעפערירן פאַר די קריי-מיטגלידער, און די שפּעטערדיקע דיסקוסיע, וועט זיכער ברענגען אַ נוצן דער אַנקעטע פונ'ם הויפּט-רעפערענט. פראַגן טאָרן נישט זיין אַזעלכע, וואָס לייגן דעם פינגער אין מויל אַריין און האָבן אין זיך שוין דעם ענטפער. די טאָרן אָבער אויך נישט זיין אומקלאָרע און אומפאַרשטענדלעכע.

מאַטעריאַלן, וואָס זענען צוזאַמענגעקליבן געוואָרן, דאַרפן ווערן רעפערירט און דיסקוטירט אויף די צוזאַמענקומענישן.

די אָרגאַניזאַטאָרישע זייט פונ'ם קריי ווי אויך די פאַנאַנדערטיילונג פון דער אַרבעט און אָפּהיטן אירע אויספירן דאַרף ליגן אין די הענט פון אַ ענערגישן און פאַראַנטוואָרטלעכן לייטער.

אופן פון זאַמלען.

זאַמלען דאַרף מען אי פּלאַנמעסיק אי צופעליק, ביי יעדער גינסטיקער געלעגנהייט, ווען מען קען אויפכאַפּן מאַטעריאַל. דעריבער מוז דער זאַמלער שטענדיק טראָגן מיט זיך זיין נאָטיץ-בוך.

זאַמלען אין גאַנצע גרופּן איז נישט צוועקמעסיק, ווייל עס רופט אַרויס חשדים. בעסער שוין איינצלוויז, ווייל דער יחיד קען גיכער שאַפן צווישן זיך און דעם פאָרשונגס-אָביעקט דעם געהעריקן, לעבעדיקן קאָנטאַקט און דער שמועס קומט אויס נאַטירלעכער. בכלל דאַרף דער אָביעקט נישט פילן, אַז מען נייט אים דאָ אויסשפּיאָנירן, ווייל אין אַזאַ פאַל באַפאַלט דעם פאָלקסמענטש אַ שעמעוודיקייט לגבי דעם זאַמלער, וועלכן ער באַטראַכט זייער אָפט פאַר אַן אינטעליגענט, וואָס קומט בלויז אָפּשפּעטן.

דער זאַמלער טאָר נישט אויסקומען ווי אַ בלוטפרעמדער. ער מוז זיך פריער באַקענען מיטן געביט, ווו ער וויל אַרבעטן, אָנגרייטן זיך נאָטיצן וועגן די וויכטיקסטע מעשיות און מנהגים פונ'ם ישוב אָדער געגנט, וויסן וועגן די פאַרהעלטענישן פון יענע מענטשן, וועלכע ער וויל אויספרעגן, מיט איין וואָרט, ער דאַרף זיין איינגעפירט אין דער זאַך.

[illegible] עס מוזן אויסגעמיטן ווערן דאָס שטעלן פראַגן דירעקט, ווייל דאָס ברענגט זייער אָפט צו היפּוכדיקע רעזולטאַטן. צו דער עיקר-זאַך דאַרף מען דערגרייכן דורך אומוועגן. בשעת מען וויל פאָלקס-מעדיצינישע מיטלען

אויספאָרשן, דאַרף מען אָנהייבן אַ געשפּרעך וועגן קרענקייטן, דאָקטוירים און דורך אַזאַ שמועס קומען צום געווּנטשענעם.

דער זאַמלער טאָר קיינמאָל נישט פאַרלירן זיין געדולד, ער מוז לאָזן זיך אויסרעדן. שפּעטער אָבער ווען ער שליסט שוין נעענטערע באַקאַנטשאַפט מיט זיינע אינפאָרמאַטאָרן, ווען זיי דערוויסן זיך, וועגן וואָס דעם זאַמלער האַנדלט זיך דאָ, ווען ער שאַצט אָפּ זיין נייגער און קריגט צו אים צוטרוי, ערשט דאַן קען מען שטעלן דירעקטע פראַגן.

דער אינפאָרמאַטאָר טאָר נישט פילן, אַז ער געפינט זיך אונטער אָבסערוואַציע, ער מוז האָבן דאָס געפיל פון פאָלקאָמער פרייהייט. ער מוז זיך פאָלקאָם פריי אַרויסזאָגן וועגן אַלץ, וואָס ער האָט אין זינען, מיט זיין פאָלקסטימלעכער שפּראַך, אַפילו מיט אַלע גראָבקייטן און [illegible] ווערטער.

דער דייטשער באַריכטער זאַמלער וואָסידלאָ, וועלכער האָט במשך פון עטלעכע צענדליג יאָר, בלויז אין איין פּראָווינץ, מעקלענבורג, געזאַמלט קרוב אַ מיליאָן פּאָזיציעס און רעכנט זיך פאַר דעם גרעסטן זאַמלער, גיט פאָלגנדיקע עצה:

„ווען איך באַמערק, אַז מיין מענטש האָט נישט קיין שום אינערלעכע שייכות (און דאָס דערקענט מען גלייך נאָך עטלעכע פראַגן) צו פאָלקס-דיכטונג, מעשה און פאָלקס-גלויבן, און אַז ער פאַרמאָגט נישט אַ גענוגנדע גייסטיקע באַהעלפעכקייט אויסצוברענגען דיאַלעקטישע אוצרות, לאָז איך זיך פון אים באַשרייבן אַלע צושטאַנדן פון זיין יוגנט-צייט, די לאַנדווירטשאַפטלעכע אַרבעט, דינסט-פאַרהעלטענישן, דאָס לעבן פון באַלעבאָסעכער, מאכלים, הלבשה וכד. אַזעלכעס קען יעדער באַווייזן — און שוין דער שפּראַכלעכער צושטייער גופא איז אָפט גרויס. דערביי איז גרעניצלאָז דאָס זוכן און געפינען; תמיד שווימען אַרויס ווידער נייע, ביז איצט נישט באַמערקטע דערשיינונגען".

אַלזאָ די הויפּט-לאָזונג פאַר אַ זאַמלער דאַרף זיין, פירן אַ פרייען, נישט געצוווּנגענעם שמועס, ביי וועלכן אָבער ער דאַרף נישט פאַרגעסן זיין הויפּט-ציל און פּלאַן, חוץ אין יענע פאַלן, ווי דער אָקאָרשט באַשריבענער, וועלכער ברענגט זיכער אויך נוצן און זאַמלערישן פּראָפיט.

אופן פון פאַרשרייבן.

קודם-כל מוז באַמערקט ווערן, אַז חוץ באַשרייבונגען, אָדער כאַראַקטעריסטיקעס, וואָס שטאַמען פון זאַמלער גופא און זענען אַ פּראָדוקט פון

זיין אָבסערוואַציע, סוון אַלע פאָלקס־טעקסטן, ווי לידער, מעשיות, שפּריכווערטער, ווערטלעך, שפּראַך־אופנים, רייד־ווענדונגען, דיאַלעקטאָלאָגישע ווערטער, בכלל אַלץ, וואָס שטאַמט דירעקט פון פאָלקס־מויל, פאַרשריבן ווערן פאָנעטיש, ד. ה. אַזוי ווי זיי ווערן דורכן פאָלק אין די געפאָרשטע מקומות אַרויסגערעדט. די אָנגענומענע, ליטעראַרישע אָרטאָגראַפיע פּאַסט ניט צום דאָזיקן צוועק. דעריבער ווערט באַנוצט בלויז אין דער וויסנשאַפטלעכער אַרבעט אַן אופן פון פאָנעטישער שרייבונג, וואָס דאַרף איבערגעבן ריכטיק דעם קלאַנג, די אויסשפּראַך און די לענג פון וואָקאַלן (אַלע הילכצרס).

די זאַמלער דאַרפן דעריבער פאַרשרייבן לויט דער אָנגעגעבענער פאָנעטישער טראַנסקריפּציע, וועלכע איז אויסגעאַרבעט געוואָרן פון דער עטנאָגר. קאָמיסיע פון ייוואָ פאַר די זאַמלער.

1. א = a — מאַמע
2. אָ = o — אָבער, („האָבן"—ליטע)
3. אַי = aj — שטאַין („שטיין" — קרוינפּוילן, גאַליציע)
4. אָי = oj — לאָיפן („לויפן" — קרוינפּוילן, גאַליציע)
5. ו = u — הובן, קלוגן („האָבן", „קלאָגן" — קרוינפּ. גאַל.)
6. אָו = ou — פראָו, האָוז („פרוי" הויז" — „ „)
7. ִי = i — בִיך, מִימע („בוך", „מומע" — „ „)
8. ִי = y — ניס, מיטער („נוס" „מוטער" — „ „)
9. י = j — ייִד ייִנגל, יאָך (איך „ „)
10. עי = ej לעיגן, לעיפן (ליגן, לויפן — ליטע)
11. ɬ = ł — וואָלף
12. V = w — אויף אונטערצושיידן פון וו = uu
13. שטומער א אין וואָרט־אָנהייב ווערט ניט געשריבן = ונהאָיב („אָנהייב")
14. די לענג ווערט באַצייכנט דורך אַ פּאָסיקל איבערן וואָקאַל שראַיען („שרייען), Vוּעס („וואָס")
15. אומבאַדינגט שטעלן די נקודה אונטערן א (אָ אַ)
16. אומבאַדינגט באַצייכענען פּ = p, פֿ = f
17. העברעיזמען שרייבן פאָנעטיש: מירצעשעם
18. ווייכע קלאַנגען באַצייכענען ווי אין פּויליש ś ć מיט אַ קאָמאַ שVיגער (שווִיגער")

19. ביי ווערטער, וואָס ווייכן אָפּ פון ליטעראַרישער פאָרם, אויסשטעלן דעם אַקצענט דורך אַ פּינטל נאָכן באַטאָנטן טראָף, צ. ב.: פּאָילעווקע (פּיאָסק), Vאָיזשעשאָרע (לוויחיטש).

דער זאַמלער דאַרף זיך גוט אויסלערנען די טראַנסקריפּציע, מאַכן פריער איבונגען און אויפשרייבן געהערטע רייד פון זיין אָרום אָדער ספּעציעל דיקטירט דורכן צווייטן און איינגעוווינען זיין געהער צום אויפכאַפּן פאָנעטישע איינצלהייטן.

דער אויפגעזאַמלטער מאַטעריאַל דאַרף אויף ריין איבערגעשריבן ווערן אויף באַזונדערע קאַרטלעך, בלויז אויף איין זייט. פון אויבן אָנגעבן דעם מקום, ווו אויפגעזאַמלט, אונטן דעם נאָמען און פאַמיליע פון זאַמלער, דאַטע פון פאַרשרייבן, דעם נאָמען און פאַמיליע פון אינפאָרמאַטאָר, זיין באַרוף און עלטער. אין פאַל ווען דער אינפאָרמאַטאָר שטאַמט פון אַן אַנדער געגנט, ווי זיין איצטיקער וווינאָרט, אויך אָנגעבן דעם פריערדיקן וווינאָרט. אומבאַדינגט באַמערקן צי אַ געוויסע דערשיינונג אָדער פירונג לעבט נאָך היינט ביים פאָלק, צי דאָס פאַרשרייבן שטאַמט פון אַמאָליקע צייטן און ווען האָט זי נאָך געלעבט.

הילף־ליטעראַטור.

כדי צו פאַרברייטערן און פאַרטיפן זייַנע יסודות, דאַרף דער זאַמלער באַקענען זיך כאָטש מיט עטלעכע גרונטיקע האַנט־ביכער.

1) נ. וויינריג — ח. כאַיעס: וואָס איז אַזוינס ייִדישע עטנאָגראַפיע? אַרויסגעגעבן פונעם ייוואָ. ווילנע 1929.

דאָסדאָזיקע ביכעלע דאַרף זיך געפינען ביי יעדן זאַמלער, ווייל ס'איז אַ דערגענצונג צו די אויבן אָנגעגעבענע אָנווייזונגען. טייל פראַגן זענען דאָרט ברייטער אַרומגערעדט. דער זאַמלער וועט דאָרט געפינען ביבליאָגראַפיע פאַר יעדן געביט.

Jan St. Bystroń: Wstęp do ludoznawstwa polskiego. (2 Lwów 1926

גענויער קורס פון עיקרדיקע עטנאָגראַפישע פּראָבלעמען. ווייער צוטריטלעך געשריבן.

3) ש. אַנ—סקי: פאָלקלאָר און עטנאָגראַפיע (געזאַמלטע שריפטן, באַנד XV.) וואַרשע 1927.

אַ זאַמלונג אַרטיקלען, וואָס פירן אַריין אינם גייסט פון ייִדישער עטנאָגראַפיע.

In. W. L. Chafe. (ed.)
Symposium on Lang. & Culture. 1962.
p. 27-31

CULTURE GEOGRAPHY AT A DISTANCE: SOME PROBLEMS IN THE STUDY OF EAST EUROPEAN JEWRY

Uriel Weinreich

JUST BEFORE World War II, it is estimated, there were over seven million Jews in eastern and central Europe. They made up the bulk of the so-called Ashkenazic, Yiddish-speaking branch of Jewry. Additional millions of Ashkenazic Jews lived in western Europe, Palestine, and North and South America—most of them emigrants or first-generation descendants of emigrants from central and eastern Europe.[1] Yet the amount of anthropological study devoted to this sizable and unusual community has been pitifully small.[2] As long as the culture was interpreted in the "official" terms of the Jewish religion, the ethnographic realities of the living past tended to be disparaged and de-emphasized. The attention of scholars was further diverted from the folk culture by the dramatic efforts of Jews to reconstruct their own society, whether in a liberalized Europe and America or in a reconstituted homeland in Palestine. Finally, Ashkenazic Jewry fell victim to the inverse proportion that seems to hold between the familiarity of a culture and the scholarly interest it evokes. In relative terms, the attention lavished on the more "exotic" Sephardic and oriental branches of Jewry has been greater than that paid to the Ashkenazic wing.

But what is familiar in one year may be thrust to the brink of oblivion in the next. Germany lost World War II as a whole, but in its special war against the Jews, it came out virtually victorious. Six million Jewish civilians were killed. Among those who survived or escaped the holocaust, violent geographic displacement and acculturation has blurred many of the distinctive features of Ashkenazic culture. Even before the catastrophe, a century of urbanization and resettlement had seriously dissipated the vitality of the oral tradition. What was too obvious for study only yesterday has suddenly become precious. To be sure, a diversified literature of considerable proportions remains as a permanent monument to the creative centuries of central and east European Jewry. But as ethnographic evidence, this literature suffers from the familiar effects of artistically or otherwise motivated distortion. The opportunity for direct linguistic and ethnographic study of European Jewry is thus rapidly slipping from us. This opportunity is now bound to the remaining lifetime of surviving emigrants from that area. What we do not collect in the coming decade or so will be lost forever. Hence the urgency with which the work on a "Language and Culture Atlas of Ashkenazic Jewry" is now being conducted at Columbia University.[3]

The desire to know and understand this society for its own sake would be reason enough for the project in which we are engaged. Among other things, it was this nearly obliterated society which by and large determined the physiognomy of the vigorously surviving Jewries of America and Israel. But there are also a number of problems in general cultural anthropology which, I feel, can be examined with special effectiveness

155

in the light of Ashkenazic Jewish evidence. The question of internal diversity within this culture, for example, is a matter full of broad theoretical implications. To explain what some of these implications are is the main purpose of the present paper.

Consider the problem of internal diversity in its historical context. On the one hand, it is well known that Ashkenazic Jewry in the cities and small towns (the so-called *shtetlekh)* of Europe was a profoundly religious society. The Talmudic way of life determined not only every aspect of religious dogma and ritual, but codified economic law, family relations, education, clothing, diet, and many other aspects of daily behavior, often down to minute details. There was in principle no sphere of life which was explicitly secular, exempt from religious codification.[4] Now this religion has been strikingly uniform throughout the spread of Ashkenazic Jewry, which encompassed a territory practically coterminous with northern Europe and a history of approximately a thousand years. Even if we avoid the fallacy of a historic approach and take full cognizance of specific temporal and territorial developments, such as the codification of monogamy in the thirteenth century, the spread of Hassidic sectarianism in the eighteenth and nineteenth centuries, and so forth, the pervasive religious system strikes one as remarkably uniform. Its uniformity is especially notable in the light of the highly decentralized structure of rabbinical authority and the absence of fixed channels of clerical power. If we were to study the migrations of Ashkenazic rabbis—there are ample untapped materials for such an investigation—we would find in the geographic interchangeability of religious leaders a confirmation of supraregional culture uniformity among the Jews of Europe.

On the other hand, although the jurisdiction of the highly uniform religion was in principle unlimited, there were, of course, details of life that in practice escaped its reach or its interest. Within the framework of dietary law, for example, there was room for considerable variety in cuisine. For a Jew building a house, the religious code prescribed that in every room a corner of a wall remain unplastered in remembrance of the destruction of the Temple, and that the doorposts be equipped with special amulets; but the architecture and the internal furnishings of Jewish houses did not particularly matter. While the liturgical pronunciation of the Hebrew language was carefully regulated, the vast domain of the vernacular Yiddish was free to develop without much religious interference.[5] Now, it might have been expected that these peripheral, profane aspects of the culture would develop by means of individual or strictly local improvisation. The basic outline of the wedding ritual, for example, is given to all Ashkenazic Jews alike. But what prewedding entertainment is offered, what festive foods are enjoyed after the marriage ceremony, what music is played, what dances symbolic of fertility and wealth are danced—all this, according to one widespread view, would differ from family to family or from *shtetl* to *shtetl,* since the official religion had nothing to say on this score. Still another theory predicts that in its uncodified aspects, the culture is completely at the mercy of influences from the various coterritorial cultures.[6] The wedding music, for example, will be Polish music among the Jews of Poland, Ukrainian music in the Ukraine, Rumanian music in the Jewish *shtetlekh* of Rumania, and so forth. The Yiddish language, in particular, is thought to have enhanced its basic Germanic stock and its common Hebrew-Aramaic component with loanwords drawn from the numerous coterritorial languages in such a way that the distribution of a word in Yiddish was coterminous with the language which served as its source.

The accumulating data of the Jewish Language and Cultural Atlas have already shown that neither of these theories is correct. In the domains of the culture which are not explicitly codified on a religious basis, the variation which we find is not individual or local, but assumes well-defined regional patterns. And what is more, these regional

patterns are very far from being congruent with the obvious regions in the coterritorial Christian cultures.

As a first illustration,[7] consider the lexical problem depicted in Figure 1. Yiddish terms for "ceiling" are here compared with corresponding terms in the coterritorial non-Jewish languages.

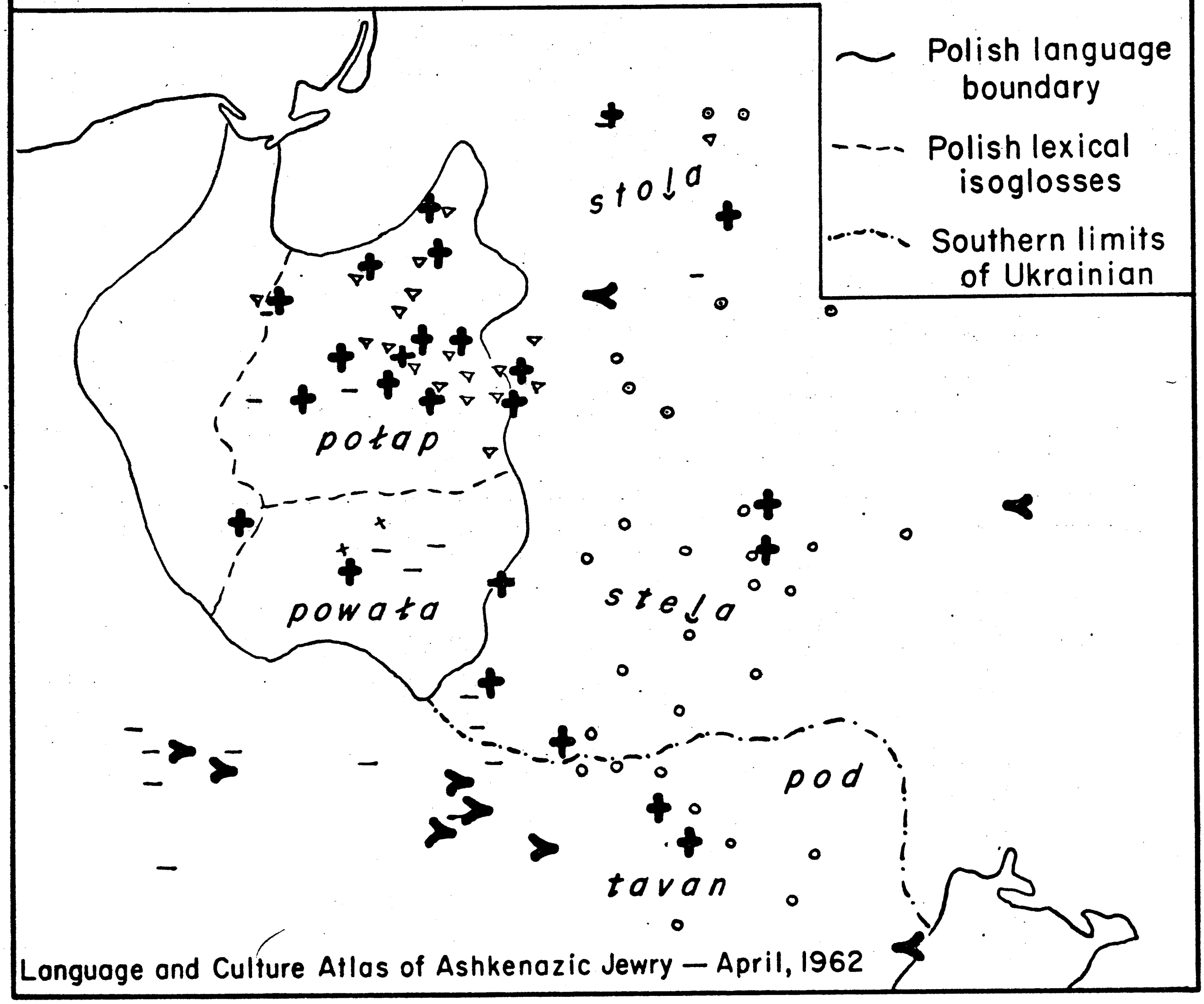
The forms spelled out on the map itself represent characteristic words for ceiling in the various dialects and languages coterritorial with Yiddish. The two relevant forms in dialectal, rural Polish are *połap*[8] and *powała*. For Belorussian and Ukrainian, the dictionaries list *stoḷa* and *steḷa*, respectively. In Rumanian the corresponding word seems to be *tavan* (itself of Turkish origin), while in Moldavian, according to Soviet Russian-Moldavian dictionaries, ceiling is designated by *pod.* (Corresponding details for Czech, Slovak, and Hungarian have been omitted from this preliminary presentation.)

The geometric symbols on the map, which are explained in the key (page 30), in turn represent the local names for ceiling in the Yiddish language. Concentrated in the southwest but scattered also in the northeast, we see the term *balkn,* with its variant *baltn,* in which a Germanic word meaning "beam" is still easily discernible as an etymon (see German *balke).* The discontinuous distribution of *balkn/baltn* permits the deduction that this is the oldest Yiddish designation for ceiling, and is probably the one that was brought by German Jewish settlers during their eastward migrations into non-German-speaking Europe. This is, by the way, quite a suggestive finding in itself. In German dialects, the word for ceiling varies widely and *balken* occurs at best only in parts of Germany.[9] Since the Jews who migrated to central and eastern Europe came from many parts of Germany, they quite probably brought along more than one word of Germanic origin for ceiling. Yet only one seems to have prevailed as the result of sweeping intra-Jewish leveling in the eastern Ashkenazic area.

Eventually, Figure 1 suggests, the pre-Slavic term *balkn/baltn* was superseded in Yiddish by dialectal Polish, Belorussian, and Ukrainian terms in parts of the new environment. (The occurrence of such terms in Yiddish is indicated on the map by the small symbols.) But this rough explanation, of course, leaves a number of tantalizing questions unanswered. Thus, it appears that the pre-Slavic word was very thoroughly displaced by a Slavicism in the Ukraine, not quite so thoroughly in Belorussia and northern Poland, and still less completely in southern Poland. The term *steḷa,* of Ukrainian origin, was transported into the Yiddish of Rumania, where it failed to be displaced in its turn by any Rumanian-origin synonym. Why were the imported terms replaced in so many parts of the area, but not in others? What was there in the relations between the Jews and non-Jews in some parts of Poland and many parts of western Russia that was conducive to borrowing, whereas in other parts of the area such borrowings did not take place? Does the distinction between *połap* and *pułap* correspond to a difference in the stressed vowels of the source word in Polish? And if so, does the isogloss between *połap* and *pułap* in Polish coincide with the isogloss between *połəp* and *pułəp* in Yiddish? Why was the Polish *pułap* submitted to the sound change $u > i$ in some varieties of Polish Yiddish, but not in others? Does this mean that the word was borrowed by the Jews at different times, or that it was differently integrated in several varieties of Yiddish? I would not like to attempt any explanations *ad hoc;* the problems raised by a map such as this must be confronted with the hundreds of similar questions that arise from other maps of the Atlas for a consistent and plausible cultural history of Ashkenazic Jewry to be written.

In addition to the mutually exclusive distributions I have discussed so far, we also perceive a superimposed scattering of three other designations for ceiling (see the boldface symbols on the map). The Russian language has contributed *patalók;* it is already attested on this map by circles at a few points, but it will surely be shown to have been

Fig. 1. RURAL VS. URBAN STRATA IN YIDDISH LEXICAL LOANS



YIDDISH TERMS FOR 'CEILING' BY ORIGIN

<u>Pre-Slavic:</u>

– balkn/baltn

<u>Dialectal Polish:</u>

▿ poləp/puləp/piləp

× póvələ

<u>Ukrainian & Belorussian:</u>

○ stel̦ə

◦ stol̦(ə)

<u>(French→) Hungarian:</u>

➤ plafón

<u>Standard Polish:</u>

✚ súfit/səfit

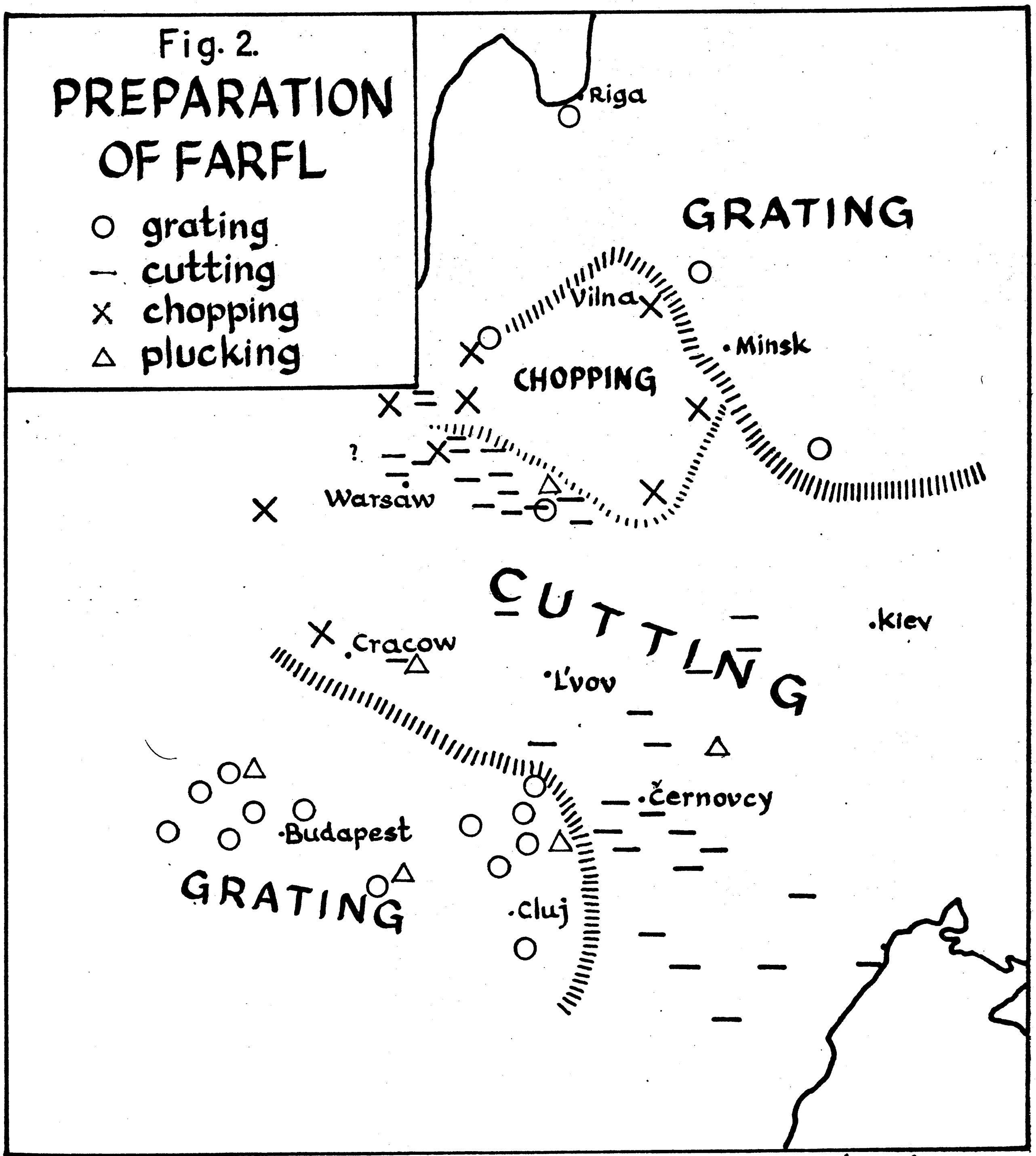
<u>Standard Russian:</u>

◄ patalók

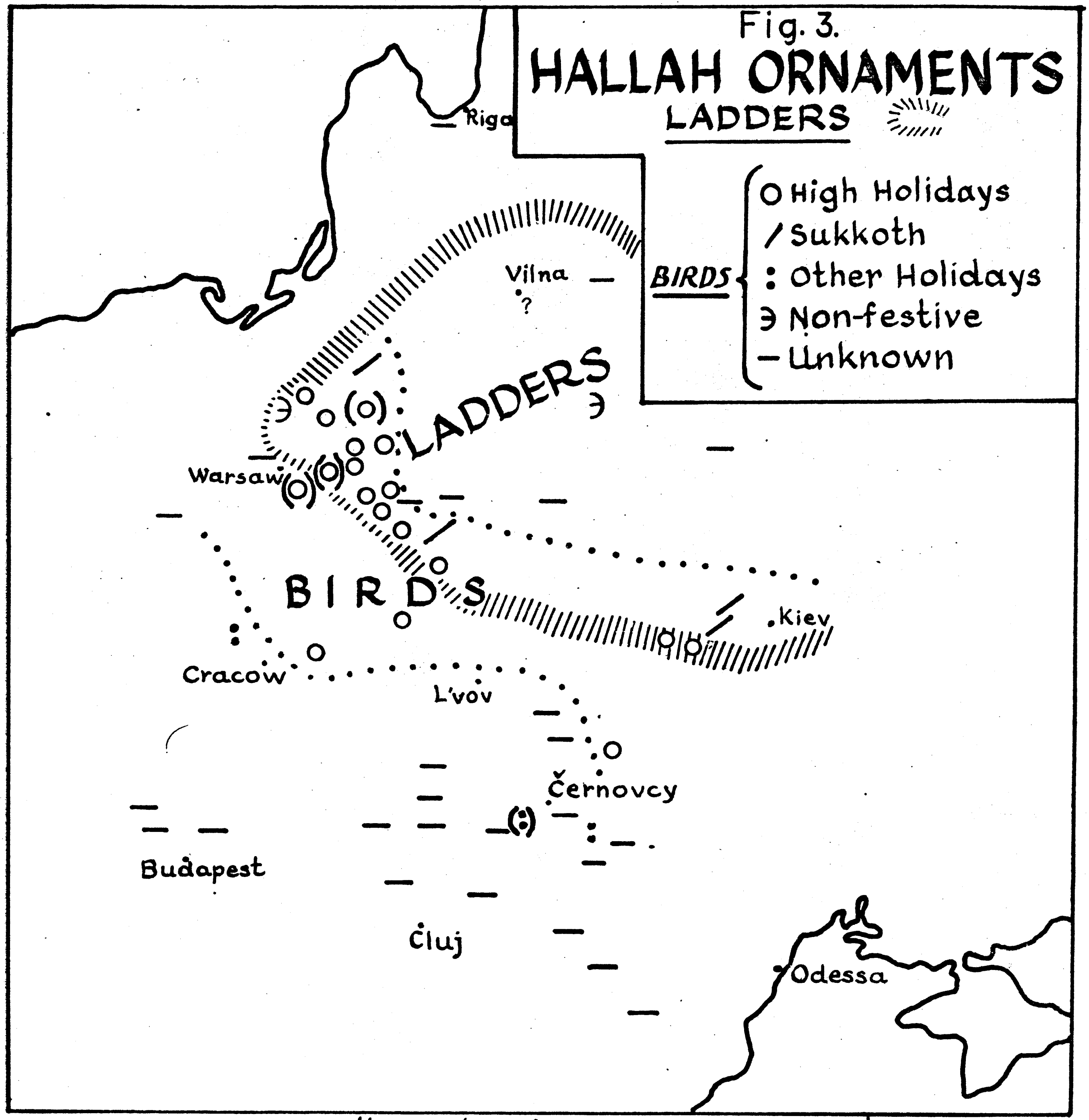
much more widespread as our field work proceeds. The standard Polish form, *sufit*, under two stress variants, is widely distributed, as the crosses show, in Yiddish, not only in Poland, but also beyond Polish ethnic territory in the Ukraine, Lithuania, and Rumania. Finally, *plafón*, diffused through Austrian-German channels or from Hungarian, is found as shown by the triangles, in many localities south of the Carpathian Mountains. More than a dozen informants have already given us ceiling designations in pairs, indicating in each case that one term designates a rough woodwork surface, while the other implies a plastered ceiling. Wherever there is a choice, it is always the word of standard Polish, standard Hungarian, or standard Russian origin that designates the novel plastering, whereas the other *(balkn, poləp, stele)* is reserved for a cruder ceiling in which the beams may even still be evident. (Let us not forget that the Yiddish singular *der balkn,* ceiling, is identical with the German plural *balken* for beams.) Any generalized notion about the "Slavization" of the Jews in eastern Europe must therefore be refined into a precise historical account,[10] in which the culture is shown to have been affected by its coterritorial neighbors in some parts but not in others, and innovations in the Jewish *shtetlekh* and cities are shown to have come in several waves, the first being mostly rural, the second more urban in character.

A rich body of illustrative materials, different in details but consonant with the overall pattern I have described, is being accumulated from the field of cookery—one of the outstanding Jewish folk arts. All eastern European Ashkenazim are familiar with pellets or flakes of dough, usually cooked in broth, and called *farfl* or *fervl.* As Figure 2 shows,[11] the method of *farfl* preparation differs from place to place. In the central, Polish-Ukrainian-Rumanian, area, the squares are cut from flat sheets of dough. In an area north of the center, where Poland passes into Lithuania, the pellets are produced by chopping the dough; whereas, in the extreme northeast as well as the southwest, there seems to be preserved the most archaic method, attested also in medieval Germany, of taking a hardened ball of dough and grating it down. The Israeli and American noodle industries, incidentally, have adopted the innovating cut-square pattern. What specific internal forces or coterritorial influences that might have brought about these culinary innovations in the center remain to be investigated in collaboration with Slavic ethnographers.

In the cases examined so far—the lexical designations for ceiling and the manner of preparing dough pellets—the Slavic cultural stimuli could have diffused among the Jews without serious resistance from the recipient system; their diffusion and nondiffusion may well reflect with considerable accuracy the communication channels and communication barriers between the societies and within Jewry. But the next example is a more complicated case, for the innovations here impinge on the domains of Jewish culture which are within the reach of official codification. By ancient custom, the benediction over bread on the Sabbath and on holidays requires *hallah,* a special loaf of fine white flour, decoratively twisted and made shiny by being daubed with egg before baking. This is known as *xalə* in East European Yiddish and as *barxəs* in Western Yiddish. It has been reported in the literature that on some holidays, the *hallah* was especially embellished by twists of dough representing hands, keys, and other objects.[12] Ladders and birds, for example, have been used in season in order symbolically to facilitate the ascent of prayers to heaven. Figure 3 shows some specific regional distributions of these ornaments. The south and southwest hardly know of any *hallah* figures; the ladder as an ornament has its own territory; the birds partly overlap in distribution with the ladders, but the particular holiday with which they are associated varies on a much smaller scale. If ornamental bread forms are a Jewish innovation due to Slavic baking patterns, their endowment with religious symbolism and especially their association with particular



Language and Culture Atlas of Ashkenazic Jewry - April, 1962



Language and Culture Atlas of Ashkenazic Jewry - April, 1962

holidays unknown to the Christian neighbors testify to the subtlety and creativeness of the adaptation process.

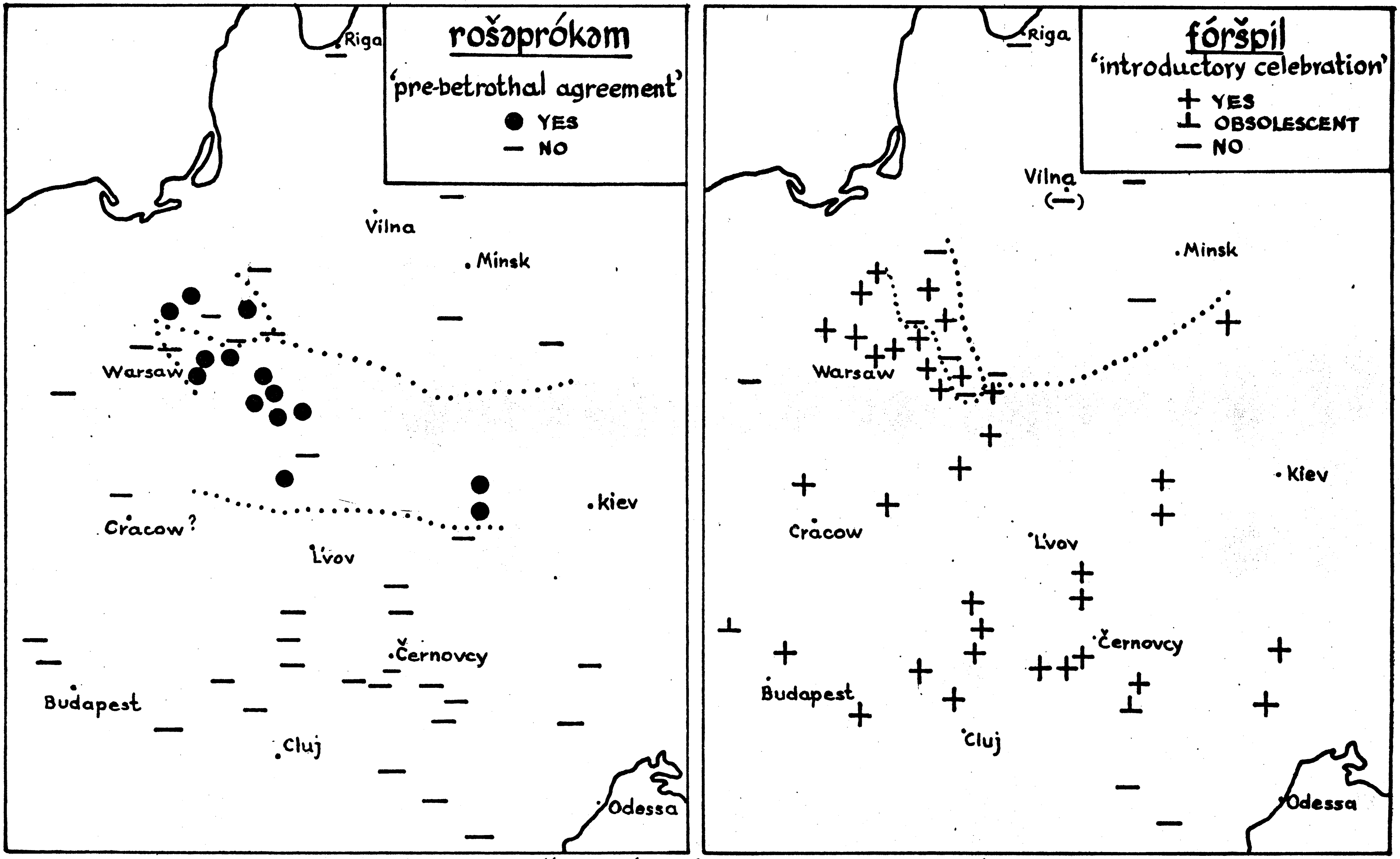
Some particularly well-defined distributions appear on the next pair of maps, (Figure 4), showing some regional components of the complex of customs surrounding Jewish weddings.[13] Represented on the left is the custom of concluding a preliminary agreement between the parties prior to the betrothal proper; it goes under the name of *rošəprókəm*. Is it an innovation in the central area, or is it a survival there of a broader spread which at one time included the northeast as well? On the right, we have the occurrence and nonoccurrence of *fóršpil* as an introductory celebration, either on the eve of the wedding or on the preceding Sabbath. (The details vary considerably and will of course be presented in full when the Atlas is finished.) But again we get a specific distribution; again the northeast appears the poorer in custom; but this time the center is united with the south by a common feature. The contrast in distributions of these two components of the wedding complex alone dictates caution in generalizing about Jewish cultural subregions, whatever forces may have led to their formation.

Finally, consider one more item from the Jewish life cycle. The eight days between the birth of a boy and his circumcision, like the eve of any *rite de passage,* are a perilous time: the child, already a human but not yet a Jew, is an easy prey for evil demons. It is well known that the orthodox religions have managed to incorporate pagan beliefs and customs of this sort and to give them dogmatic sanction. In the Jewish case, too, we find evidence in the rabbinical literature from the Middle Ages of a vigil night, or *vaxnaxt,* celebrated just before the circumcision by group study in the house of the newborn.[14] Figure 5 shows that the full-fledged *vaxnaxt* custom survived in Hungary and Slovakia; it was completely extinct in the northeast, while in the major central and southeastern areas, it survived in watered-down form as a reading of the *krišmə,* or credo, by a class of schoolboys invited to the house of the newborn on the eve or the morning of the circumcision.[15] It is hard to visualize a more graphic picture of the "slope" of decreasing conservatism, along a southwest-northeast axis, in Jewish culture. But it is far from obvious whether the types and loci of cultural fragmentation in Jewish culture correspond to those in the coterritorial non-Jewish cultures. The comparison of the Jewish evidence with the data concerning the non-Jewish cultures of central and eastern Europe promises us a highly unusual, if not unique, chance to test the effect of communication barriers, centers, and channels by examining their impact on two cultures at the same time. The danger of an accidental congruence between, let us say, a mountain range and an isogloss is here substantially less than in the usual, unilingual, or unicultural case.

These theoretical benefits promised by a study of internal Ashkenazic differentiation depend, of course, on the gathering of the perishable oral evidence in which we are now engaged. For while the written monuments that remain may allow us to compile cumulative lists of all traits that existed somewhere, at some time, in the culture, the study of its internal differentiation is dependent on the availability of *negative* data, and these are unlikely to appear in written sources. It is not enough to learn from a novel or a book of memoirs that a certain custom, like *vaxnaxt,* or a lexical form, like *balkn,* was current in such and such a place; we must also know where else it was current, and where it was unknown.

In the areas represented in these maps, there are few Jews left, and the prospects of successful field work on the spot are not encouraging. But the scholar in America does have easy access to emigrants from those areas. The question then arises: Can the details of internal cultural differentiation in the Old Country be reconstructed from the evidence of surviving emigrants? I could easily have devoted a separate paper to the

Fig. 4. REGIONAL COMPONENTS OF THE WEDDING CUSTOM COMPLEX



Language and Culture Atlas of Ashkenazic Jewry - April, 1962

difficulty with which such a task is beset. But the ultimate answer to the methodological question would still be an unequivocal "yes." The proof that cultural geography at a distance is possible is simple enough and is contained in the very maps here presented. For the data, as has been seen, fall into excellent areal configurations, yielding boundaries of admirable sharpness. Memory failures among the emigrant informants, or contaminations due to contact with persons from other areas, are random processes: they might have blurred our isoglosses, but they could not have produced an illusory displacement of sharp lines. Well-formed isoglosses such as these, therefore, must be accurate representations of the facts as of the formative period in the informants' lives.

Columbia University

NOTES

1. Because of noncomparable and usually inadequate census procedures in the numerous countries concerned, precise population statistics concerning Jews have always been difficult to compile. See Hersch, 1939, pp. 332f.

2. For a selective bibliography of research on Jewish culture, see U. and B. Weinreich, 1959.

3. On the design of the Atlas, see U. Weinreich, 1960, 1962a. This project has had the financial support of the National Science Foundation (grants G-8685 and G-16,497) and the American Philosophical Society (grant 2986-P). Among the able collaborators whose field and editorial work has contributed to the present report, it is a pleasure to thank Marvin I. Herzog (chief interviewer), Dr. Mordkhe Schaechter, Meyer L. Wolf, and Beatrice S. Weinreich.

4. See, e.g., Heschel, 1950, pp. 62f.; M. Weinreich, 1951; Zborowski and Herzog, 1952, p. 68.

5. The problems of uniformity and diversity in Ashkenazic Hebrew are discussed in detail in U. Weinreich, 1962b. On the impact of religion on the formation of the Yiddish language, see M. Weinreich, 1953.

6. Thus, the editor of Funk and Wagnall's *Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend* (1950) found it possible to dispense with an article on Jewish folklore, while permitting the following passage to appear under the heading "Semitic folklore"!: "Modern Semitic folklore, including especially that of the Arabs and Jews, has been excluded, on the grounds that so much of it is due to direct borrowings from other peoples and can therefore not be described as distinctive," Gaster, 1950, p. 981.

7. Additional maps illustrating geographic noncongruence between Slavic source languages and the distribution of Slavic loanwords in Yiddish appear in U. Weinreich, 1962. For Fig. 1, Jofen's (1952) Map No. xxii was utilized in addition to the materials of the Atlas. The Polish lexical isoglosses were drawn according to Nitsch, 1957, I, Map 8.

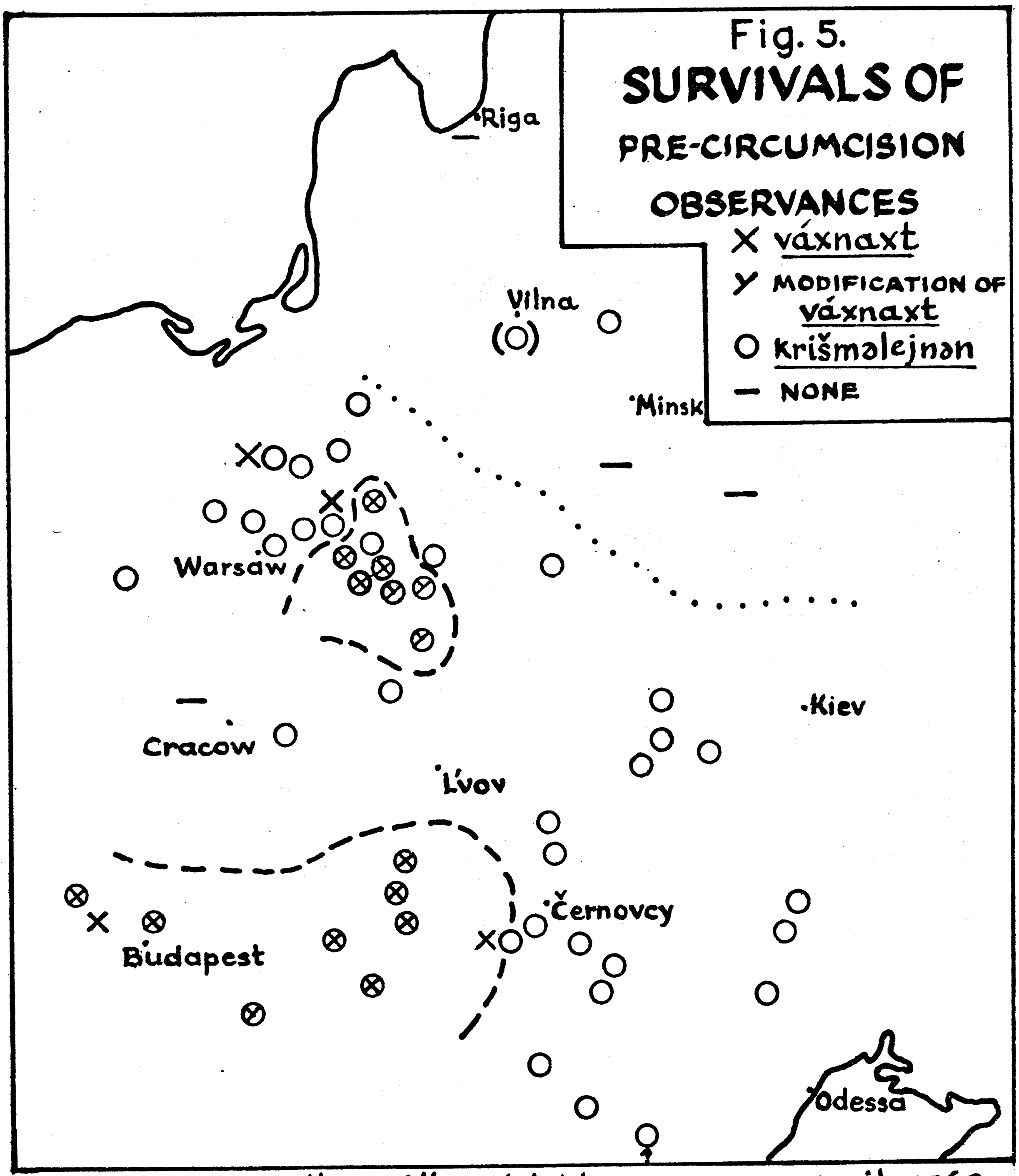
8. Fig. 1 generalizes over the Polish variants *połap, pułap,* and *pulep,* and over the Yiddish variants with dark and light *l* and with differing stressed vowels. The completed Atlas will, of course, present the material in full detail.

9. Götze, 1939, I, 221, cites *balken* in the meaning "ceiling" for *baden* only.

10. See U. Weinreich, 1958.

11. A version of this map compiled several months earlier than the present one appears in U. Weinreich, 1962a, p. 17. Careful comparison of the two versions shows how the accumulating evidence is confirming the rough outlines of distributions sketched at an earlier stage.

12. For illustrations, see Rekhtman, 1955, p. 45.



Language and Culture Atlas of Ashkenazic Jewry—April, 1962

13. The most systematic and reliable survey of customs connected with the Jewish life cycle is probably Schauss, 1950; but since he was himself from the northeast area, he omitted, in describing recent usage from memory, some of the patterns which were alive only in other regions. The custom of *rošəprókəm* is registered by Anski, 1914, No. 1038. It seems often to go under the alternative, and less formal, name *vort* ("word, promise"); see Liliental, 1900, p. 64. On *foršpil,* see Anski, 1914, Nos. 1101-6; Lerer, 1924, p. 392. Prilutski's attempt to correlate the East Ashkenazic *foršpil* with the now almost extinct West Ashkenazic *špinholts,* 1939, pp. 126f. is confirmed by an explicit statement to this effect in *Leḳet jošer,* a rabbinical compendium on rituals and customs of the fifteenth century, Freimann, 1903, p. 110. The possibilities of utilizing rabbinical sources in combination with modern descriptive materials for Jewish ethnographic study have recently been demonstrated by Kosover, 1958, in connection with some aspects of Jewish cuisine.

14. Anski, 1914, Nos. 138-44; Schauss, 1950, pp. 32f., 56; Liliental, 1927, p. 15.

15. While there are references in the literature to the reading of prayers by school children at the bedside of the newborn, e.g., Anski, 1914, Nos. 125-27; Schauss, 1950, p. 54, I have so far found no identification of the custom as a self-contained ceremony with a name of its own *(a krišməlèjənən, a krišməlèjənəm, a krišməlèjənaxc).*

BIBLIOGRAPHY

Anski, Sh.
1914 Dos yidishe etnografishe program. Part I. Petrograd.

Freimann, J., ed.
1903 Leḳet Joscher des Joseph B. Mose; Collectaneen seines Lehrers Israel Isserlein (Cod. München Nos. 404, 405). Vol. I. Frankfurt/M.

Gaster, T. H.
1950 Semitic Folklore. Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend, ed. Maria Leach, pp. 981-89. New York.

Götze, A., ed.
1939 Trübners Deutsches Wörterbuch, Vol. 1. Berlin.

Hersch, L.
1939 Jewish Demography (in Yiddish). Algemeyne yidishe entsiklopedye, Suppl. Vol. 1:331-86. Paris. Reprinted New York, 1941.

Heschel, A. J.
1950 The Earth Is the Lord's; the Inner World of the Jew in East Europe. New York.

Jofen, J. B.
1952 The Dialectological Makeup of East European Yiddish: Phonological and Lexicological Criteria. Microfilm Dissertation (Columbia University), No. 6639.

Kosover, M.
1958 Yidishe maykholim; a shtudye in kultur-geshikhte un shprakhforshung. New York.

Lerer, M.
1924 An Old Jewish Wedding in Chełm (in Yiddish). Yidishe filologye 1:392-94. Warsaw.

Liliental, R.
1900 Jewish Engagement and Marriage (in Polish). Wisła 14:64-67. Warsaw.
1927 Dziecko żydowskie. Prace Komisji etnograficznej Polskiej Akademii Umiejętności, 3. Cracow.

American Contributions to the Fourth
International Congress of Slavicists
Moscow Sept 1958

Mouton & Co., 1958

5. FOLKLORISTIC AND ETHNOGRAPHIC PARALLELS

5.1. Song, Music, and Dance

Those students of colonial German folk song who do not find Slavic influence inconceivable a priori all agree that the songs of the settlers were affected by the surrounding culture: in East Silesia (Karasek-Langer 1932:166), in central Poland (Karasek-Langer 1936/37:212), in E. Galicia (Lanz 1930:12), in Slovakia (Jungbauer 1930:251), and in Russia (Schünemann 1923), where a crossing of the German *Schnaderhüpfl*

[36] A few verbs of non-Slavic origin also occur in this class (e.g. *paske-n* 'to rule, decide'), but their number in the modern language, especially in the literarily influential dialects, is quite small.

[37] Thematic stems in *a* and *i* were also formed in loan verbs from Rumanian in Transylvanian German (Grigorovitza 1901:174).

with the Russian *častuška* was even productive of a new syncretic genre (Žirmunskij 1928:110). But even at its strongest, this Slavic influence on German folk song seems shallow in comparison with the impact on Jewish music. Schünemann, who discovered the Russification of German folk singing in terms of the soft onset of the voice, tone color, and other performance features, and who found that certain German melodies have been subjected to ornamentation and variation in Russian fashion, nevertheless reports the adaptation of an old German text to a Russian melody with some astonishment (p. 26); and the use of minor melodies is called rare (p. 25). In Jewish folk music, on the contrary, the adaptation of original Yiddish texts to Slavic-type melodies is entirely common (Beregovski 1935), while the predominance of minor over major and modal melodies, because of the oriental component in the musical tradition, is even stronger than in Slavic song itself (Idelsohn 1932:xvii). Large portions of Slavic "musical grammar" have been made productive in Jewish folk song, but a detailed comparison of Jewish and German musical acculturation has not yet been made. It may be noted that while in the German case, Slavic influences have been almost entirely musical, in Yiddish song textual influences have also been detected. Not only have Slavic texts been translated or recreated, but even old texts brought by the Jews from Germany have been "Slavicized" in rhythm by the crowding of additional unstressed syllables into the measures (Hrushovski 1954:241, footnote 68).

The intimate daily contact between the Jews and the German settlers, on the one hand, and the Slavs on the other, would have been a sufficient gateway for mutual musical influences, but in the Jewish case there was an added channel – the professional Jewish musician – and an added motivation: khasidic attitudes toward the gentile peasant. Khasidism was a revolutionary religious movement which spread from the western Ukraine starting with the late 18th century. According to its doctrine, moral goodness is a matter of pious intent rather than Talmudic erudition, and its founders implied that not only the scholar, but even the uneducated Jew – nay, even the illiterate gentile peasant – could worship God in his own way. The early khasidic masters found piety in peasant song, devotion in the shepherd's whistle; and they absorbed large masses of Ukrainian folk music in particular, reinterpreting it as religious lyricism even where it had different, profane functions in the source culture. Apart from the adaptation of pure music – the *nign* without words became a khasidic form of devotion – there also developed a widespread pattern of allegorical interpretation of song texts: the Ukrainian-based song of the shepherd looking for his lost sheep was taken to represent a loving God seeking His children; the Cossack drowning in the river was a symbol of man sinking in an ocean of sorrow. In the case of khasidic song, then, we have a clearcut instance not only of Slavic influence upon the religious stratum of the culture, but also of a favorable evaluation of Slavic borrowed material *by virtue of its being Slavic* (= peasant) in origin. Nothing comparable is reported from the German domain.

The same contrast may be illustrated still more specifically through an analysis of macaronic folk songs. Song texts mixed in language are a favorite genre in both cultures discussed here. But in German they seem to be restricted to humorous purposes; some favorite items are "Ein jeder Mann der braucht ein Weib / Dass er sich die Zeit vertreibt. / Ax gde-že, gde-že / a gde-že moja krasnaja devica?" (Russia; Žirmunskij 1931*b*:47); "Mädchen, willst du mit mir gehn / meine Wirtschaft zu besehen? / A kudy, a kudy, a de ty byl [?] / moja krasnaja djewica?" (Volhynia; Lück 1929:24); "Die wunderschöne Winterzeit ist očen' xorošo" (Žirmunskij 1928:111, Šiller 1928:85) and the Volga German parody on it, "Die angenehme Sommerzeit ist selten hier teplo" (Erbes and Sinner 1914:225); "Du hast ein kleiner Sohn, / er spielt die Geige schon, / er hat die Welt probiert, / ein Mädchen angeschmiert. / I ona sama / da mezna mama / ruzice brala koko na dan" (Central Bacska; Schliebe 1937:187); other examples are cited by Redlich (1937) and Gauss (1944). This genre is also well known in Yiddish, especially in lighter khasidic song (e.g. "Negl-vaser umyvaju / Tales-tfiln nakladaju"; U. Weinreich 1950). Some of the songs in both languages are "naturalistic" renderings of conversations in which the Polish or Ukrainian peasant speaks his language, while the Jew or German speaks his. But it is only the Jews who have songs in which Slavic fragments are subjected to allegorical etymologization and other mystical interpretations, such as the following: "Katarina, moloditsa / Pojdi sjuda. / *Kat* is [in Hebrew] a [khasidic] sect. / *Rino* is song. / *Mole* is full. / *Ditso* is glee. / *Podiso šadaj* is 'Thou hast redeemed us, Lord'. / Together it means: / A sect [rejoicing] in song / full of glee [= the Khasidim] – / Lord, Thou hast redeemed us" (U. Weinreich 1950). So firmly founded is this pattern in Jewish song tradition that it is hardly possible to ascertain whether this item is not, as has been alleged, really a parody directed *against* the Khasidim.

Folk dance has not been sufficiently studied to permit the drawing of detailed parallels. In the German case, some scholars have found no evidence of East European local influence (e.g. Horak 1938), but this may be connected with the general decline of the German dance in the

regions under study. In areas where the tradition was better preserved, such as eastern Silesia (Karasek-Langer 1932:173), Galicia (Lanz 1930), and Czechoslovakia (Jungbauer 1930:251), up to 40 percent of the dance music was Slavic, even if dance figures and types were not easily adopted (cf. also Müller-Blattau 1934).[38] On the other hand, the Jews have preserved no well-defined tradition of pre-East European times, and the Slavic or Rumanian names of such modern Jewish folk dances as *kazatske*, *vólexl*, *karahód*, probably represent types which are East European in derivation; what such names of non-Slavic origin as *brójgez-tants*, *kóšer-tants*, or *kol-haneórim-tants* cover, remains to be investigated comparatively. In the khasidic movement, some of the Slavic-origin dances even attained religious functions. (By a similar refunctionalization, the Rumanian-origin *hora* became the national dance of Israel.)

5.2. Folk Tales

Colonial German folk narrative appears to have been susceptible to some Slavic influence in the domain of legend (*Sage*). Specific Slavic beliefs have only very rarely been adopted, but in Slovakia and in central and SW Poland (Karasek-Langer 1930:59, 1932:168–70, 1936/37:221; not so in E. Galicia – Schmid 1931:131), legendary figures unknown to the Slavs have largely been eliminated, while those common to Slavs and Germans (e.g. the Waterman) have been accorded new prominence.

The German assimilation of a fairy-tale (i.e. a *Märchen* rather than a *Sage*) in Żabnica is reported as something noteworthy (Karasek-Langer 1932:170). In the Yiddish fairytale, on the other hand, a Slavic component is clearly in evidence. The Jews, of course, have been active international tale carriers since antiquity, but in their own modern stock of tales a good portion of the "international" material in turn must have come in by the Slavic route. No more dramatic example is possible than that of "The Emperor and the Abbot" (Aarne-Thompson Type 922), which, though ultimately of Jewish origin (Alexandria, 7th century or earlier), was current among Belorussian Jews in the 20th century in a Slavic redaction, just as in the *Mayse-bukh* (1602) it is found in a West European version (Anderson 1923:341). In the inevitable blending of tales, we find traditional Jewish types interspersed with Slavic-origin episodes, and vice versa; thus, in a modern version of Type 301, "The Three Stolen Princesses," recorded in Białystok, the dragon is *ášmedaj*

[38] Musical influences of the environment are also characteristic of the German folk drama of Czechoslovakia (Jungbauer 1938).

– a figure from traditional Jewish demonology – while one of the heroes is an East European blacksmith identified as Anton Kručak (*Yidisher folklor* 1955:26ff.). The syncretism is even more subtle in the well developed hospitality-tale cycle, in which the similarity of the Prophet Elijah's functions to those of St. Peter in East Slavic folk tales is plausibly accounted for as the result of mutual influence (B. Weinreich 1957:222–227). Slavictype formulaic tale endings are also common in Yiddish. As in the linguistic domain of grammar, we thus have borrowings both in the "outer" and "inner" forms of folklore.

5.3. Proverbs and Sayings

No Slavic influences on colonial German proverbs have been observed even by so open-minded an investigator as Karasek-Langer. The Yiddish case is entirely different. First, Slavic (Ukrainian, Polish, Belorussian) sayings are frequently cited verbatim in Yiddish speech, often introduced by the phrase, *a goj zogt a vertl* '(as) the peasant says'. Some Yiddish speakers know ten Ukrainian or Belorussian proverbs to every Yiddish one, and there is reason to believe that some of these are original Jewish creations, i.e. that the Jews have coined and used proverbs in a tongue which was not their vernacular, but a special, ad-hoc "paremiological medium" (Litvin 1912:123). There is a khasidic dictum: *a gojiš vertl iz lehavdl a tojre*, which, roughly rendered, means: "There is profound morality concealed in peasant proverbs." This reflects the mystical curiosity about the peasant which was mentioned in connection with music (§ 5.1), and which is conducive to an allegorical interpretation of his culture. The Yiddish speaker seems to derive special relish from the matching of Biblical or Talmudic sayings and Slavic proverbs, e.g. *loj miduvšejx, loj mejuktsejx – nie daj, nie łaj* (Bernstein 1908: no. 986), in which the first phrase, 'Neither of your honey nor of your sting', is derived from the Midrash (Bamidbar Rabbah 20:9), while the second part, 'Don't give and don't curse', is a Polish saying. Sometimes the Slavic component is humorously presented as if it were a commentary by RaSHI on a sacred text, e.g. (Bernstein 1908: no. 1184) *vajovoj homon – maxt raše: čort jevó prinjós*, literally 'And Haman came [Esther 6:6], on which RaSHI comments: The devil brought him'. The humorous effect is increased further when a Slavic proverb offered as an "equivalent" is ostensibly inexact, as in *al tivtxu bindivim – ne spustysja, Hrycju, na durnycju* 'Don't trust in princes [Psalms 146:3] – Hrytsja, don't rely on a fool' (Bernstein 1908: no. 172).[39] Still more symptomatic of the

[39] The device of the inexact matching of Hebrew-Aramaic with Yiddish and Slavic

169

prestige of Slavic sayings among the Jews is the construction of "pseudo-Slavic" proverbs or parodies of proverbs, such as the following: *švat nie brat* '(the month of) Shevat is no brother' (i.e. it is cruelly cold; Bernstein 1908: no. 3587; cf. Rus. *svat ne brat*); *jak jejtser-hore napadnie to i tkias-káf nie pomože* 'When one is seized by passion, a [previous] agreement is useless' (Bernstein 1908: no. 1873); *nie ganwaj i nie fastaj* 'Don't steal [*ganve*] and don't fast [*fast*]', i.e. if you won't sin, you won't need to do penance (Bernstein 1908: no. 844; Litvin 1912:122); *prišól terax na derax* 'the fool has understood at last', lit. 'Terah has found the way' (Bernstein 1908: no. 3989); *mazl gadaj* '(good) fotune tells', a jocular misreading of *mazl gdi* 'the zodiacal sign [= *mazl*] Capricorn' (E. Galicia; reported by my colleague, Chaim Gininger).

In proverbs of the *nutrikun* pattern a word is interpreted as consisting of the initials of several words in a phrase. A macaronic instance is "*paxed*" *maxt* "**p**olna **x**ata **d**urni," i.e. *paxed* 'fear' (spelled *pxd*) represents the (Belorussian) sentence, 'the house is full of fools'.[40] In addition ot these processes, there has probably been a good deal of translation or recreation of specific Slavic proverbs in Yiddish; cf. *der bojx hot nit kejn šojbn – me ken in im arájnlejgn vos men vil* 'the stomach has no windows – anything can be put into it' with Pol. *brzuch nie zwierciadło – nikt nie pozna co się jadło* (Landau 1923:337; on parallelisms in riddles, cf. Landau 1908); but the common features of the European proverb stock are so numerous that hypotheses of Slavic origin of a given Yiddish proverb must be viewed with the greatest caution. Close investigation will probably also reveal Slavic influences on the syntax and rhythmic structure of Yiddish proverbs whose content has nothing particularly Slavic about them.

5.4. Customs and Beliefs; Folk Medicine

The field of custom may well be the one area in which the Jews displayed a conscious aloofness toward Slavic influence. Traditional Jewish life in Eastern Europe was based on a pattern of conduct in which every last detail was prescribed to mark the Jew as apart from the gentile, and Christian associations and symbolism had to be avoided at all cost.

On the other hand, there remained large areas marginal to religion in

---

proverbs has been made famous by Sholom Aleichem, especially in his classic *Tevye der milkhiker* (Shulman 1939:89; Loytsker 1939:58f.).

[40] As Litvin explains it (1912:122), this alludes to such collocations as *dortn iz a paxed* 'it is fear[fully dirty] there'. Rather different patterns of interlingual proverb blending have been observed in the Turko-Bulgarian field (Mladenov 1939).

which Slavic influence could make itself felt, and did – not only in house building and other sections of material culture (on German colonists, cf. Jungbauer 1930, Mackensen 1937) – but also in beliefs and medicine. Jewish folk medicine in particular, despite its strongly archaic tenor, shows significant Slavic parallelisms (M. Weinreich 1924; Tavyov 1914: 361 on exorcisms for toothaches), although the direction of borrowing in this case may be particularly hard to ascertain. Considering the importance of non-Jewish domestic help in Jewish households, it is not surprising that patterns of infant care, including swaddling, should have penetrated the Jewish family.

5.5. Cookery

Material on German settlers' cuisine is scarce (cf. e.g. Schmid 1931:98f.), but it may be significant that a few words like *holubcy, kolač* (> *Kläutsch*, etc.) appear on most lists of Slavic loanwords in diaspora German. In the case of the Jews there is evidence of a major Slavic component in cookery, which managed to accommodate itself to the strict Jewish dietary laws. Many of the most beloved forms in this highly developed Jewish folk art bear names of Slavic origin: *kojleč* 'white bread', *kvášene* = *fisnohe* = *pitsá* 'chilled calves' feet', *knišes, pámpeškes, varénikes, várniškes* (various dough forms), *rosl* 'stew', etc.; and through Jewish emigrant mediation, such dishes as *blintses* (cf. Ukr. *blynci*) are today an American favorite. (To what extent the names of Slavic origin correspond to Slavic things is an unsolved, but soluble, comparative problem.) Since many Jewish dishes are associated with particular holidays, we again find, in the field of cuisine as we did in music, items which were profane in the Slavic source culture acquiring a festive function in the receiving culture: *latkes* 'pancakes' for Hanukkah, *boršč* for the second night of Passover, *blintses* for Shavuoth, etc.

5.6. Dress

The costumes of German colonists, just as those of the Jews, were subject to strong East European influences. For example, German folk dress in eastern Silesia (Karasek-Langer 1932:191), Slovakia (Gréb 1932:290), and elsewhere embodied petrified 18th and mid-19th century military or civilian fashions combined with more traditional sartorial motifs. The Jews at first went even farther in adopting local East European garments. In fact, it is sometimes said that what was in recent times known as the typical Jewish *kaftn* was originally the attire of Polish squires (Grunwald 1941:378). But whereas German dress distinctness was a token merely of

ethnic separateness, the Jewish costume was raised to the level of a religious symbol, and throughout the 19th century observant Jews repeatedly showed themselves prepared to make heavy sacrifices for the right to retain this expression of apartness. In general, not only Yiddish dress vocabulary, but actual forms of Jewish outer clothes, undergarments, and headgear (Munits 1937) seem to owe much to the coterritorial Slavic cultures.

5.7. Religious Architecture

Jewish synagogue architecture in Europe, it is now known, has been exposed to subtle Byzantine-Slavic influences (cf. Piechotkowie 1957). Beginning with the 16th century, "the cubical barrel-vaulted synagogue with its central canopy came into existence as a reduced, simplified, and somewhat modified version of the Greek orthodox Novgorod church type of Byzantine provenance" (Wischnitzer 1947:36). But in the Novgorod square church, the arches joining the piers to the walls gave the ceiling the shape of a cross. This architectural theme had to be avoided, and we find various ingenious modifications, e.g. in the MaHaRSHaL synagogue in Lublin (*ibid.*: 26f.).

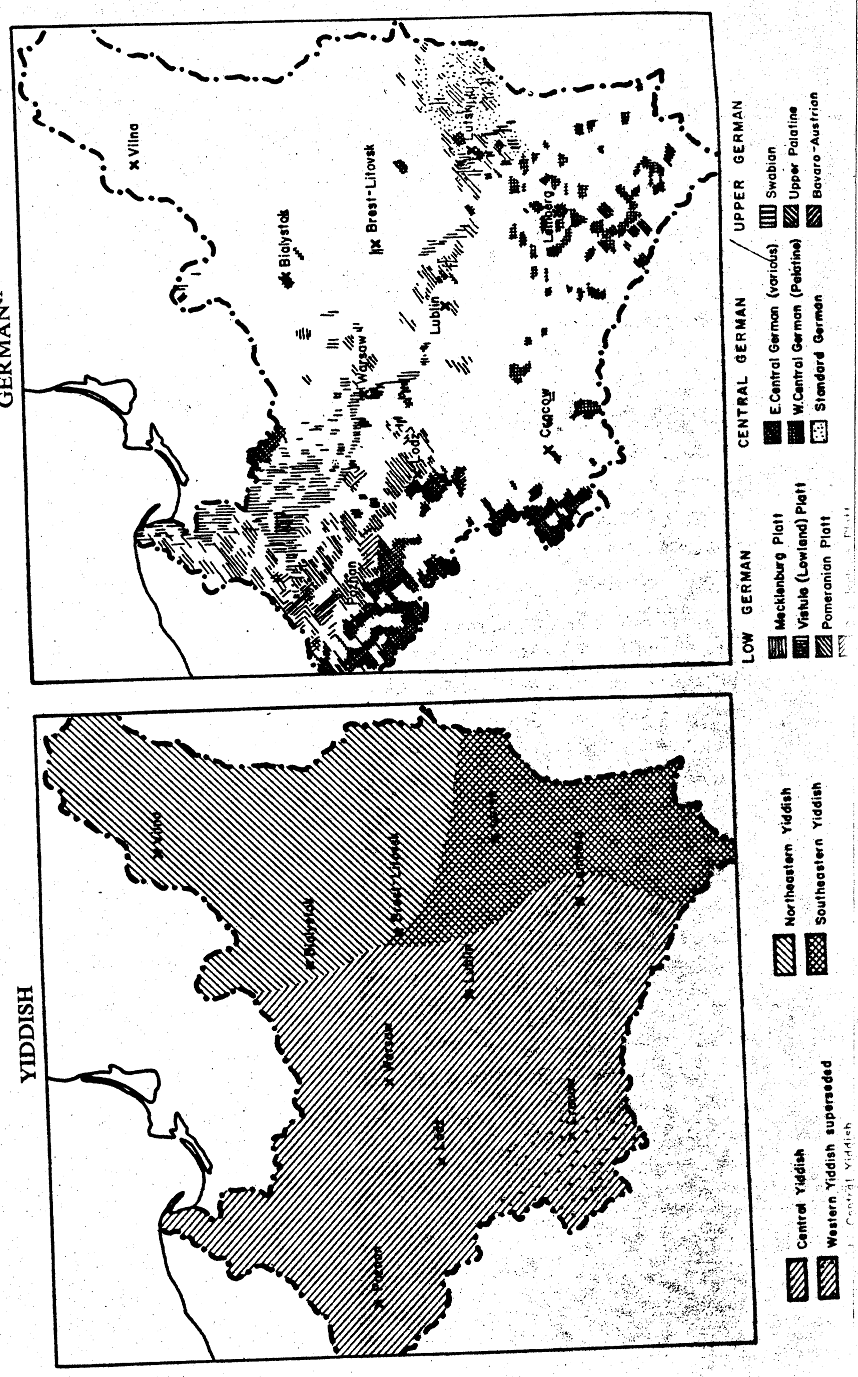
Nothing of the kind has so far been reported for German colonial church architecture.

6. REGIONAL CONSOLIDATION OF YIDDISH AND GERMAN

The several varieties of Yiddish brought by settlers from the west were consolidated in Eastern Europe into definite dialect areas (Žirmunskij 1940:140). German speech exclaves experienced some leveling on a local scale, but in comparison with Yiddish, they remained a mosaic of islands determined by the origin of the settlers. This difference in consolidation, exemplified by Poland, is illustrated in Fig. 1. It demonstrates the far more thorough linguistic conquest of East European distance by Jews than by Germans.

So uniform are the vast Yiddish dialect areas that the most painstaking search is needed to uncover the feeble traces of earlier diversity. Such traces are found in scattered words whose phonology disagrees with the general dialect rule (e.g. *atsínd* 'now', *umzíst* 'gratis', and similar words with *i* in the general *u* area of NE Yiddish), or in unexpected integrations of place names (e.g. Yid. *mínkăč* < *Munkács*, settled in the 18th century after *u* had already changed to *i*; explicable as a "cross-dialect borrowing" [U. Weinreich 1953*a*:28] through a stratum of *u*

Fig. 1. THE LINGUISTIC CONQUEST OF DISTANCE
Yiddish Dialect Consolidation vs. German Pulverization in Poland



speakers in the *i* dialect area). Well-formed isoglosses running consistently for hundreds of kilometers shape the Yiddish territory into a mildly graduated area (*Staffellandschaft*). Above this substructure of regional dialects, a uniform literary Yiddish language developed, independent of German,[42] without the support of a state apparatus, a universal school system using Yiddish, or a Yiddish-speaking aristocracy, but through the sheer centripetal momentum of Jewish society.

In German, on the contrary, the formation of isoglosses independent of settler origin, while not entirely unknown,[43] has been feeble. In the small Moravian exclave of Kravařsko (Schönhengst) alone, the word for 'dead' appears as *dūt*, *dūt*, *deit*, *doit*, *daut*, *dat*, *dabt*, and *diuət* (Schwarz 1934:436f.), and the example is not extreme. Approximations of regional koinés emerged in parts of Spiš, in the Sudeten and their adjoining exclaves, in Transylvania, Sathmar, Bessarabia (Eckert 1941), along the Neva, etc., but no all-diaspora German koiné developed. For the Germans, communication distance, rurality and general cultural backwardness were too great to permit marriage and trade relations to exert a more thorough leveling effect (Schwarz 1934:331).

One factor that weighed against consolidation in the German case was denominational separatism. Protestants and Catholics often set store by the accidental differences of their dialects as marks of their separateness in religion (cf. Žirmunskij 1929:209 on Russia; Weidlein 1952 on Yugoslavia). The phenomenon is not completely unknown among the Jews: in Sanok (E. Galicia), for example, the khasidim loyal to the rabbi of Nowy Sącz (Yid. Sandz) were made fun of in the synagogue of the Sadagura (Yid. Sadigere) khasidim for their pronunciation of certain Hebrew *shewa*'s as [aj] (e.g. *lajdojr* < *lejdojr* < *lədójr* 'to a generation').[44] But noticeable as such discrepancies in "liturgical dialect" were, they do not seem to have played an important separatistic role outside the synagogue.

In folklore the regional consolidation of the settlers was probably more advanced than in matters of dialect in both communities. In Hungary, for example, German songs and dances were diffused uniformly

[42] In the formation of standard Yiddish, it has been suggested, the more archaic, i.e. more German-like, phonology of NE Yiddish did give it an advantage over other dialects (Birnbaum 1954). But be that as it may, the German model played no role in intra-dialect leveling.

[43] Near Pokrovsk on the Volga, for example (Dinges 1924:18), the North favored *ursch* to the South's *ruschig* 'Russian'.

[44] According to a personal communication from Dr. Shlomo Noble of the Yivo Institute for Jewish Research in New York.

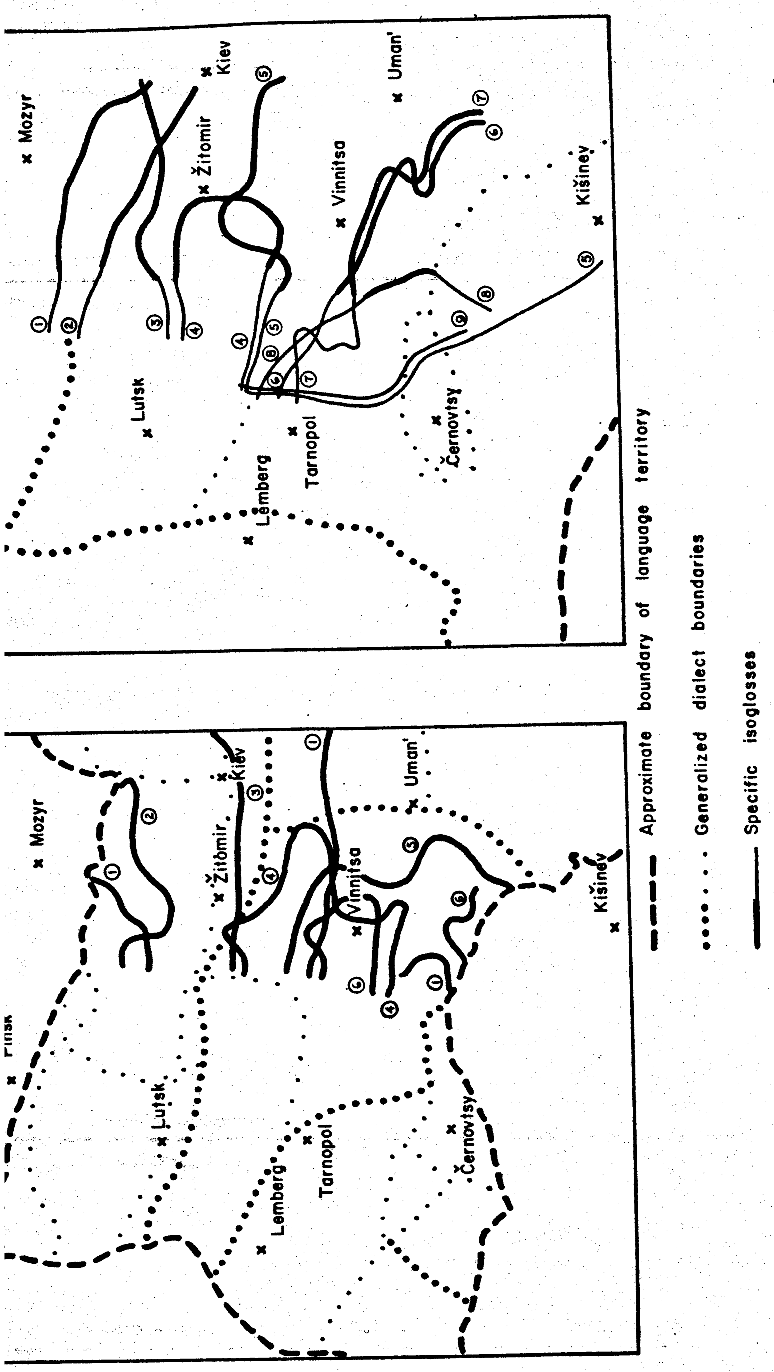
in areas that were linguistically atomized (Karasek-Langer 1937*a*:975). Correspondingly, the Jewish folkloristic and ethnographic unity is again still more striking. An illustration of the efficiency of folk transmission channels is a lullaby which was published by Sholom Aleichem in Odessa in 1892; six years later, in response to an inquiry from St. Petersburg, five thoroughly varied versions were sent in by collectors from places as far away as Kovno, Vitebsk, and Poltava (Mlotek 1954, with map). Schünemann (1923) was struck by the fact that a song was known to German colonists both on the Volga and in the Ukraine, and explained this by the contact of Germans in Russian military service. But for the Yiddish lullaby, no such special explanation is necessary or possible; its diffusion took place *in situ* through East European Jewish society, which was as tightly knit as it was widely scattered.

Regional at-homeness is further reflected in local legends concerning ancient wells, dangerous cliffs, haunted castles, and the like, which add a dimension of cultural depth to what are otherwise mere places. The volume of this type of lore seems again to be much greater among the Jews than the Germans. A special, related symptom of regional consolidation is the areal diffusion of locally marked lore – not only legends, but also nicknames of places and their inhabitants. By analyzing the range, reciprocity, and continuity of reputations of towns, a measure is obtained of the relative integration of the area in the culture and a specific cultural "folk geodesy" of the region emerges. A preliminary check of German and Yiddish materials for Poland (Schmid 1931; Lück 1933; *Yidisher folklor* 1954:18f., with maps) suggests that the reputations of towns among the Jews reach further and are more continuous than among Germans. The city of Chełm seems to have achieved far greater abderitic notoriety in Jewish folklore than did, say, Wilamowice in German lore (Karasek-Langer 1932:171) even before literary channels became available for the diffusion of stereotypes.

In the Jewish organization of the East European cultural space, Jewish society could not escape the effect of natural and political geography to the same extent as the atomized German settlements. The avenues of communication and the barriers were, after all, largely the same for Jews and Slavs in the same territory, and it is to be expected that on the whole Yiddish should display the same "surface" as the local Slavic dialect. The geographic shape of Yiddish in the Ukraine, shown in Fig. 2, indeed agrees with "the lay of the land." Yiddish isoglosses, which theoretically could have been arranged in a hundred different ways, turn out to run generally parallel to Ukrainian ones. This is not the result

NB

172



Yiddish Isoglosses: *1* – N limit of *kirts* vs. *kurts*; *2* – N limit of *štut* vs. *štot*; *3* – N limit of *zover* vs. *zuver*; *4* – W limit of *grupn* vs. *grojpn*; *5* – N and W limit of *gos* vs. *gas*; *6* – SW limit of *hern*, *hirn* vs. *hejrn*; *7* – SW limit of *dank* vs. *donk*; *8* – W limit of *kl'*, *gl'* vs. *kl*, *gl*; *9* – W limit of *grupn* vs. *groupn*. (Source: Vilenkin 1931; Weinreich 1958.)

Ukrainian Isoglosses: *1* – NW and SW limit of *xodžú* vs. *xodjú*; *2* – N limit of *letýt'* vs. *letýt*; *3* – N limit of *nóhy* vs. *nóh'i*; *4* – E limit of *h*-prothesis; *5* – W limit of *letýt'* vs. *letýt*; *6* – E and S limit of *xóde* vs. *xodýt*. (Source: Žilko 1955).

of local Slavic influence, for the substance of the isoglosses is not the same; as a matter of fact, the major diphthong/monophthong distinctions, which are in Yiddish correlated with a north/south difference, have the reverse distribution in Ukrainian (U. Weinreich 1958). The similarity is rather on a higher, more abstract plane: the course of isoglosses is perpendicular to a Moscow-Kiev-Kishinev axis in both languages, and this must have common causes in cultural history which Ukrainian and Jewish historians will have to elucidate. On the other hand, it should not be assumed that the cultural "surfaces" of Yiddish and coterritorial Slavic were always identical; to a considerable extent, the Jews organized the East European space independently of Slavic geographic factors. After all, Góra Kalwarska to the Poles, like Vološin to the Belorussians, may be insignificant provincial market spots incapable of influencing the farther countryside, while in Jewish society, the same places are towering cultural landmarks – the former (Ger) a splendid khasidic court, the latter a magnificent center of Talmudic and Muser scholarship – and innovations tinged with their prestige could among the Jews spread far and fast. It would be interesting to know whether original geographic configurations of cultural influence took shape among East European Germans on a comparable scale.

7. GEOGRAPHIC ASPECTS OF SLAVIC INFLUENCE

Counts of Slavic loanwords are too unreliable to permit firm conclusions about a geographic differential in the impact of the surrounding culture. Schwarz has repeatedly pointed out (1932/33:340; 1939:16) that in the more remote and isolated exclaves the number of Slavicisms in the German dialects was larger than in more solidly German areas. The Jews, too, have a cultural stereotype of the villager whose Yiddish is deeply Slavicized, and a rural–urban differential may probably be assumed for all regions. (See also § 8.2.). To compare regions with each other is more difficult. Can the 800 Volga German Slavicisms (Dinges 1917) be contrasted with the 150 of Galician German (Krämer 1934/35)? Is it safe, for Yiddish, to juxtapose the relatively few recorded elements of Lithuanian (Mark 1951:465–470) or Lettish origin (M. Weinreich 1923: 208–240, *passim*; Kalmanovitsh 1926) in the two Baltic countries with the Slavic impact on the language?

On the other hand, the degree of geographic diffusion of Slavic material within Yiddish and within German does lend itself to comparison. To be sure, Yiddish and German everywhere have Slavic elements of purely

Epic Laws of Folk Narrative

Axel Olrik

This essay by the distinguished Danish folklorist is one of the basic studies of folklore. Highly regarded by European folklorists, it is not as well known in the United States. The essay is an ambitious attempt to delineate some of the principal laws governing the composition of folk narrative. Unlike origin studies of the same era, its findings have withstood the criticisms of the passing years and they continue to excite each new generation of folklorists.

In reading Olrik's paper, which was originally presented at an interdisciplinary congress in Berlin in 1908, one needs to be aware of his concept of *Sagenwelt* or world of *Sage*. Sage, as defined by Olrik, is virtually an all-inclusive term and is meant to incorporate such forms as folktale, myth, legend, and folksong. This definition is important inasmuch as Olrik feels that the "laws" are not limited to just one genre, such as legend, but rather that they are equally applicable to many genres. To Olrik the world of *Sage* is an independent domain, a realm of reality separate from the real world, subject to its own rules and regulations. These *Sagenwelt* rules are such that they take precedence over the everyday rules of objective reality. It is for this reason, he argues, that folklore must be measured by its own laws, not the laws of everyday life. Folklore does not have to obey any laws but its own.

Olrik's conception of these laws is analogous to what anthropologists term a superorganic conception of culture. By superorganic, anthropologists mean that culture is an autonomous abstract process, *sui generis,* which requires no reference to other orders of phenomena for an explanation of its origin, development, and operation. If the organic level includes man, the superorganic is "above" man, and it is independent of and thus not reducible to purely human terms. The rationale is that just as man himself is considered to be more than the sum of inorganic (chemical) elements of which he is composed, so the superorganic is asumed to be more than the organic elements which underlie it. Superorganicists in anthropology have abstract patterns or principles, such as evolution, governing human behavior and culture.

The most recent advances in folklore research have been based mainly on a variety of highly specialized studies. I certainly hope that the number of such specialized studies will increase, but at the same time, it seems to me that we must also pay attention to more general questions. A method of folklore research, a biology of the *Sage*, is what we need.

I have been concerned with such questions for some time now, and I have found capable collaborators in seminars at the University of Copenhagen. I shall not present all of my endeavors in this field at this time; however, a sample of the biological elements might be appropriate.[1]

Anyone who is familiar with folk narrative has observed when he reads the folklore of a faraway people that he feels a sense of recognition even if this folk and its world of traditional narrative were hitherto completely unknown to him.

Two factors are often cited to explain this recognition: (1) the common intellectual character of primitive man, and (2) the primitive mythology and concept of nature which corresponds to this character. But the matter is not so easily settled. For what touches us the most is not the familiar conception of the entire world of narrative so much as the recognition of certain characteristic details. Why, for example, is the youngest brother the luckiest? Why does the creation of the world or of man occur in exactly three stages among various peoples of the Old and New World?

Let us attempt to put together these pervading similarities so that we get not merely a biology of *Märchen*, or just a taxonomy of myth, but rather a systematic science of a more comprehensive category: the *Sage*. This category would include myths, songs, heroic sagas, and local legends. The common rules for the composition of all these *Sage* forms we can then call the *epic laws of folk narrative*. These laws apply to all European folklore and to some extent even beyond that. Against the background of the overwhelming uniformity of these laws, national characteristics seem to be only dialect peculiarities. Even the traditional categories of folk narrative are all governed by these general principles of *Sage* construction. We call these principles "laws" because they limit the freedom of composition of oral literature in a much different and more rigid way than in our written literature.

I shall mention first the law which is certainly best known to you. The *Sage* does not begin with sudden action and does not end abruptly. This is the *Law of Opening* (*das Gesetz des Einganges*) and the *Law of Closing* (*das*

[1] This essay, in somewhat shorter form, was given as an address to the Historians' Congress in Berlin, in August 1908. I have expressed the same views although with other illustrative examples in *Danske Studier* (1908), pp. 69–89. As an earlier study, a chapter in Gudmund Schütte's book *Oldsagn om Godtjod* (Copenhagen, 1907), pp. 94–117, must be mentioned. From Schütte, I have borrowed the terms "*Toppgewichts*" and "*Achtergewichts* ("*forvaegt*" and "*bagvaegt*"); see my review, "Episke Love I Gote-Aettens Oldsagn" in *Danske Studier* (1907), pp. 193–201. Recently Astrid Lund has treated the scope of the epic laws in American Indian materials ("Indiansk sagndigtning og de episke love," *Danske Studier* [1908], pp. 175–88). I am indebted to Astrid Lund for *Märchen* materials for the "Law of Closing."

Gesetz des Abschlusses). The *Sage* begins by moving from calm to excitement, and after the concluding event, in which a principal character frequently has a catastrophe, the *Sage* ends by moving from excitement to calm. For example, the epos cannot end with the last breath of Roland. Before ending, it needs to relax the clenched fist of the sword-hand; it needs the burial of the hero, the revenge, the death through grief of the beloved, and the execution of the traitor. A longer narrative needs many such rest-points; a shorter narrative needs only one. Hundreds of folksongs end, not with the death of the lovers, but with the interweaving of the branches of the two roses which grow up out of their graves.[2] In thousands of legends, one finds the revenge of the dead or the punishment of the villain appended to the principal action. Often the ending takes the form of a locally established continuation of the plot: the ghost in the ruined castle, the description of the tumulus, the perennial return of the victim, or the like. The constant reappearance of this element of terminal calm shows that it is based, not just on a manifestation of the inclination of an individual narrator, but on the formal constraint of an epic law.

A colleague in a Copenhagen seminar who wanted to know whether there were any exceptions to this law read through a multitude of Danish *Märchen* all of which ended with the release from an enchantment. Here, more than anywhere else, one would expect to find an abrupt ending; but the *Märchen* never ends with the statement "she was set free." Sometimes, right after the sudden disenchantment, the tale continues with a new, loosely attached episode. Most frequently following the catastrophe or climax, one finds the release of a minor character or the suggestion of future events. And if there are no other possibilities for continuation, then the storyteller always adds a long jesting closing formula in order to quiet the mood. He hangs a fig leaf on the *Märchen*, as it were, in order to cover its nakedness. Thus, the Law of Closing invariably holds for the various forms of *Sage*.

Yet I should not say that there are no exceptions in the world of folk narrative. In Spanish ballads one may encounter the phenomenon of a sudden beginning or sudden end. For example, the captive sits and awaits his death but—in the last line of the song—the king's daughter, his liberator, opens the door. The frequency of such a phenomenon, however, within this essentially literary domain is sufficient to show that here one has a new type of poetic effect which is lacking in true folk poetry, but which is well known in modern literature.

Another important principle of *Sage* composition is the *Law of Repetition (das Gesetz der Wiederholung)*. In literature, there are many means of producing emphasis, means other than repetition. For example, the dimensions and significance of something can be depicted by the degree and detail of the description of that particular object or event. In contrast, folk narrative lacks this full-bodied detail, for the most part, and its spare descriptions are all too brief to serve as an effective means of emphasis. For our traditional oral narrative, there is but one alternative: repetition. A youth goes into the giant's field three days in succession and each day he kills a giant. A hero tries three times to ride up the glass mountain. Three would-be lovers are magically rendered immobile in one night by a maiden.[3] Every time that a striking scene occurs in a narrative, and continuity permits, the scene is repeated. This is necessary not only to build tension, but to fill out the body of the narrative. There is intensifying repetition and simple repetition, but the important point is that without repetition, the *Sage* cannot attain its fullest form.

The repetition is almost always tied to the number three. But the number three is also a law in and of itself. That three appears in *Märchen* and myths and even in simple local legends with incredible frequency, you all know; but perhaps it has not been made sufficiently clear to you though that in hundreds of thousands of folk traditions, three is the highest number with which one deals. Seven and twelve and sometimes other numbers occur of course, but they express only a totally abstract quantity. Three is the maximum number of men and objects which occur in traditional narrative. Nothing distinguishes the great bulk of folk narrative from modern literature and from reality as much as does the number three. Such a ruthlessly rigid structuring of life stands apart from all else. When a folklorist comes upon a three, he thinks, as does the Swiss who catches sight of his Alps again, "Now I am home!"

However, the entire world of folk narrative does not obey the *Law of Three (das Gesetz der Dreizahl)*.[4] In the Indic stories, especially the literary tales, the *Law of Four (das Gesetz der Vierzahl)* often replaces it. This is

[2] This is Motif E631.0.1, Twining branches grow from graves of lovers.—ED. NOTE.

[3] Motif H331.1.1, Suitor contest: riding up glass mountain, appears in Tale Type 530, The Princess on the Glass Mountain; Motif D2006.1.1, Forgotten fiancée reawakens husband's memory by detaining lovers through magic, appears in Tale Type 313, The Girl as Helper in the Hero's Flight.—ED. NOTE.

[4] Olrik was not the first to note the frequent occurrence of threefold repetition. Earlier studies include H. Usener, "Dreiheit," *Rheinisches Museum für Philologie*, Vol. 58 (1903), 1–47, 161–208, 321–62; Raimund Müller, "Die zahl 3 in sage, dichtung und kunst," in *XXX Jahresbericht der K.K. Staats-Oberrealschule in Teschen am Schlusse des Schuljahres 1902–1903* (Teschen, Ger., 1903), pp. 1–23. (It is customary in Europe for scholars to write articles in secondary school graduation programs. Many of these, like the Müller study, are very valuable. Unfortunately, they are often hard to find even in the best libraries.) Some of the scholarship concerning the number three since Olrik's paper includes Alfred Lehmann, *Dreiheit und dreifache Wiederholung im Deutschen Volksmärchen* (Leipzig, 1914); Eugene Tavenner, "Three as a Magic Number in Latin Literature," *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 47 (1916), 117–43; Emory B. Lease, "The Number Three, Mysterious, Mystic, Magic," *Classical Philology*, Vol. 14 (1919), 56–73; Fritz Göbel, *Formen und formeln der epischen dreiheit in der Griechischen dichtung* (Stuttgart, 1935); and W. Deonna, "Trois, superlatif absolu," *L'Antiquité Classique*, Vol. 23 (1954), 403–28. This partial list shows one problem folklorists often encounter in the course of their research: Important studies of folklore are published in non-folklore journals, and the problem is finding these scattered studies.—ED. NOTE.

connected with the religious conceptions of the Indian people. In India, there are also collections of traditional oral tales in which the number three is completely avoided in an attempt to reflect the authentic fullness of life. Here the investigator can see that the three was once present, but that it has been eliminated by the narrator. The number three has been tenaciously retained though, in the great mass of popular tradition—Greek, Celtic, Germanic—in *Märchen,* myth, ritual, and legend, in all that has the appearance of the primitive. The Law of Three extends like a broad swath cut through the world of folk tradition, through the centuries and millennia of human culture. The Semitic, and even more, the Aryan culture, is subject to this dominant force. The beginnings of its rule are, in spite of all the recent excavations and discoveries, lost in the obscurity of prehistory. We can, however, observe the end of its rule where three gradually succumbs to intellectual demands for greater realism.

In Homer, it has lost its power over the characters and it is limited to such minor details as the number of times an action is performed. Hector, followed by Achilles, runs three times around Troy. It is also found in weakened form in our Danish folksongs. In the heroic songs of the elder Edda,[5] the number three is in a way restricted, but it does play a large role in the mythological songs. The Icelandic family sagas go even one step further, and seem quite modern because of their lack of threes. Only one isolated saga from an outlying region of Iceland (Isfirding's *Hawardssaga*) follows the ancient practice. Everywhere in classical antiquity, and especially in the European Middle Ages, one sees how narrative slowly detaches itself from the number three, with a certain inconstancy according to whether one strives for a realistic representation or a fantastic coloring. But the end result is always the loss of the number three.

In true folk narrative, or more precisely, within the realm of narrative which has traditionally been under the influence of the number three, the Law of Three continues its indomitable rule. About 150 to 200 versions of the *Märchen* about the lucky ring lie before us.[6] Without exception, three magic gifts appear therein. Only in one literary version, the Fortunatus tale, are there two.[7] Thus the Law of Three reigns supreme in the purely oral versions.

I shall now turn to other numbers. Two is the maximum number of characters who appear at one time. Three people appearing at the same time, each with his own individual identity and role to play would be a

[5] The "elder Edda" is the Poetic Edda. The "younger Edda," written several centuries later in the thirteenth century by Snorri Sturluson, is usually called the Prose Edda.—Ed. Note.

[6] This is Tale Type 566, The Three Magic Objects and the Wonderful Fruits (Fortunatus).—Ed. Note.

[7] See Aarne's valuable *Vergleichende Märchenuntersuchungen* (Helsinki, 1907), p. 131. [The correct reference would appear to be Aarne's *Vergleichende Märchenforschungen,* Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, Vol. 25 (Helsinki, 1908), pp. 85–97.—Ed. Note.]

violation of tradition. The *Law of Two to a Scene (das Gesetz der scenischen Zweiheit)* is a strict one. The description of Siegfried's battle with the dragon can serve as an example. Throughout, only two people appear on the stage at one time: Siegfried and Regin, Siegfried and his mother, Siegfried and Odin, Siegfried and Fafnir, Siegfried and the bird, Siegfried and Grani. The Law of Two to a Scene is so rigid that the bird can speak to Siegfried only after Regin has gone to sleep (and this is entirely superfluous in terms of the epic itself).

For the same reason, the princesses of folktales can attend the battle with the dragon only as mute onlookers. The interaction of three or more characters, which is so popular in literary drama, is not allowed in folk narrative.

The Law of Two to a Scene is correlative to the important *Law of Contrast (das Gesetz des Gegensatzes).* The *Sage* is always polarized.[8] A strong Thor requires a wise Odin or a cunning Loki next to him; a rich Peter Krämer, a poor Paul Schmied; near a grieving woman sits a joyful or comforting one. This very basic opposition is a major rule of epic composition: young and old, large and small, man and monster, good and evil.

The Law of Contrast works from the protagonist of the *Sage* out to the other individuals, whose characteristics and actions are determined by the requirement that they be antithetical to those of the protagonist. An appropriate example is the Danish King Rolf who is so celebrated in our heroic sagas because of his generosity. He thus requires a stingy opponent. However, in this example, the identity of the opponent changes. Now it is a Skoldung: Rörik; now it is a Swede: Adisl.[9] But even if only one such contrasting person is found, this is sufficient to satisfy the demands of narrative composition.

Some types of plot action correspond exactly to the Law of Contrast. (1) The hero meets his death through the murderous act of a villain (Roland, Rustem, Rolf Kraki, Siegfried);[10] (2) the great king has an insignificant and short-reigning successor (Hjarward after Rolf, Hjarni after Frodi, "Shorthair" after Conchobar).[11]

Further, we might observe that whenever two people appear in the same role, both are depicted as being small and weak. In this type of close associa-

[8] Olrik has anticipated Claude Lévi-Strauss's structural analysis of myth insofar as Lévi-Strauss sees myth as a logical model in which polarities are mediated. See Claude Lévi-Strauss, "The Structural Study of Myth," *Journal of American Folklore,* Vol. 68 (1955), 428–44.—Ed. Note.

[9] Most of the individual characters and sagas from Danish and Icelandic tradition used by Olrik as illustrative examples in this essay are discussed in his *The Heroic Legends of Denmark* (New York, 1919) to which the interested student may refer.—Ed. Note.

[10] These heroes appear in the *Chanson de Roland,* the *Shahnamah* of Firdausi, *Hrólfssaga Kraka,* and *Volsunga Saga,* respectively.—Ed. Note.

[11] Hjarward and Rolf appear in *Hrólfssaga Kraka*; the account of Hjarni and Frodi may be found in Saxo Grammaticus, Book VI, article 172 of the *Gesta Danorum*; Conchobar and Shorthair are part of the Cuchulain cycle of Celtic tradition.—Ed. Note.

tion, two people can evade the Law of Contrast and become subjugated instead to the *Law of Twins (das Gesetz der Zwillinge)*. The word "twins" must be taken here in the broad sense. It can mean real twins—a sibling pair—or simply two people who appear together in the same role. The persecuted children of Greek and Roman kings are real twins and we might mention Romulus and Remus as the most famous example.[12] Even more common in northern Europe are the king's two children who are pursued or murdered,[13] as in the *Märchen* of Hansel and Gretel.[14] However the law applies even further. Beings of subordinate rank appear in duplicate: two Dioscuri[15] are messengers of Zeus; two ravens or two Valkyries, messengers of Odin. If, however, the twins are elevated to major roles, then they will be subordinated to the Law of Contrast and, accordingly, will be pitted against one another. This may be illustrated by the myths of the Dioscuri. One is bright and one is gloomy; one immortal and the other mortal. They fight over the same woman and eventually kill each other.[16]

Leaving the subject of numbers, I shall mention briefly another law: The *Importance of Initial and Final Position*. Whenever a series of persons or things occurs, then the principal one will come first. Coming last, though, will be the person for whom the particular narrative arouses sympathy. We may designate these relationships with nautical expressions, "the Weight of the Bow" *(das Toppgewicht)* and "the Weight of the Stern" *(das Achtergewicht)*. The center of gravity of the narrative always lies in the *Achtergewicht*. Now that this theorem has been stated, it appears to be self-evident. You all know how much the last attempt of the younger brother in *Märchen* signifies.[17] *Achtergewicht* combined with the Law of Three is

[12] Other examples include Amphion and Zethos in Thebes, Pelias and Neleus in Mycenae, Leukastos and Parrhasios in Arcadia (Hahn, *Sagwissenschaftliche Studien*, p. 340: 'Arische Aussetzungs- und Rückkehr-Formel'). [For a discussion of this Hahn reference, see the introduction to Raglan's "The Hero of Tradition," the next article in this volume—Ed. Note.]

[13] Hroar and Helgi (*Hrólfssaga*), Hrêdric and Hrêthmund (*Beowulf*), Erp and Eitil (*Atlamál*), Signy's two children (*Volsunga Saga*), Hadding and Guthorm (Saxo I), Regner and Thorald (Saxo II), Roe and Scatus (Saxo II). In terms of the action, the second of the two brothers is most frequently quite unimportant; he is strictly a silent person. "The two Haddings perform together a valiant deed since they are twins and the youngest" (*Hervarar Saga*). For two as the number of insignificant or indifferent things, see the examples from R. M. Meyer, *Die Altgermanische Poesie*, pp. 74f. In a broader sense, the "twin-structuring" is the preference of folk narrative for a pair of brothers as personages of secondary rank. Gunnar and Hogni, but not Sigurd; the two Saxon warriors and the two sons of Frowin against Uffi; Svipdag and Geigad against Starkad. (One exceptional example is Hamdir and Sörli as either historical survivals or perhaps as secondary characters in relation to Svanhild and Jormunrek.)

[14] This is Tale Type 327A, Hansel and Gretel.—Ed. Note.

[15] The Dioscuri are Kastor and Polydeukes in Greek mythology, Castor and Pollux in Roman mythology.—Ed. Note

[16] This event does not occur in all accounts. See H. J. Rose, *A Handbook of Greek Mythology* (London, 1958), pp. 230-31.—Ed. Note

[17] See Motif H1242, Youngest brother alone succeeds on quest, and L10, Victorious youngest son.—Ed. Note

the principal characteristic of folk narrative—it is an epic law. Note that when we find ourselves in a religious context, then *Toppgewicht* rules; then is Odin greater than his two attendants. However, when these figures appear in folk narratives, then they are governed by *Achtergewicht;* then Odin no longer acts as the principal member of the triad. Instead the principal member is—as the last of the three gods—Loki.[18]

Thus I have discussed the more obvious formulas of folk narrative. Still the question is open as to whether one should attempt to reduce all of the remaining essential structure of the tales to set formulas.

I shall mention only in passing the general principle that each attribute of a person and thing must be expressed in actions—otherwise it is nothing.[19]

Modern literature—I use this term in its broadest sense—loves to entangle the various threads of the plot amongst each other. In contrast, folk narrative holds the individual strand fast; folk narrative is always *single-stranded (einsträngig)*. It does not go back in order to fill in missing details. If such previous background information is necessary, then it will be given in dialogue. In the city, the hero of the tale hears of the man-eating dragon who has caused misery throughout the land. Siegfried hears the story of the Rhinegold from Regin. When one finds such phrases as "now the two stories proceed along together" in the Icelandic sagas, then one no longer has folk narrative; one has sophisticated literature.

With its single thread, folk narrative does not know the perspective of painting; it knows only the progressive series of bas-reliefs. Its composition is like that of sculpture and architecture; hence the strict subordination to number and other requirements of symmetry.

How strictly the *patterning (die Schematisierung)* is followed must be astonishing to a person who is not familiar with folk narrative. Two people and situations of the same sort are not as different as possible, but as similar as possible. Three days in succession the youth goes to an unfamiliar field.

[18] This is also the case in the myths of Idunn, of Andvari, and in the Faroese *Lokkatáttur*. In the *Voluspa*, however, the divine function present at the creation of man consists of: Odin, Villi, Vé; Hár, Jafnhár, Thrithi, with the last two in each instance being only associates or reflections of the first. [For a recent study of Loki, see folklorist Anna Birgitta Rooth's *Loki in Scandinavian Mythology* (Lund, 1961).—Ed. Note]

[19] I shall present only a single example here. If one were to begin "There was once a young motherless girl who was unhappy but beautiful and kind. . . ." it would be entirely too complicated a thought for a *Märchen*. It is much better when these ideas are expressed in action and when these actions are all connected: (1) the stepdaughter is sent out to the heath to gather heather and is given only ash-cakes as provisions; (2) she speaks kindly to the little red-capped man who peeks out from the knoll of heather and she gives him some of her ash-cakes; (3) the little man presents her with gifts; pearls fall from her hair when she combs it and gold pieces from her mouth when she opens it. (E. T. Kristensen, *Jyske Folkeminder*, Vol. 5, No. 15.) Thus, her unhappiness, her kindness, and her beauty are conveyed as three phases of the plot. [Olrik cites this version of Tale Type 480, The Spinning-Women by the Spring, from one of the many collections of E. T. Kristensen, who was one of most active collectors of folklore of all time. For an account of the unbelievable industry of Kristensen, see W. A. Craigie, "Evald Tang Kristensen, A Danish Folklorist," *Folklore*, Vol. 9 (1898), 194-224.—Ed. Note]

Each day he encounters a giant, carries on the same conversation with each one, and kills each one in the same manner.

This rigid stylizing of life has its own peculiar aesthetic value. Everything superfluous is suppressed and only the essential stands out salient and striking.

The *Sage* invariably rises to peaks in the form of one or more major *tableaux scenes (Hauptsituationen plastischer Art)*. In these scenes, the actors draw near to each other: the hero and his horse; the hero and the monster; Thor pulls the World Serpent up to the edge of the boat; the valiant warriors die so near to their king that even in death they protect him; Siegmund carries his dead son himself.

These sculptured situations are based more on fantasy than on reality: the hero's sword is scorched by the dragon's breath; the maiden, standing on the back of a bull or a snake, surveys the scene; from her own breasts the banished queen squeezes milk into the beaks of a swan and a crane.

One notices how the tableaux scenes frequently convey not a sense of the ephemeral but rather a certain quality of persistence through time: Samson among the columns in the hall of the Philistines; Thor with the World Serpent transfixed on a fishhook; Vidarr confronting the vengeance of the Fenris Wolf;[20] Perseus holding out the head of Medusa. These lingering actions—which also play a large role in sculpture—possess the singular power of being able to etch themselves in one's memory.[21]

The *Sage* has its *logic (Logik)*. The themes which are presented must exert an influence upon the plot, and moreover, an influence in proportion to their extent and weight in the narrative. This logic of the *Sage* is not always commensurable with that of the natural world. The tendency toward animism and even more toward miracle and magic constitutes its fundamental law. It is important to realize that above all else, plausibility is always based upon the force of the internal validity of the plot. Plausibility is very rarely measured in terms of external reality.

Unity of plot (die Einheit der Handlung) is standard for the *Sage*. One sees this best when one compares the true *Sage* with literary works. The presence of loose organization and uncertain action in the plot structure is the surest mark of cultivation. For particular cases, however, there are various degrees of unity: in *Märchen*, songs, and local legends, it is strong; in myths and heroic sagas, it is less strong but still obvious.

It thus appears that the actual *epic unity (epische Einheit)* is such that each narrative element works within it so as to create an event, the possibility

[20] Vidarr, son of Odin, killed the World Serpent after it had killed Odin. This episode is found in the description of Ragnarök (the destruction of the world) in the Völuspá of the Poetic Edda. For further discussion, see Axel Olrik, *Ragnarök: die Sagen vom Weltuntergang* (Berlin, 1922).—ED. NOTE

[21] For a discussion of this point based upon some experimental evidence, see Walter Anderson, *Ein Volkskundliches Experiment*, Folklore Fellows Communications No. 141 (Helsinki, 1951), pp. 42–43.—ED. NOTE

of which the listener had seen right from the beginning and which he had never lost sight of. As soon as an unborn child is promised to a monster, then everything hinges on the question of how he can escape the monster's power.[22]

On the other hand, there is also an *ideal epic unity (eine ideale Einheit der Handlung)*: several narrative elements are grouped together in order to best illuminate the relationships of the characters. The king's son is liberated through the cleverness of the monster's daughter, but—and this is the next element—he forgets her and must be won by her once more.[23]

The greatest law of folk tradition is *Concentration on a Leading Character (Konzentration um eine Hauptperson)*. When historical events occur in the *Sage*, concentration is the first consideration.

The fates of leading characters sometimes form a loose agglomeration of adventures as in the case of the tales of "Strong John" or "The Youth Who Wanted to Learn What Fear Is."[24] Only the formal single-strandedness and a certain regard for the character hold the pieces together. In general, however, protagonist and plot belong together. Hamlet with his folly and his father-revenge is—in spite of his verbosity—an example of the total concentration on a leading character. It is only his later adventures which fall outside the province of folk tradition and take on the character of a novel.

It is very interesting to see how folk narrative proceeds when the *Sage* recognizes two heroes. One is always the formal protagonist. The *Sage* begins with his story and from all outward appearances he is the principal character. The king's son, not the monster's daughter, is the formal protagonist of the folktale about the forgotten fiancée. Siegfried, not Brynhild, is the most important person in the *Volsunga Saga*. When a man and woman appear together, the man is the most important character. Nevertheless, the actual interest frequently lies with the woman. It is the forgotten fiancée and not the king's son for whom we have greater sympathy; Brynhild has moved the poets of the Edda songs more profoundly than Siegfried has; Aslaug outshines her husband, the Viking king Ragnar.[25] Folk narrative finds even within its constraints of form the ways to freer and more artistic development.

[22] This is Motif S211, Child sold (promised) to devil (ogre).—ED. NOTE
[23] This is Tale Type 313, The Girl as Helper in the Hero's Flight.—ED. NOTE
[24] These are Tale Types 650A and 326 respectively.—ED. NOTE
[25] For an English translation of the saga of Ragnar Lodbrok, see Margaret Schlauch, *The Saga of the Volsungs*, 2nd ed. (New York, 1949), pp. 183–256.—ED. NOTE

The Field of Yiddish, Second Collection, ed. Uriel Weinreich (The Hague, 1965)

GENRES AND TYPES OF YIDDISH FOLK TALES ABOUT THE PROPHET ELIJAH

BEATRICE SILVERMAN WEINREICH

1. INTRODUCTION

1.1. PURPOSE. Elijah has been called the most beloved, the most revered figure in Jewish folklore. He appears in tales, proverbs, songs, charms, customs—in short, in almost every domain of folklore. Indeed, "it is in the modern East European Yiddish folklore that the figure of Elijah has received its fullest development."[1] Although the field has been subjected to relatively little folkloristic study, it raises many fascinating problems.[2] On this occasion, it is our purpose to discuss the classification of this body of oral lore according to formal genres and content types. The analysis not only reveals the clustering of the tales around several diverse patterns, but also casts doubt on the soundness of widely current characterizations of Yiddish folk tales as being all traditional and moralizing,[3] all secular and a-moral,[4] or as necessarily belonging to one or the other category.[5] The analysis also discloses the possibilities of further historical and comparative investigations of Jewish Elijah lore on a scale far more extensive than what has been attempted so far.

[1] A. Menes, *Fun undzer oytser: Elyohu hanovi—agodes un folks-mayses*, New York, 1955, p. 224.

[2] See Beatrice Silverman Weinreich, "The Prophet Elijah in Modern Yiddish Folktales," unpublished M.A. thesis, Columbia University, 1957, vii+311 pp. (hereafter "Elijah"). The present article is based on parts of my earlier study.

[3] A. S. Rappaport, for example (*The Folklore of the Jews*, London, 1937), writes: "... every Jewish tale is calculated ... to instruct and teach a moral lesson." M. Gaster (*Ma'aseh Book*, Philadelphia, 1934), in an annotation to no. 169 (pp. 687f.), goes so far as to say that a story about a Rabbi Judah, a Rabbi Hanina, and the Prophet Elijah "seems to be a German folktale," and that "it does not contain anything specifically Jewish" (!), simply because he could find no talmudic or midrashic source for it.

[4] E.g. Y.-L. Kahan, [On Yiddish Folktales] in his *Shtudyes vegn yidisher folksshafung*, New York, 1952, pp. 240–253.

[5] E.g. B. S. Weinreich, "Four Yiddish Variants of the Master-Thief Tale," *The Field of Yiddish*, vol. I (New York, 1954), 199–213, p. 199.

1.2. CORPUS. The present study is based on an analysis of 59 tales recorded from oral sources. Seven additional versions have come to my attention since the main analysis was completed. While they have not been included in the statistical treatment (cf. 2.25), none of them has necessitated the revision of any important conclusion reached on the basis of the original corpus.

The tales may be found in the following chronologically listed sources:[6]

B. W. SEGEL (pseud. B. W. Schiffer), "Jüdische Volksmärchen," *Globus*, LX (1891), 296–298, 315 (2 tales).
IDEM (same pseudonym), "Eliah der Prophet," *Am Urquell*, n.s. IV (1893*a*), 11–14, 42–45 (3 tales).
H. BIEGELEISEN, "Jüdische Erzählungen aus Lemberg," *Zeitschrift für Volkskunde* IV (1894), 209f. (1 tale).
B. W. SEGEL (pseud. Bar-Ami), "Eliah der Prophet: eine Studie zur jüdischen Volks- und Sagenkunde," *Ost und West*, 1904, 477–488, 675–680, 807–812 (11 tales).
IDEM, "Aus der jüdischen Sagen- und Märchenwelt," *ibid.*, 1905, 96–97, 353–355 (2 tales).
Sh. LEHMAN, [Thieves and Thievery], *Bay undz yidn*, Warsaw, 1923, 66 and 75 (2 tales).
Sh. BASTOMSKI, *A mol iz geven: yidishe folks-mayses*, Vilna, 1928 (5 tales).
Y.-L. KAHAN, *Yidishe folks-mayses*, New York and Vilna, 1931, 51–55 (1 tale).
IDEM, [Samples of Yiddish Folklore from Burgenland, Austria], *Yivo-bleter* II (1931), 200–221 (1 tale, pp. 208f.).
Sh. LEHMAN, [The Prophet Elijah in Folk Imagination: Stories and Legends], *Arkhiv far yidisher shprakh-visnshaft, literatur-forshung un etnologye*, Warsaw, 1933, 115–178 (25 tales).
IDEM (ed.), *Yidisher folklor* (=*Filologishe shriftn fun Yivo* V), Vilna, 1938, 113–117, 128–131, 139 (4 tales).
Kh. A. KRUPNIK, [Stories of Sharigrod], *Rešumot* n.s. II (1946), 103f. (1 tale).
ANON., *Maasiyoys niflooys: vunderlekhe geshikhtes*, nos. 1–3, Warsaw, 1924; reprinted New York, 1953 (3 tales).
Litvin Archives, Yivo Institute for Jewish Research, New York[7] (1 tale).
Yidisher folklor, no. 3 (1962), pp. 57, 69 (1 tale).

[6] See B. S. Weinreich, "Elijah," pp. 38–46, for a characterization of the collectors and their collections, and pp. 46–52 for the dates and localities of each tale. Except for the three tales from the anonymous *Maasiyoys niflooys*, which happened to coincide most strikingly with versions in other sources, this study has excluded the considerable body of quasi-folkloristic chapbook literature in favor of texts recorded by qualified collectors from oral narration. It remains for future research to sift and evaluate this interesting body of folk literature, recorded in many cases by the "folk" itself, and to include it in an extended analysis of Elijah materials. The six-volume *Sefer hama'asiyot* edited by Mordekai Ben-Yehezkiel (Tel Aviv, 1957–1959) is difficult to sift for relevant material because it is unindexed.

[7] A full translation of this tale is included in B. S. Weinreich, "Elijah," as Appendix B (pp. 284–288).

1.3. PREVIOUS STUDIES. The existing literature on Elijah can be classified into four groups:[8]

(a) Scholarly Monographs: S. Kohn, "Der Prophet Elia," *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* XII (1863), 281–296 (no attention to modern folklore); I. M. Gutmann, [The Prophet Elijah in Jewish Agadot], *He'atid* V (1913), 15–43 (also stops short of the modern period); M. W. Levinsohn, *Der Prophet Elia nach den Talmudim- und Midraschimquellen*, Zurich, 1929 (adds little to earlier monographs).

(b) Anthologies: L. Ginzberg, *Legends of the Jews*, Philadelphia, 1913, vol. IV, 195–235; vol. VI, 316–342; J. Bergmann, *Legenden der Juden*, Berlin, 1919; M. J. Bin Gorion, *Der Born Judas*, Leipzig, vol. II, 1918; A. Tseylingold, *Ale vunderlekhe mayses fun Elyohu hanovi*, Warsaw, n.d.; S. M. Segal, *Elijah: a Study in Jewish Folklore*, New York, 1935; A. Menes, *Fun undzer oytser: Elyohu hanovi—agodes un folks-mayses*, New York, 1955; Eliezer Margaliot, *Eliyahu hanavi besifrut yisrael*, Jerusalem, 1960.

(c) Comparative Studies of Single Tales: J. Perles, "Rabbinische Agadas in 1001 Nacht: ein Beitrag zur Geschichte der Wanderung orientalischer Märchen," *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, n.s. V (1873), 14–34, 61–85, 116–124; F. M. Goebel, *Jüdische Motive in märchenhaften Erzählungsgut*, Gleiwitz, 1932.

(d) A fourth group comprises popular articles in various languages which need not be listed in detail here.

The sources used most often in previous studies have been the Bible, the Talmud, the Midrashim, and the Kabbalistic literature.[9] Hasidic tales (Bergmann, Menes) and modern Elijah tales (Menes) have been dealt with least, and only in anthologies. All writers have discussed the question of why and how Elijah came to be so important a figure in Jewish story tradition, but not a single study has investigated the formal style of the tales. The favorite pursuits have been typology—whether by functional criteria (i.e. Elijah's function in the plot) or by dramatis personae other than Elijah—and the chronological ordering of sources.

2. GENRES OF ELIJAH TALES

2.1. SELECTION OF GENRE-DEFINING CRITERIA. The sixty Yiddish folktales dealing with Elijah are united by the defining criterion of containing references to the Prophet. A detailed analysis has shown[10] that a number of additional features are shared by the corpus. The tales are typically biheroic (in contrast to "secular" fairy tales which are usually mono-heroic);

[8] For a critical review of the literature, cf. B. S. Weinreich, "Elijah," pp. 10–33.

[9] An exhaustive list of all Elijah tales in the traditional sources is still a desideratum. Ambitious compendia like Y. D. Eisenstein's *Oṣar hamidrašim* (New York, 1915) and the *Enṣiklopediya talmudit* (ed. A. Bar-Ilan, Jerusalem, 1949ff.) are useful but make no claim to completeness. Dov Neumann's "Motif Index of Talmudic-Midrashic Literature" (unpublished dissertation, Indiana University, 1954) fails to give a full listing of the various motifs.

[10] B. S. Weinreich, "Elijah," pp. 55–95.

Elijah's functions are generally limited to those of helper, moral judge, teacher, prophet, intermediary between heaven and earth, or *sandek* at a circumcision; secondary and tertiary characters, too, appear but in a limited variety. But at the same time the tales differ on salient points of a sort that is often used to distinguish between literary genres. Some purport to recount true happenings; others do not. Some are set in the here and now; others, in a semi-realistic world; still others in never-never-land. Some are clearly moralizing; some explanatory; some neither. Recalling von Sydow's criticism[11] of Aarne in connection with stupid-ogre "legends," we cannot be satisfied with the appearance of a Biblical hero in our tales as a genre-defining criterion. For one thing, some of the same tales occur in the same culture with other characters substituted for Elijah.[12] For another, to label as "legends"—a classification used by Levinsohn, Bergmann, and Ginzberg, among others—a body of material differentiated as to realism, truth-claim, narrative purpose, and the like, is to obscure one of the most interesting problems in the structure of the folktale. Even the simple division of tales into "religious" and "secular" presents its difficulties (see sec. **2.23** below).

To overcome some of the confusing overlappings, it seems desirable, in making a tenable typology, to establish first what the possible criteria for classifying narrative forms are, rather than to begin with terms in existence and try to squeeze rigid meanings out of each. The best criteria to work with appear to be those that are intrinsic to the tale itself. It seems advisable to omit such points as the belief status of the tale,[13] or the occasions for telling it. Once the criteria are established, we can determine the minimal number of combinations necessary to set off one class from another. The labeling of the classes is of secondary importance. Of course existing lay terms should be employed wherever possible.

Some of the criteria might be:

1. Who are the actors: animals, humans (named or unnamed), superhumans?

2. What is the setting: mythological past, indefinite time and place, the "real" world, paradise, never-never-land?

3. What is the narrative purpose: didactic, laudatory, explanatory, jocular?

[11] C. W. von Sydow, *Selected Papers on Folklore*, Copenhagen, 1948, pp. 72f.

[12] Thus, according to B. W. Segel (1904, p. 818), the story recorded by him is also told with the magid of Dubne taking Elijah's role; according to Bastomski (*op. cit.*, pp. 26–30), the tale published by Lehman (*Bay undz yidn*, pp. 66ff.) is also related of a wizard.

4. What is the episodic structure: uni-episodic, bi-episodic, multi-episodic (frame, revolving-stage, string-of-events)?

A complete typology of narrative forms, or even of so-called saint legends, on an international basis is, of course, beyond the scope of this paper. As for the Elijah tales discussed here, I shall now proceed to classify them by the above criteria.

2.2. Classification by Four Criteria

2.21. Actors. As indicated above, all the tales in our corpus are bi-heroic. The most significant division yielded by our analysis turns on the question whether the secondary hero is named (group N–1) or unnamed (group N–2). In N–1 we find, for example, the Great Rebe Libert (d. about 1800); Rebe Elimeylekh of Lizensk (d. 1786); Rebe Eliezer of Mezritsh (d. 1792); the Yid Hakoydesh (Jacob Isaac of Przysucha, d. 1814); the SheLoH (Isaiah Hurvits, d. 1630), etc.[19] Among the more numerous N–2 tales, we find "a tailor," "a tenant innkeeper," "a village Jew," "a water carrier," "a coach driver," "a lumberman"—usually a familiar *shtetl* or village type with a lowly occupation. In nearly a dozen stories, the secondary hero is a woman.

The actor criterion is an important basis for a historical analysis of Elijah tale genres. In the talmudic stories, the second hero is typically a named scholar. It would seem to be the midrashic period which has introduced the unnamed sages and rabbis, while the modern period has seen the further "democratization" of the stories in the appearance of second heroes who are not necessarily learned or pious or even male. Furthermore, whereas in the older story tradition Elijah most typically dealt with individuals or communities, or with the Jewish nation as a whole, in the modern tales the family is often the unit that is helped, rewarded, or punished by the Prophet.[20]

2.22. Settings. Where does the action of the tales take place? What sort of world is it in which Elijah meets with the second hero?

Broadly speaking, and in the view of the skeptical rationalist, all of the tales share the features of being placed in an "unrealistic terrain," in some area where a superhuman (Elijah)[21] meets mortals (second hero, tertiary

[19] See B. S. Weinreich, "Elijah," p. 127, footnote 148.

[20] *Ibid.*, pp. 208–210.

[21] Excepting the "marginal" Elijah tales, in which people disguise themselves as the Prophet or are mistakenly taken for him; see B. S. Weinreich, "Elijah," pp. 70f.

and minor characters), and performs extraordinary acts upon them, acts which do not occur in the everyday here-and-now world.[22]

More specifically, these tales represent four types of setting, defined as the places of abode of the *mortals* (second hero, etc.) in the tale.[23] The rationalist and fundamentalist may disagree as to how to label them and the rationalist may want to call them "sub-types" or degrees of un-realism; but they should both agree that there are four legitimate "natural" classes.

These four types were arrived at by employing two criteria simultaneously.

(a) Is the setting in *this world?* (No matter if the rationalist calls it semi-realistic or surrealistic.) That is to say, does the tale itself present the action as occurring in towns or cities in which mortals live in a normal state of being (barring Elijah's effects on them); *or in some extraordinary area* (heaven, paradise, hell, behind the *Hore-khoyshekh* [=Mountains of Darkness], the River Sambatyen, *érgetsland* [=literally "somewhere land," i.e. never-never-land] where there exist bridges made of gold and glass mountains)?

(b) Is the setting *definite* (e.g. in *the* city of Barditshev), or *indefinite* (e.g. in *a* city)?

Combining criteria (a) and (b), four types of settings result. Type S–1: this world and definite (e.g. the home of the rebe of Sharigrad); S–2: this world and indefinite (e.g. a town, a forest); S–3: extraordinary area and definite (e.g. [The] Paradise, *Hore-khoyshekh*); S–4: extraordinary area and indefinite (e.g. a glass mountain, an enchanted river).

S–1: *This World Definite*.[24] Most of the tales about known mortals (N–1) are in this class. All of the tales about khasidic rebes (but one in

[22] This is the ultra-rationalist viewpoint. From the point of view of Jewish tradition, there is the rationalist school that follows Maimonides in allowing for miracles on the grounds that they were all predetermined at Creation; hence they are no disturbance of the natural order. The Rationalists of Saadia Gaon's following would view miracles as allegories.

[23] In defining settings, I have focused on the places in which the mortals live, rather than on Elijah's dwelling places, since the main action of a tale does not begin until the mortals are introduced to meet Elijah. Several tales have "pre-plot episodes" in heaven which merely serve to explain how Elijah came to deal with mortals at all. Once we focus on the mortal heroes and the main action, these tales are like all the others, and I have avoided putting them in a separate class, at least for the purpose of the present analysis.

[24] In B. S. Weinreich, "Elijah," the tales exemplifying each group are specified in full (pp. 133ff., footnotes 256ff.)

S–3), rabbis, kings, and lesser known mortals claiming to have seen Elijah fall into this class.

It is significant that even in this, the most concrete type of setting, the element of time is as indefinite as in all other types of setting (*a mol* [=once], *shpeter* [=later]).

From the place names mentioned in the tales it is evident that the settings were meant to be familiar to East European Jews. What was said above regarding the familiarity of the second hero, particularly his contemporary *shtetl* occupations, is then equally true of the place names. We find Sokhatshev, Barditshev, Lizénsk (Pol. Leżajsk), Mezrítsh (Pol. Międzyrzecze), Pshiskhe (Pol. Przysucha), Kolibyel, Znisheni (Pol. Zniesienie, near Lwów), Sharigrad (Rus. Shargorod), and Nikolsburg. In the stories about kings we find mention of the following countries: Russia, Poland, and Austria-Hungary.

It is characteristic of the khasidic tales that the place name is often included in the rebe's personal name: der Barditshever (=he of Barditshev), rebe Elimeylekh of Lizénsk, the Mezrítsh rebe, the Kolibyel rebe, the Sharigrad rebe, etc.

Although place is more specific in S–1 tales than in S–2, in fact the multi-episodic S–1 tales often melt into the S–2 type of indefinite descriptions in some of the episodes. If a tale begins in a definite place, further episodes may occur in indefinite places.

S–2: *This World Indefinite.* More than half the tales fall into this class. The distinguishing marker of the class can be reduced to a linguistic test, viz. the use of the indefinite article before an earthly locale: "a" town, "a" forest, "a" house. This indefiniteness is coupled with the anonymity of the characters (N–2) from the second hero on downward. Though all tales of type S–2 have anonymous second heroes, not all tales with anonymous second heroes fall into this class.

The multi-episodic tales in this class (cf. sec. **2.24**) shift from place to place. It may be significant that the village in our tales often has primacy over the city and even over the town. This is a little surprising because East European Jewry of the 19th and early 20th century was concentrated mainly in small towns. *The village is in many cases* (wherever a municipality is mentioned at all) the initial and *permanent abode of the second hero.* It is only in later episodes that the second hero (and Elijah) travel away to "a city" (from a village to a city, from a town to a city) or to "a town." It would not, however, be wise to draw rigid conclusions from this, since there are several notable exceptions. Suffice it to say that the tellers and hearers of these particular tales found no incongruity in the sublime

Elijah being depicted as visiting the humblest of places (related, undoubtedly, to his visiting the humblest of mortals)—even "a remote village." It might in fact be argued conversely that it was precisely the unprotected and lonely Jewish villager who needed help and friendship of the sort that Elijah traditionally was supposed to mete out. The village tales must have enjoyed particular popularity among the village-dwelling Jews.

Aside from the generalized locales just mentioned, there are others, a bit more circumscribed, such as a road, X's home (in an unspecified municipality), a synagogue, a forest, an inn, and less often—a market, a wedding hall, a country estate, a cemetery, a fair. The supernatural figure, Elijah, meets mortals in the *work-a-day world* (market, inn, fair), the *familial world* (home of X) and the *sacred-and-holiday world* (synagogue, cemetery, wedding-banquet hall). The outdoor settings (forest, fair, market, road) as well as the inn[25] correlate with Elijah's disguise as a wanderer who travels far and wide on foot.

It is perhaps worth noting that Slavic parallels to Elijah tales often open on a note such as the following: "When the Lord and St. Peter were still wandering on earth. . . ."[26] The implication is that the story happened long ago. In Jewish tales, on the other hand, Elijah is conceived of as continuing to wander on earth to this day.

S–3: *Extraordinary Area, Definite.* Only a handful of our tales have S–3 settings. I feel certain, however, that the chapbook literature would turn up many more tales of this type. S–3 settings are found both in personalized (N–1) and unpersonalized (N–2) tales. The following extraordinary areas occur:

(1) "The" other world, i.e. heaven, paradise, hell. The mortals in the tales are represented as reaching these places while alive. In one case it is the "soul" of the Karlin rebe that is in heaven.

(2) Distant, vaguely localized, yet definite (there is only *one* of each kind, "the" one) terrestrial domains: *the* Hore-khoyshekh;[27] *the* wide and mighty chasm where the troubles of all mortals are located, reached by traveling through many forests, over mountains and through valleys; *the*

[25] The inn leased by a Jew was up to the early part of the 19th century the chief if not the sole place where traveling Jews could procure kosher food. (Its main function, of course, was a a social center for the non-Jewish population.) Since one of Elijah's disguises is that of a traveler, it is not surprising that he turns up in inns.

[26] O. Dähnhardt, *Natursagen*, vol. II: *Sagen zum Neuen Testament*, Leipsic and Berlin, 1909, pp. 123ff.

[27] Interestingly, this mountain chain is represented as being of glass, a phenomenon frequent in settings of type S–4. What have we here—a religious fairytale?

forest which houses the hut that has the door leading to salvation and the Messianic era. The first of these, the *Hore-khoyshekh*, enjoys a great popularity in Jewish tradition (cf. the River Sambatyen of the same nature): the last two appear to be ad-hoc metaphorical settings.

S–4: *Extraordinary Area, Indefinite*. S–4 settings are *érgetsland* settings, those vaguely indicated, distant and indefinite domains where heroes cross silver bridges with golden railings, or swim in enchanted waters. Here unnamed men (N–2), and not just Elijah and wonder-working rebes, perform magical and marvelous acts.

The most exciting discovery made in the course of this study was the very existence of Elijah tales with this sort of setting; for S–4 settings have been shown by folklorists to be typical of the *secular märchen*. It certainly was not to be predicted that the lofty religious hero, Elijah the Prophet, would descend into tales of secular fantasy.

It is difficult to determine whether the small number of Elijah tales with S–4 settings is indicative only of the unwillingness of the collectors before Cahan to include such tales in collections of "Jewish" (considering them "un-Jewish") tales, or whether this also reflects the actual rarity of this combination. I would venture to guess that Elijah's appearance in tales with this type of setting is in fact relatively rare (compared to S–1, S–2, S–3), and is of recent vintage. I say this because his role in these tales is, in all but one case, exceptionally marginal.

This is certainly not intended to detract from the striking fact that at least several such tales do exist. In fact this class is the most interesting for the international folklorist, demonstrating as it does a hybrid form of the "religious" and "secular" tale. It is as if, to legitimize the telling of "nonsense" stories, Elijah's name was borrowed for an initial episode.

While the setting of pre-modern Elijah tales needs to be studied systematically, it appears from a preliminary examination of the sources that S–1 settings are characteristic of the Bible and the Talmud, and that S–2 settings, first introduced in the midrashim, became characteristic only in the modern tales. De-localization and de-personalization have thus gone hand in hand. In modern Elijah tales the village and small-town are typical locales, while in older tales the city is more prevalent. S–3 settings are characteristic of Elijah in kabbalistic narrative. S–4 settings do not occur in pre-modern tales, and represent an innovation of the modern era. (Or were they current in the Middle Ages, too?) The marginal role assumed by Elijah in our S–4 tales leads one to believe that these are of recent origin.

2.23. Narrative Purpose. Narrative purpose is here limited to the impact on the dramatis personae within the tale, without reference to the

purpose of the tale-teller or the purpose as perceived by the audience, which, after all, can vary from one telling to the next.[28]

We have already made reference to the erroneous view that the narrative purpose of every single Jewish folktale is moralizing. We have also taken note of Cahan's important discovery of a vast number of a-moral tales (cf. **1.1** above). Interestingly, we find among our Elijah tales both the moral narrative purpose (P–1) and the a-moral narrative purpose (P–2).

P–1. *Moral Narrative Purpose*. Two-thirds of our tales fall into this class. Here the central idea of the plot is to test, teach, advise, help, punish or reward the second hero for the presence or absence of some moral attribute; or to explain some moralizing proverb. These tales vary as to setting and degree of complexity (see **2.24**), and have both named (N–1) and unnamed (N–2) second heroes.

P–2. *A-moral Narrative Purpose*. By definition our tales (except the few "marginal" ones—cf. footnote 21) are "pious tales" because of Elijah's presence. Yet we find as many as one-third of the tales in the a-moral class. Several types of narrative purpose can be distinguished here:

(1) Laudatory tales—in which the main point of the tale is the compliment Elijah pays the second hero by appearing before him with no reference to any moral attribute. These are all simple, uni-episodic tales, with S–1 settings and named (N–2) second heroes.

(2) Explanatory tales—in which the central idea is to explain the existence of some material object owned by, or in some way connected with, the second hero or to explain the particular appellation of a rebe. In these tales the settings are all of the S–1 variety, the second heroes are named (N–2), but the tales vary as to degree of complexity.

(3) Reportorial tales—in which the narrative purpose is to relate a dangerous experience (or several adventures) of the second hero, caused by some outer force, rather than by his own moral failings, and the rescue or escape from it. These tales vary as to setting, degree of complexity, and have both named and unnamed second heroes.

It would not be surprising if, in the didactic chapbook literature, or in the Midrashim, we were to find some variants to our P–2 tales which have P–1 narrative purposes. In such variants the hero's troubles would be presented as being caused explicitly by his sinfulness; while his miraculous

[28] When the botanist classifies plants, he does not type them according to whether the housewife uses a particular plant for soups or for poultry seasoning. Von Sydow, who wants so desperately to emulate the botanist, falls into this trap himself (*op. cit.*, pp. 70f.) when he establishes the genre *Parabel-Märchen*, which he defines as a *märchen* from which the listener learns some lesson.

rescue or compliment or possession would be shown as a reward for his goodness and piety. It may be that this "de-moralization," like the depersonalization, represents a trend taken by the modern tales. In modern tales Elijah can have dealings with "any man" without reference to any man's moral attributes.

A word is in order about the relationship between the division of Jewish tales into the classes "religious"/"secular" (see **1.1**) and our two categories, "moral" and "a-moral." These are not one and the same thing. Our a-moral class does not, for example, coincide with the secular *märchen*. The laudatory and explanatory tales certainly are "pious" (not secular) tales, dealing with "pious" second heroes (khasidic rebes, etc.), even where the main purpose of the tale does not concern the moral attributes of these characters. On the other hand, in our "moral" category we find several tales that combine the secular *märchen* (a never-never-land setting, unnamed second heroes who can perform marvels, and complexity of structure), with the religious figure of Elijah the Prophet.

2.24. Degree of Complexity of the Tales. Thompson[29] has followed von Sydow in using degree of complexity as one criterion for classifying tales by genres. We referred earlier to von Sydow's division of all tale types into two groups: the uni-episodic and the multi-episodic. Unfortunately, von Sydow neglected to define "episode." Thompson, likewise, in his volume *The Folktale* devotes one part of the book to "simple" tales and another to "complex" tales. He states that his simple tales are characterized by the possession of one motif, while the complex tales are composed of many motifs. Elsewhere in the book (p. 415) he defines motif as the "smallest element in a tale having a power to persist in tradition. In order to have this power it must have something unusual and striking about it. Most motifs fall into three classes. First are the actors in a tale, . . . second, certain items in the background of the action . . . magic objects . . . and in the third place there are single incidents." When one examines the material presented by Thompson in the chapter entitled "The Simple Tale," one finds, however, that he has included tales with more than one motif. What, then, is the unifying feature that defines his "simple" tales? I believe that it is to be found on another level.

Since folklore studies have accepted the meaning given to "motif" by Thompson in his monumental index, it might be better to introduce another term here. Let us adopt *theme* as the basic unit defining a simple tale (in von Sydow's terminology, a uni-episodic tale), especially in view of the fact that in his recently revised edition of the Motif Index Thompson

[29] Thompson, *op. cit.*, pp. 23 and 188, footnote 1.

says of the motif that it is "a loose term including any of the elements of narrative structure."[30]

I shall define a simple (=uni-episodic) tale as one containing a single theme, and a complex tale as one with several themes. A theme is defined as (1) a motif of incident or (2) several motifs of incident causally related, which is (are) treated (3) elaborately rather than telescopically.

(1) By motif of incident I mean Thompson's smallest narrative unit relating an incident, i.e. including characters and their action. (I exclude Thompson's motifs that merely name an actor or a background item, without reference to any incident.)

(2) An example of causal relationship between motifs of incident is the following: X is tested by Elijah ("Elijah tests mortal" is one motif), and X is rewarded as a result of success in the test ("reward for passing test" is another motif). A theme would include both of these. A theme then comprises actions and counteractions when applied to a single idea.

(3) By 'elaborately' I mean that there is a statement, development, and completion of an event toward a single end, rather than a summary one-sentence narrative treatment. The fact that it is treated elaborately implies, as a corollary, that it is central to the plot as a whole as well.

Among the Elijah tales we find both simple tales (C–1) and complex tales (C–2). (The same, by the way, may be said about pre-modern Elijah narratives.)

C–1: *Tales With One Theme*. Almost half of the corpus consists of simple tales. A large portion of these consist of two incidents, e.g. two separate meetings with Elijah toward a single goal. These tales vary as to setting (types S–1, S–2 and S–3 all occur), and as to narrative purpose (both P–1 and P–2 types occur). They have both named (N–1) and unnamed (N–2) second heroes. It is significant that S–4 settings do not occur in these tales. Scholars who have defined the *märchen* genre have already noted that S–4 settings correlate with complex tales.

Our simple tales usually have one set of scenery; all happens within a circumscribed time span, usually a day; no tertiary heroes appear.

C–2: *Complex Tales*. Over half our tales are multi-thematic. Several varieties of theme arrangement occur:

(1) *The frame tale* (three versions), where one story encloses another (one set of themes envelops another). Two tales are constructed as a story within a story, with no overlapping of characters. A more interesting

[30] Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature . . .*, Revised and Enlarged Edition, Bloomington, 1955ff., vol. I, p. 17.

construction has one character functioning in both the frame and the "picture" portions of the tale.

(2) *The revolving-stage tale* (two versions), where two stories (sets of themes) go on at the same time, the scene shifting now to one, now to the other. Linguistic markers for this class are "we leave X and turn to Y" or "meanwhile."

(3) *The string-of-events tale* (28 versions), where one theme follows another in a straight line. These tales run the gamut of types of setting, narrative purpose, and vary with respect to named and unnamed second heroes.

It is interesting that in contrast to our material, non-Jewish "legends" are according to Thompson generally quite simple and do not as a rule contain more than a single anecdote.[31]

2.25. Correlations of Genre-Defining Features. By now it has become sufficiently clear that to label all of our tales "legends" would be to obscure their great structural variety. It is opportune to restate the question of genres by viewing each tale from all four angles at once.

The following combinations occur:

Genre	*Number of Tales*
S–1, N–1, C–1, P–1	2
S–1, N–1, C–2, P–1	4
S–1, N–1, C–1, P–2	9 (third largest category)
S–1, N–1, C–2, P–2	3
S–2, N–2, C–1, P–1	12 (second largest category)
S–2, N–2, C–2, P–1	13 (largest category)
S–2, N–2, C–1, P–2	3
S–2, N–2, C–2, P–2	5
S–3, N–1, C–2, P–2	1
S–3, N–2, C–1, P–1	1
S–3, N–2, C–2, P–1	3
S–4, N–2, C–2, P–1	2
S–4, N–2, C–2, P–2	1
S–4, N–2, C–2, (P–unspecified)	2

I leave the labeling of these classes for some future date. The third largest class has been called, in Yiddish, *mesoyre*, the second largest might be called *moralisher anekdot*, and the largest, *moralishe mayse*.

From this list we see clearly the correlations between S–1 and N–1; between S–2 and N–2; and between S–4, N–2 and C–2, already referred to in the preceding sections.

[31] S. Thompson, *The Folktale*, p. 152.

Working with four criteria, one of which had four possible values, the other three two, we could theoretically have come up with 32 classes. As many as 13 classes, in addition to one hyperclass (P—unspecified), turn out to occur in our Elijah tales. This number is clumsy, to be sure, but three of the classes cover 35 of the tales. These fourteen genres may well turn out to characterize the structural types of "saint legends" in other cultures as well. Moreover, these categories may turn out to include most of the varieties of Yiddish tales in general, since we even find the never-never-land, a-moral, complex, anonymous-hero tale here.

3. Tale Types

3.1 Classification of the Yiddish Material

We have attempted to improve upon existing methods of classifying folk narrative by carefully separating genre features from the content of the tales. This approach makes it possible for us now to pass to an independent classification of the material, a classification in which the details of subject matter are decisive. This scheme, which is largely autonomous of the classification by genre, is of particular importance as a preliminary to any comparative work on the role of Elijah in narrative tradition.

Aarne and Thompson's index[32] was used as a frame of reference in our analysis.[33] A number of interesting and even surprising conclusions emerged.

Offhand one might have expected that Yiddish Elijah tales, insofar as they have international parallels, should exemplify tale types classed as "Religious Tales" or "Anecdotes." Indeed, we find the "Religious" types 785 ("Who Ate the Lamb's Heart?"), 759 ("God's Justice Vindicated"), and 750A ("The Wishes") each exemplified, at least approximately, by one tale in our corpus; moreover, one tale is reminiscent of the "Anecdotal" type 1331 ("The Covetous and the Envious"). But many tales in our corpus find their closest parallels in other divisions of the Tale-Type Index. At least six tales belong to the "Tales of Magic" ("Fairy Tales Proper")—specifically, to the following subsections: Supernatural Husband, types 425C ("The Girl as the Bear's Wife") and 433B ("The Prince [Youth[as Serpent"); Supernatural Helpers, types 506A ("The

[32] A. Aarne and S. Thompson, *The Types of the Folktale* (Folklore Fellows Communications 74), Helsinki, 1928.

[33] B. S. Weinreich, "Elijah," pp. 238–271.

Princess Rescued From Slavery") and 555 ("The Fisher and His Wife"); Supernatural Power of Knowledge, type 675 ("The Lazy Boy"); Supernatural Tasks, type 473 ("Punishment of a Bad Woman"). One tale (types 930, "The Prophecy," and 461, "Three Hairs From the Devil's Head"), belongs to the group of Romantic Tales—Novelle.[34] While the combination of the three traditions—pious tales, wonder tales, and humorous anecdotes—has been noted in non-Jewish tale cycles,[35] its occurrence in the Yiddish corpus is nevertheless striking against the background of traditional Jewish folklore research.

For many of our Elijah tales no standard Type could be found. There are two reasons: first, as Thompson himself concedes, the "Religious Tale" was not well represented in the index of types. Secondly, the failure to include Yiddish folklore in the scope of the Index led to the omission of tale types intimately connected with Jewish culture.[36]

Among the tale types without analogues in the Index—types which are not necessarily Jewish in theme—are a group dealing with rewards and punishments in forms other than the granting of a wish (Type 750A). In our corpus, the following occur:[37]

TYPE: Hospitality test failed.[38] (Compare part Ia of TYPE 750A, "The Wishes," where Motif Q1.1 appears; our tale represents a different Tale Type, since it does not revolve around wishes.)

K1811. Saint [K1811.3 N. Elijah] in disguise visits mortal [Rebe Libert].
H1564. Test of hospitality.
J1563. Treatment of difficult guest.
Q1.1. Saint [Elijah] in disguise punishes inhospitality.
Q502*. Wandering as punishment for inhospitality.
Q171. Forgiveness of sin.

TYPE: Hospitality test passed.[39] (Compare the second part of TYPE 750B, "Hospitality Rewarded," where the peasant's only cow [all seventeen of the Jew's oxen, sixteen of which prove ritually unfit] is killed for the pious beggar [Elijah].)

[34] A. Aarne (*Der reiche Mann und sein Schwiegersohn*, Folklore Fellows Communications 23, Helsinki, 1916, pp. 104ff.) lists numerous European variants in which Jesus and St. Peter function in roles equivalent to Elijah's part in the Yiddish version.

[35] S. Thompson, *The Folktale*, p. 135.

[36] For the motifs, if not the tale types, this omission has been partly rectified by D. Neumann (cf. f.n. 9).

[37] The motif numbers refer to Thompson's *Motif Index*. I have noted, in brackets, all salient divergences from the standard Types and Motifs. The letter N after a motif number refers to Neumann's index (cf. footnote 9). An asterisk designates a motif contained neither in Thompson's nor in Neumann's work. Since there is some confusion in the indexes with regard to saints, angels, and gods, I have made use of V229 (Saints, Miscellaneous) as a catchall, with an eye to a revised subdivision of the materials.

[38] Lehmann, 1933, 129ff.

[39] *Ibid.*, 135ff.

K1811. Saint [K1811.3 N. Elijah] in disguise visits mortal.
H1564. Test of hospitality.
J1563. Treatment of difficult guest.
Q1.1. Saint [Elijah] in disguise rewards hospitality.

TYPE: The power of one good deed.[40]

V223. Saints [saintly man: Rebe Elimelekh] have miraculous knowledge.
V223.0.1*. Saint [saintly man: Rebe Elimelekh] suddenly stops activity [stops in the middle of a sentence of a discussion about Holy Law] because of a vision.
V511.1 N*. Vision: God and heavenly court decree punishment of uncharitable mortals.
V229*. Saintly man [Rebe Elimelekh] seeks help from supernaturals [Elijah, Gabriel, and Michael] in rescuing doomed mortals.
K1811. Saint, angel [Elijah, Gabriel, and Michael] in disguise visit mortals.
H1564. Test of hospitality.
H1552. Test of generosity.
V410N. Alms [one good deed] ward off punishment even if decreed.

TYPE: Hospitality and generosity tests passed.[41]

K1811. Saint [K1811.3N. Elijah] in disguise visits mortal.
H1564. Test of hospitality.
H1552. Test of generosity.
Q1.1. Saint [Elijah] in disguise rewards hospitality.
V410 N. Charity rewarded. Almsgiver gets rich.

TYPE: Inhospitality punished.[42] (Compare first type analyzed above.)

Q45.1. Saint in disguise [Elijah] entertained unawares.
J1563. Treatment of difficult guest.
V75 N*. Passover bed offered by host instead of requested bed.
Q1.1. Saint [Elijah] in disguise punishes inhospitality.
Q580*. Impoverishment as fitting punishment.

TYPE: A share in the world to come.[43]

Q45.1. Saint [Elijah] in disguise entertained unawares.
Q1.1. Hospitality to disguised saint [Elijah] rewarded.
Q177 N. A share in the future world [*oylem habe*] as a reward.

TYPE: Charity rewarded.[44]

V10. Charity rewarded.
Q42.3. Generosity to saint [Elijah] in disguise rewarded.
V410 N. Almsgiver gets rich.

Another example of an Elijah tale which has parallels in non-Jewish folklore, but which is not represented in the Index, is of a type which might be entitled "Welcome to the Clothes."[45] A man at a wedding banquet

[40] *Ibid.*, 147ff.

[41] *Ibid.*, 149ff.

[42] *Ibid.*, pp. 163f.

[43] *Ibid.*, p. 170.

[44] *Ibid.*, p. 172f.

[45] Segel, 1904, 488ff.

(Elijah in disguise) is neglected because of his poor clothes. He changes, returns, and is honored. "Feed my clothes," he says, "for it is they that are welcome." Under Motif 1561.3 in Thompson's *Motif Index* there is a brief bibliography of this tale type, but it was not yet listed in the Type Index of 1928.

Another of our simple (C–1) tales which does not fit any standard type is one which could be called "Skeptics Are Punished":[46]

V75 N*. The door is opened for Elijah during the Passover ceremony.
Q225*. Punishment for laughter. [Punishment for laughing at idea that Elijah actually appears at door.]
D141*. Transformation of man's voice to dog's voice as punishment.[47]

On the other hand, the tale types listed below are probably distinctly Jewish:

TYPE: The Elijah wine goblet.[48]

V221.0.1. Relics of saint [Elijah-wine] cure disease.
Sub-plot: K1811. Saint [K1811.3 N. Elijah] in disguise visits mortal [beggar].
V229*. Saint [Elijah] accompanies poor beggar on his rounds.
V410 N. Charity rewarded. Almsgiver gets rich.
V229*. Saint [Elijah] gives gift [an Elijah wine goblet][49] to mortal [companion].
V75 N. Poor provided with necessities on Passover.
V229*. Saint [Elijah] reunites separated family [companion with wife and children].
V75 N. First night of Passover is night of miracles.
V221.0.1. Relics of saint [Elijah wine] cure disease [the sick Rabbi cured].

TYPE: Elijah asks for *khánike-gelt* ('a gift of a few coins usually given to children on Hanukkah').[50]

K1811. Saint [K1811.3 N. Elijah] in disguise visits mortal [villager].
V79.4.N. Hanukkah.
V229*. Saint asks for alms [*khánike-gelt*].
Q42.3. Generosity to saint in disguise [Elijah] rewarded [brandy multiplies].
V410 N. Charity rewarded. Almsgiver gets rich.

TYPE: The Talmud is saved.[51]

S470 N*. King signs edict to burn Talmud.
V229*. Saintly man [Rav Hakoydesh] in disguise prevents calamity.
K1681. Originator of death first sufferer. [The edict to burn the Talmud is itself burned.]
L410. Proud ruler humbled. [Czar thinks it was Elijah's work and therefore accedes.]

[46] Lehmann, 1933, p. 171
[47] The closest parallel is Type 826*, "Laughter in the Church." And yet O. Dähnhardt (*op. cit.*, p. 101) cites a Polish version about a skeptic who is punished by losing his human voice and being condemned to barking like a dog for the rest of his life.
[48] Lehmann, 1933, pp. 142ff.
[49] At the festive Passover meal, a goblet is filled with wine for the Prophet Elijah.
[50] Lehmann, 1933, pp. 158ff.
[51] *Ibid.*, p. 169.

TYPE: The Passover slander.[52]

V75 N. First night of Passover.
K2105 N*. Jewish family falsely accused on Passover: blood libel.
K2150. Innocent made to appear guilty.
K2200*. Villains desecrate Passover.
V52.3 N. Prayer wards off danger of attack.
R122. Miraculous rescue.
K1811. Saint [1811.3 N. Elijah] in disguise visits mortals.
V229*. Saint [Elijah] as rescurer of mortals from attack.

VARIANT.[53]

V223. Saints [saintly man: khasidic rebe] have miraculous knowledge.
V223.0.1*. Saint [saintly man] suddenly stops activity because of a vision.
V511.1 N*. Vision: a family is being attacked.
V229*. Saintly man [khasidic rebe] seeks help from supernaturals [Elijah] in rescuing mortals.
The remainder of the tale follows the motifs listed for the tale immediately preceding.

TYPE: The Passover Slander.[54]

V75 N. First night of Passover.
K2105 N*. Slandering bishop plots slander.
K2150. Innocent made to appear guilty. [Bishop plants blood in wine bottle.]
D1812.3.3. Future revealed in dream [to beadle of synagogue].
V229*. Saint [Elijah] warns mortal [beadle] in dream of impending danger.
R122. Miraculous rescue.
Q229 N. Slander punished.
Q470*. Shaming [of bishop] as punishment.

TYPE: The neglected Yom Kippur observance.[55]

W100*. Excessive studiousness.
J280 N. Excess of good things has bad consequences.
Q223.1. Punishment for neglect of service to God [to observe Yom Kippur].
V479.2 N. Fasting and praying on the Day of Atonement [Yom Kippur].
G303.9.4 N*. Satan tempts mortals to forget observance.
Q580. Punishment fitted to crime.
K1811. Saint [K1811.3 N Elijah] in disguise visits mortals.
H1573*. Test of endurance and sincerity to repent.
H1573 N. Test of repentance. Culprits exposed to situation identical to that in which they sinned.
V510*. Vision: Ten men praying quorum miraculously appear. (Cf. V57 N. *Minyen*: ten men quorum for prayers.)
Q171. Forgiveness of sin [as reward for perseverance].

[52] Segel, 1904, pp. 677ff.
[53] *Ibid.*, *loc. cit.*
[54] Segel, 1893*a*, pp. 13f.
[55] Segel, 1904, pp. 477ff.

TYPE: The unsuccessful search for the Messiah.[56]

M244*. Two friends pledge themselves never to part until they bring the Messiah.
V73 N. Forty days of continuous fasting.
V229*. Saint [Elijah] advises mortals.
F11. Journey to paradise.
F59.3*. Keys open gates to paradise.
F80. Journey to lower world.
F130.0.6 N. Other world beyond the "Mountains of Darkness" [seven glass mountains].
F92 N. Pit entrance to hell.
H1262*. Quest: To bring back to earth Evil Inclination (Z129 N.) personified—in chains.
H1550*. Test of character: show no pity.
C740. Tabu: doing deed of mercy [to "Evil Inclination"].
K1823*. Evil Inclination disguised as dog.
C900. Punishment for breaking tabu.
C930*. Loss of one opportunity as punishment [one opportunity to bring the Messiah].
C929*. Suicide after breaking tabu.
V331. Conversion to Christianity [after breaking tabu].

TYPE: Thief disguises as Elijah on Passover.[57] (Compare TYPE 1526 which is a similar jest. See also the following tale.)

K311.2*. Thief disguises as Elijah on Passover eve.
K499*. Thief tells miser to leave cash-box open, so that he can bless it. [Blessing is a pun: *zol dir tsurinen/tserinen* 'may you have an inpour/outflow.']
K 400. Thief escapes detection.

TYPE: The false Elijah.[58] (Compare the preceding tale. This tale is not, however, a jest.)

F900.2 N. First night Passover "night of miracles" and extraordinary occurrences.
K311.2*. Thief disguises as Elijah on Passover eve.
R170*. Rescue by neighbors.
V300*. Man loses faith.

TYPE: Salvation will come.[59] (The tale is an allegory.)

K1811. Saint [K1811.3 N. Elijah] in disguise visits mortal [wood-cutter—symbolic of all Jews].
A1095. Signs heralding coming of Messiah and Messianic Age.
V229*. Saint [Elijah] consoles mortals. ["Keep reaching for door to salvation. I am with you all the way."]

[56] Segel, 1891, p. 315, and a very similar variant in 1904, pp. 811f. Our tale shows many features in common with stories concerning guests of the nether world, e.g. Types 425 ("The Search for the Lost Husband") and 461 ("Three Hairs From the Devil's Head"), episode IIa.
[57] Lehmann, 1923, pp. 75f.
[58] Litvin Archives; cf. footnote 7.
[59] Bastomski, 1928, 13ff.

3.2 LITERARY ELIJAH TALES AND FOLK TALES

The history of each of the various modern Elijah tale types remains to be traced through the ages. Some of the tales in our corpus may be retellings of literary versions contained, as close analogues or as distant parallels, in the Bible, the Talmud, the Midrashim, or kabbalistic literature. However, a particular modern story may have been passed on orally for several generations without reference to such literary analogues as it may possess, or indeed may not have crossed with its literary version at any time. While this cannot, of course, be proved, it is suggested that substantial divergences of one of our variants from its literary parallels imply greater probability of independent development than does close similarity of the two.

Thus, it would be impossible to prove that all modern tales on "Hospitality Rewarded" have as their ultimate origin the passage in I Kings XVII where Elijah miraculously replenishes the widow's oil and meal supply after she brings him water and cakes. Nor is it demonstrable, for that matter, that the hospitality and charity stories in the Talmud are either the direct descendants of this passage or the prototypes for our oral tales. Consider Ketub. 61a,[60] for example, where it is told that Elijah often visited a pious man who took care of his servants' needs before his own, but stopped visiting this man's brother because the latter cared for himself ahead of his servants. Likewise, in Baba Batra 7b,[61] it is told that Elijah stopped visiting a pious man who built a vestibule so that he would not be able to hear the supplications of the poor. In both these cases, as in our modern tales, it is only the broad theme that is shared with the Bible; in their details the plots are different. At the very most the above Biblical and talmudic stories served as prototypes for some of our modern tales. They certainly do not represent variants to any one tale in our corpus.

There are many other examples of similarity in broad theme or in particular motifs between some of the modern tales and older stories. Here is a list of possible prototypes for particular tales in our corpus:

(1) Elijah Appears at a Circumcision Ceremony. Three oral Yiddish versions: Krupnik, 1946, pp. 103f., Kahan, 1938, pp. 128ff., and 131ff. Traditional versions: Midrash *Pirke Reb Eliezer*, where Elijah is designated the "Angel of the Covenant [=Circumcision]."[62] In the *Mayse-bukh*,[63]

[60] Ginzberg, *op. cit.*, vol. IV, pp. 213f.
[61] *Ibid.*, p. 214.
[62] Bergmann, *op. cit.*, p. 83.
[63] Cf. Gaster, *op. cit.*, p. 391.

Rabbi Judah the Pious refuses to rise during a circumcision ceremony because he does not see Elijah in the room.

(2) Elijah Effects a Miraculous Cure. Five oral Yiddish versions: Lehman, 1933, 115ff., 123ff., 142ff., 151ff.; Kahan, 1938, p. 139. Traditional versions: I Kings XVII:21, where Elijah miraculously brings the widow's sone to life; and Talmud, Sabb. 109b,[64] where R. Simi ben Ashi is cured by Elijah after swallowing a snake.

(3) Elijah Teaches Young Boys. Three oral Yiddish versions: Segel, 1904, pp. 479ff.; Kahan, 1938, pp. 128ff., 131ff. Traditional versions: Midrash, *Pesikta Reb Kahana* 92b,[65] where Elijah teaches R. Simon Yohai's son for thirteen years.

(4) Elijah Appears on Passover. Eleven oral Yiddish versions: Lehman, 1933, pp. 142ff., 163f., 171; Segel, 1904, pp. 677ff., 807; Segel, 1893, pp. 13f., 43; Lehman, 1923, pp. 75f.; and Litvin Archives, unpublished.[66] Traditional versions: Midrash, *Hemdat hayamim* III, 14b;[67] khasidic: *Ma'asiyoth pelioth*, pp. 22f.[68]

(5) Charity Saves From Death. An oral Yiddish version: Lehman, 1933, pp. 147ff. Traditional versions: Talmud, Sabb. 156b,[69] where R. Akiba's wife is saved from the serpent who was to kill her on her wedding day when she gave alms to beggars on Elijah's advice. In Midrash *Tanhuma Haazinu* 8,[70] Elijah advises the fourth groom of a girl whose first three fiancés died on their wedding days to be kind to a dirty beggar at the wedding in order to escape the same end.

(6) Elijah Discloses Heavenly Secrets (e.g. he shows a man Paradise). An oral Yiddish version: Segel, 1905, pp. 353ff. Traditional version: Midrash, Genesis *Rabbah* 35, and Talmud, Ketub. 77b.[71]

(7) An Ostensibly Pious Man Turns Out To Be a Hypocrite. An oral Yiddish version: Segel, 1904, pp. 479ff. Traditional versions: Midrash, *Pirke Reb Eliezer* 22, iiib.[72]

(8) The Czar Refrains from Burning the Talmud Because of Elijah's Intervention.[73] An oral Yiddish version: Lehman, 1933, p. 169. Traditional version: Midrash *Shoher tov* on Psalms IX,[74] where the Roman, Philippus, tells the Palestinian teacher, Eleasa, of his plans each year to destroy the Jews "but each time an old man [Elijah] comes and spoils our plans."

[64] Bergmann, *op. cit.*, p. 80.
[65] *Ibid.*
[66] Cf. footnote 7.
[67] Ginzberg, *op. cit.*, vol. VI, p. 327, note 56.
[68] Bergmann, *op. cit.*, p. 77.
[69] Ginzberg, *op. cit.*, vol. VI, p. 336, note 37.
[70] *Ibid.*, vol. IV, pp. 227f.
[71] Bergmann, *op. cit.*, pp. 81f.
[72] Ginzberg, *op. cit.*, vol. VI, p. 328, with references to post-talmudic sources.
[73] The historical account deals with R. Elimelekh; cf. Lehmann 1933, p. 169.

(9) Elijah and the Orphan. An oral Yiddish version: Lehman, 1933, pp. 159ff. Traditional version: Talmud, Sanh. 63b, where Elijah meets an orphan and tells him that he will teach him how to keep alive. For the rest, the story diverges from the Talmud and shifts to the international type, "The Fisher and His Wife."[75]

In contrast to the preceding list of possible but indefinite motif relations between literary and modern oral versions, there are several instances in which a tale in our corpus resembles versions recorded in earlier sources in many details and must be adjudged a variant of the same. One of the fascinating problems is to investigate how each generation accepts or modifies old images to accommodate new world views. For this purpose the modern variants of old tales are especially suitable.

An example is a teichopic tale (Litvin Archives; cf. footnote 7) which has literary parallels in Hebrew literature dating from the eleventh century onward. Even earlier, in the seventh century, the Koran included a variant which has been shown to be a borrowing of a Jewish tale.[76] The *Mayse-bukh* (first printing, 1602) likewise incorporated a variant of the tale. A preliminary comparison showed contrasting style and details of treatment in the several versions, and they invite detailed analysis.

The following of our tales also have close variants in earlier sources:

(1) Elijah Punishes a Man for Not Facing the East in Prayer. Lehman, 1933, pp. 164f. Traditional versions: Talmud, Berakhoth 6b.[77]

(2) Elijah Asks to Be Sold as a Slave to a Squire Who Wants a Palace Built: Lehman 1933, pp. 173ff. Traditional version: *Hibbur yafeh* (11th century?), 57–59.[78]

(3) The Seven Bad Years. Lehman, 1933, pp. 123ff. Traditional version: Midrash, *Asereth hadibroth* 85f.[79] The beginning of our variant is different, but there are many parallel motifs toward the end.

(4) Elijah Rewards Three Brothers With a Book, a Coin, and a Bride. Segel, 1904, pp. 479ff., and Anon., 1924*b*, pp. 3ff. Traditional version: *Mayse-bukh* no. 157.[80]

[74] Bergmann, *op. cit.*, p. 78. [75] *Ibid.*, p. 80. [76] Cf. Goebel, *op. cit.*, chap. 4.
[77] S. M. Segal, *Elijah* (cf. 1.3 above), p. 103.
[78] Ginzberg, *op. cit.*, vol. IV, pp. 206f.
[79] *Ibid.*, vol. VI, pp. 336f., note 97. For a modern literary version, cf. Y.-L. Peretz, "Zibn gute yor" ('Seven Good Years'), in *Ale verk*, New York, 1947, vol. V, pp. 105–109.
[80] M. Gaster, *op. cit.*, pp. 313f., 315.

(5) A Passover Slander. Segel, 1893*a*, pp. 13f. Traditional version: the legend about a Passover slander in Prague in 1585.[81]

(6) R. Libert Is Punished for Inhospitality. Lehman, 1933, p. 170. Traditional version: quoted by Menes, pp. 315ff.[82]

(7) Elijah Gives the Yid Hakoydesh His Name: Lehman, 1933, p. 170. A classical khassidic tale.[83]

(8) Elijah Predicts the Birth of the Bal Shem Tov. Segel, 1904, p. 807. See the khassidic *Ma'asiyoth pelioth*, 22f.[84]

(9) Elijah Grants a Poor and Rich Brother Three Wishes Each. Segel, 1893a, pp. 42f. An oral version was apparently current among German Jews in Frankfurt a.M. around the middle of the nineteenth century.[85]

(10) Two Boys Search in Vain for the Messiah. Segel, 1891, p. 315, and 1904, pp. 811f. An 18th-century version recounts the futile search of Joseph della Reina.[86]

3.3. Comparison With Non-Jewish Disguised-Saint Tales

The Jewishness of the tale type, needless to say, does not exclude the occurrence of international motifs within the tale.

On the basis of the classification into Tale Types, Elijah tales in their Jewish variants can therefore be compared—both story by story and as a corpus of narrative—with the non-Jewish variants of the tales, particularly those of the direct contemporary East European neighbors of the Jews. Some productive points of comparison might be the following.

3.31. Degree of Popularity. The frequency with which stories of one plot type are told in an area doutbless reflects basic cultural features and interests in the region. We should like to know, for instance, whether particular tale types achieved the same degree of popularity among the non-Jewish and Jewish populations in the same area.

In non-Protestant Europe "saint legends" have frequently been recorded by folklore collectors even in very recent times.[87] According to Sokolov,[88] they had wide currency in (pre-revolutionary?) Russia.

[81] Cf. Sh. Anski, *Gezamlte shriftn*, vol. XV, Warsaw, 1925, pp. 113ff.; Menes, *op. cit.*, pp. 109ff., J. Bergmann, *op. cit.*, p. 79.

[82] Menes, *op. cit.*, pp. 315ff.

[83] Cf. M. Buber, *Tales of the Hasidim*, 2 vols., New York, 1948, vol. II, p. 227.

[84] Bergmann, *op. cit.*, p. 77.

[85] A. Tendlau, *Sprichwörter und Redensarten deutsch-jüdischer Vorzeit*, Frankfurt/M., 1860, pp. 14f.

[86] Menes, *op. cit.*, pp. 249ff.

[87] Thompson, *The Folktale*, p. 269.

[88] Ju. Sokolov, *Russian Folklore*, New York, 1950, pp. 453f.

> The most widely diffused themes of the "divine" tales or legends were, in Russian folklore, the themes of Christ and the saints. Especially widespread were the traditions of the "pilgrimages" of Christ with the Apostles, or with specific saints, up and down the earth, of their disclosure of human "untruthfulness," of the punishment of the proud, the greedy, the wealthy, and the reward of the poor and unfortunate. Especially frequent are the subjects of the punishments meted out by Christ, by God, or by one of the saints—appearing in the guise of a wandering beggar—to the parsimonious householders who are inhospitable to guests.

In Ukrainian tale material, likewise, there are many examples of such tale types. Andreev finds, in fact, that the Ukrainian material is four times richer than the Aarne-Thompson material in "Religious Tales."[89]

The great popularity of the Elijah tales among the Jews of Eastern Europe may thus be related to the prevalence of similar tales among their peasant neighbors, although the heroes of each group's tales are different.

3.32. Equivalences of Heroes and Interrelations of Characters. Elijah is a figure that is familiar to several religions. Yet the treatment of him in the folklore of the various religious cultural groups does not seem to coincide.

In the folklore of the Russian peasant, Elijah is represented as "formidable" and as a "punisher."[90] His designation is "Elijah the Terrible," in contrast with Nicholas the Merciful.

> The peasant legends deal with [the saints]... on a basis of good-fellowship. If the saint does not satisfy the wants of the peasant, the latter punishes him—smashes his icons or deprives him of his candles, public services, or prayer and holidays. [p. 455]

How different this is from the modern Yiddish Elijah tale, where Elijah is the merciful and kind helper!

Anski already observed[91] that while Jewish story tradition has generally ignored—as a motif—the Biblical account of Elijah's ascension in a whirlwind, riding in a fiery chariot (II Kings II:11), in Christian folklore this is a well-known motif. Many aspects of Elijah as a folklore hero thus await further comparative research.

In the Christian analogues of specific tales found in our corpus it is rather St. Peter, St. Nicholas, Jesus, or an angel that seems to equate with

[89] N. P. Andreev, [Contribution to the Characterization of Ukrainian Narrative Material], *Sergeju Fedorovič Ol'denburgu...*, *sbornik statej*, Leningrad, 1934, pp. 61–72.

[90] Sokolov, *op. cit.*, pp. 455, 470.

[91] Anski, *op. cit.*, p. 46.

the Jewish Elijah. It would be interesting to compare the disguises, the manner of appearance and disappearance, and other aspects of Elijah as a tale hero with those of his non-Jewish counterparts. A cursory review of the non-Jewish material suggests that the old-man and beggar disguises occur in Slavic tales, too.[92] As for functions, one suspects that Elijah's are more varied than those of any one of the Christian saints, since he is *the* patron-like figure among the Jews, in contrast with the numerous and functionally specialized patron saints among the Greek Orthodox and the Roman and Greek Catholics.

The interrelations of the various characters (second heroes, tertiary and minor characters) and their descriptions in the Jewish and non-Jewish variants would also bear comparison. In the non-Jewish East European tales, peasants probably appear in these roles as the opposite numbers of the Jewish tailors, coach drivers, and the like. "The majority of the legends clearly expressed the ideology of the peasant tiller of the soil, the poor farmer."[93]

A fresh set of problems arises with regard to Muslim Elijah stories. The only comparative treatment of the matter is Perles' (cf. **1.2**). Roles equivalent to Elijah's in Jewish tales are performed by other figures in Arabic literature. There an unnamed angel may appear as the *deus ex machina*, or Elijah may be replaced by a *qadi*. Where Elijah tests and rewards a pious man in Jewish versions, the Arabic tale may have an unnamed "messenger of God."[94] Still another equivalence of characters has been pointed out by Kohn:[95] in Arabic narratives, the angel Khidir takes the place held by Elijah in Jewish tales.

3.33. Historical Relations Between Narrative Traditions. Quite apart from the question of typological similarity of tales in various cultures, there is also, of course, the problem of specific borrowings. It has been established beyond doubt that the Bible, the Talmud, and the Midrashim have served as sources of modern Jewish Elijah tales,[96] but they have also contributed to the content of medieval Christian "saint legends."[97] In addition, there is also the possibility of tale diffusion back and forth— aproblem that most scholars have neglected. Thus Perles, who

[92] Dähnhardt, *op. cit.*, pp. 99f.
[93] Sokolov, *op. cit.*, p. 455.
[94] Perles, *op. cit.*, pp. 19, 69f. For a critique of Perles' work, see B. S. Weinreich, "Elijah," pp. 25f.
[95] Kohn, *op. cit.*, p. 291.
[96] E.g. Gutmann, *op. cit.*, p. 17.
[97] Cf., for example, Günter, *op. cit.*, pp. 70ff.; Wesselski, p. xxi; Rappaport, 1934, p. 142.

sought out Talmudic Elijah elements in the Arabian Nights,[98] was in turn criticized for a failure to consider earlier Arabic sources for the Talmudic and Arabic versions.[99] Goebel, in analyzing the tale of Elijah's theodicy ("Joshua ben Levi and Elijah") explains the existence of variation in Christian written records by hypothesizing that the story remained in oral circulation, and was repeatedly recorded;[100] but he does not consider another realistic alternative that it was frequently reborrowed from the Jews, where it is *known* to have been popular since the Middle Ages. Not only have Christian theologians of the Middle Ages been familiar with Jewish literary sources, but laymen living in close daily contact could have served to transmit tales up to the most recent times. Goebel's examples of modern Hungarian and Bulgarian variants, in which Elijah appears instead of the expected Christian hero (Jesus or an unnamed Angel), suggest the possibility of recent reborrowings of the tale from Jewish sources.

The Jew of the East European village or small town met his non-Jewish neighbors frequently at markets, inns, and on other occasions.

> . . . There were at least two large areas in which the interaction of the Yiddish and the Slavic speech communities assumed what may be called mass proportions: the Jewish nurseries in the towns, and the huts of the peasants where Jewish artisans would spend the whole week among their customers to return to their home towns on the eve of the Sabbath. The Jew was the transmitter of news into the remotest rural districts and also the carrier of melodies and lyrics, or proverbs and tales, superstitions and charms.[101]

There was ample opportunity for exchanging stories, and it is not at all unlikely that with successive renditions of a borrowed story appropriate changes were made with respect to the hero's name, the second-hero's occupation, and the general cultural setting with which the new group of listeners could identify. Borrowing is a particularly cogent explanation of parallelism in the case of non-Jewish tales in which Elijah figures as a hero in a role in which one would expect St. Peter or Jesus, and conversely, of

[98] Perles, *op. cit.*
[99] W. Bacher, "Zur Geschichte jüdischer Sagen: ein Nachtrag zu Herrn Dr. Perles' Beitrag," *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, n.s. V (1873), pp. 332–336.
[100] Goebel, *op. cit.*, pp. 132ff.
[101] M. Weinreich, "Yiddish Knaanic, Slavic: The Basic Relations," *For Roman Jakobson*, The Hague, 1956, 622–632; p. 628. Cf. also U. Weinreich, "Yiddish and Colonial German in Eastern Europe: the Differential Impact of Slavic," *American Contributions to the Fourth International Congress of Slavicists, Moscow, September, 1958*, The Hague, 1958, 369–421, p. 396.

those Yiddish renditions of magical tales which show little culturally specific material.

A preliminary check of non-Jewish variants to those of our tales that appear in Bolte and Polívka's *Anmerkungen*[102] discloses that there are East European parallels in every case, many of them resembling the Yiddish variants rather closely. Moreover, in one case where the German and Slavic versions differ, the Yiddish tale is closer to the Slavic than to the German (see (1) below). This would seem to reinforce the hypothesis that mutual influencing of "religious tales" among the Jews and non-Jews was a living process in Eastern Europe.

The following is a selected list of parallels between Elijah tales in our corpus and certain European folktales:

(1) "Who Ate the Piece of Bread?" Yiddish version: Lehman, 1933, 115ff. Cf. Bolte-Polívka, II, pp. 149ff. In the Slavic variants, as in the Yiddish, it is often a piece of bread rather than the lamb's heart which occurs in other cultures.

(2) "The Orphan Boy." Yiddish version: Lehman, 1933, 154ff. Cf. Bolte-Polívka, I, pp. 146ff. In the Italian and French variants (p. 147) it is often, as in our version, a holy person rather than a fish (cf. the Slavic and German variants) that fulfills the wishes. This particular parallelism may be a remnant of the pre-Germanic, Romance environment of the ancestors of the Ashkenazim.

(3) "The Wishes." Yiddish version: Segel, 1893a, pp. 42f. Cf. Bolte-Polívka, II, pp. 210ff., especially the Czech variant (p. 228) which is closest to ours.

(4) "The Princess Rescued from Slavery." Yiddish version: Segel, 1891, pp. 296ff. Cf. Bolte-Polívka, III, pp. 490ff., particularly the Lithuanian variant (p. 504f.).

(5) "Thou Shalt Not Steal." Yiddish version: Lehman, 1923, pp. 66ff. Cf. Bolte-Polívka, II, pp. 563ff. The variants listed there do not end the same way as the Yiddish version, although there are many parallel motifs in the tales.

(6) "The Prophecy." Yiddish version: Kahan, 1938, pp. 113ff. Cf. Bolte-Polívka, I, pp. 276ff.

(7) "The Youth as Serpent." Yiddish version: Kahan, 1938, pp. 131ff. Cf. Bolte-Polívka, II, pp. 234ff., especially the Bulgarian variant (p. 239).

This partial list suggests that the entire cycle of Elijah tales current among the Jews needs to be compared more thoroughly with the stories

[102] J. Bolte und G. Polívka, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, Leipsic, 1913–1918.

of disguised saints and holy men wandering on earth told among non-Jewish groups, not only in Europe and Asia, but wherever they have been popular.

The Jewish factor in the origin and development of Christian saint legends, which has been mentioned along with influences of Slavic and Teutonic pagan mythology and of Buddhistic literature, may well have been underestimated. There are many more parallels between the Jewish and non-Jewish material than previous scholars have taken note of. In the future any studies dealing with the development of both the general type, "Saint Wanders on Earth," and any individual tale in this cycle, should include closer comparisons with the older Jewish collections and the modern Yiddish Elijah folktale. Similarly, any discussions of the development of the Jewish Elijah cycle or any particular tale within it would profit from an objective and extensive parallel consideration of the non-Jewish material.