

## Wstęp

Zawarte w książce artykuły powstały w wyniku prac badawczych prowadzonych w latach 2014–2017<sup>1</sup>. Ich trzon stanowiły pogłębione etnograficzne badania terenowe, realizowane przez piętnastoosobową grupę, na które złożyły się trzy wyjazdy badawcze na łącznie pięć tygodni pracy terenowej. W trakcie badań przeprowadzono blisko trzysta wywiadów z mieszkańcami Lelowa i okolic, przedstawicielami miejscowych władz i instytucji kultury oraz innymi osobami odpowiedzialnymi za kształtowanie praktyk związanych z lokalnym dziedzictwem kulturowym. Naszym celem było opisanie znaczeń nadawanych przez mieszkańców Lelowa i okolic elementom dziedzictwa kulturowego Lelowa, traktowanego na poziomie działań władz miasteczka jako jego wizytówka i lokalna marka. Towarzyszyły nam przekonanie o tym, że podział na działania odgórne i oddolne w konstruowaniu lokalnego dziedzictwa w wielu miejscach się zaciera. Chcieliśmy zrozumieć, co w tym obszarze dzieje się „na przecięciu” działań odgórnych i oddolnych oraz jaki jest udział i jakie są doświadczenia mieszkańców Lelowa, którzy angażują się w procesy kształtowania lokalnego dziedzictwa i je współtworzą.

### Lelów: rys historyczny

Lelów leży na granicy Jury Krakowsko-Częstochowskiej, w województwie śląskim, w powiecie częstochowskim. Jest niewielką miejscowością. Stanowi siedzibę gminy obejmującej 17 sołectw. Choć współcześnie w samym Lelowie mieszka około 2 tysiące osób<sup>2</sup>, a miejscowość ma status wsi, to kiedyś był to

---

<sup>1</sup> Podstawę książki stanowi materiał etnograficzny, zgromadzony i zanalizowany podczas badań realizowanych w ramach grantu „Oddolne tworzenie kultury. Wielostanowiskowe studium porównawcze” (2012–2016), finansowanych przez Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego, badań własnych, a także prac prowadzonych podczas konwersatorium w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW pod tytułem „Laboratorium etnograficzne. Chasydzkie pielgrzymki do Polski. Pamięć, historia i nowe przestrzenie interakcji społecznych” (2014–2016). Książka stanowi podsumowanie kilkuletnich badań, których wyniki były publikowane na kolejnych etapach pracy nad materiałem na stronie [kulturaoddolna.pl](http://kulturaoddolna.pl).

<sup>2</sup> Nasi rozmówcy podkreślali, że ich zdaniem, ze względu na migrację młodych ze wsi do większych miast, liczba mieszkańców Lelowa jest faktycznie znacznie niższa i oscyluje w granicach 1–1,5 tys. osób.

ważny ośrodek miejski. Jak możemy przeczytać na stronie internetowej gminy, w XIV wieku Lelów został stolicą powiatu znajdującego się w obrębie województwa krakowskiego, a jego lata świetności przypadają na wieki XV i XVI<sup>3</sup>. Na początku XVII wieku w powiecie lelowskim znajdowało się 13 miast (Zarubin 2006, s. 13). Najprawdopodobniej wraz z uzyskaniem przez Lelów praw miejskich w XIV wieku (które zachował do 1869 roku) wzrosło znaczenie miejscowości jako ośrodka handlowego (tamże, s. 13), co sprzyjało dalszemu rozwojowi miasta.

Jak podaje Przemysław Zarubin, pierwsze wzmianki o Żydach w Lelowie pochodzą z XVI wieku (2006, s. 13). Mimo że nie znamy dokładnej liczby Żydów mieszkających w tym okresie w Lelowie ze względu na brak danych dotyczących liczebności tej grupy sprzed pożaru Lelowa w 1547 roku, to dane z lat 1564 i 1676 wskazują, że gmina żydowska początkowo była niewielka (odpowiednio 6 i 18 osób lub rodzin), (tamże, s. 13). W XIX wieku, jak pisze Edyta Gawron, „Lelów był siedzibą rabina i gminy żydowskiej – kahału, która obejmowała swym zasięgiem wiernych [...] mieszkających poza Lelowem w 29 wioskach [...]. O ogromnym rozproszeniu ludności żydowskiej w tym rejonie najlepiej świadczy fakt, iż w wymienionych wioskach żyło jedynie około 34 rodzin żydowskich” (tamże 2006, s. 29).

Lelów stał się również ośrodkiem ruchu chasydzkiego za sprawą działającego tu Dawida Bidermana (1746–1814), (Gawron 2006, s. 29). W połowie XIX wieku potomkowie Dawida Bidermana przenieśli się do Ziemi Izraela<sup>4</sup>, dzięki czemu chasydyzm Lelów zaczął się rozwijać w takich miastach, jak Bnei Brak, Jerozolima, a później również Nowy Jork (tamże, s. 35).

Liczba żydowskich mieszkańców Lelowa systematycznie rosła do I wojny światowej, a w dwudziestoleciu międzywojennym oraz w przededniu II wojny światowej, jak wynika z danych zamieszczonych przez Gawron, Żydzi stanowili najprawdopodobniej około 50–60 procent mieszkańców miejscowości (tamże 2006, s. 30). W 1942 roku niemal wszyscy zostali zamordowani w obozie zagłady w Treblince. Według dostępnych statystyk na terenie Polski ocalało kilkanaście osób (tamże, s. 37). Jak tłumaczy Gawron, „Rozproszone świadectwa i informacje o bliskich pozwalają sądzić, że osób tych ocalało więcej, do kilkudziesięciu” (tamże, s. 38)<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Strona internetowa Gminy Lelów, [https://www.lelow.pl/kategorie/kategoria\\_testowa](https://www.lelow.pl/kategorie/kategoria_testowa) [dostęp: 31.08.2018].

<sup>4</sup> Jak do tego doszło oraz jaka była historia chasydyzmu Lelów w Ziemi Izraela, opisują Mirosław Skrzypczyk (2018) i Uriel Gellman (2018).

<sup>5</sup> Z imienia i nazwiska wymienia się trzy osoby z Lelowa, które przeżyły Zagładę: Henryk Szaniawski (właśc. Chaim Środa), Abraham Jakub Kłobucki i Aba Yellin (por. Gawron 2006, s. 36; Kopperska 2016, s. 175–190; Skrzypczyk 2018, s. 48).

Po II wojnie światowej ślady żydowskiej historii Lelowa były systematycznie usuwane z przestrzeni miejscowości. Na terenie cmentarza żydowskiego w centrum Lelowa (tzw. stary cmentarz żydowski) postawiono zabudowania Gminnej Spółdzielni. Drugi cmentarz żydowski, leżący na granicy miejscowości w kierunku wsi Biała Wielka (tzw. nowy cmentarz żydowski) został przekształcony w pole uprawne. Synagoga służyła po wojnie jako skład zboża, później zaś została przekazana Spółdzielni Inwalidów „Galmet” (Skrzypczyk 2018, s. 45–46; Walczyk 2006, s. 80–83). Wraz z odnalezieniem pod zabudowaniami Gminnej Spółdzielni grobu Dawida Bidermana w 1988 roku, chasydzi rozpoczęli starania o odzyskanie cmentarza. Długi proces negocjacyjny trwał do 2008 roku (Skrzypczyk 2018, s. 47–51), a pierwszy ohel przez lata funkcjonował na zapleczu pawilonu handlowego GS-u (Walczyk 2006, s. 82; Galas, Skrzypczyk 2018, s. 70).

Współcześnie Lelów stanowi chasydzkie centrum pielgrzymkowe, które w jorcajt, czyli rocznicę śmierci Dawida Bidermana (7 szwat, przypadający na styczeń lub luty kalendarza gregoriańskiego) odwiedza około 200–300 pielgrzymów. Na przestrzeni roku, w mniejszych grupach, pielgrzymów przyjeżdża zapewne więcej<sup>6</sup>. Na podstawie danych zgromadzonych przez Marcina Wodzińskiego, chasydzi z grupy Lelów mieszkają współcześnie w Izraelu (włącznie z terytorium Zachodniego Brzegu, 93%), a także w Ameryce Północnej (4%) oraz Europie (3,6%). Te trzy obszary to miejsca, z których przyjeżdżają pielgrzymi<sup>7</sup>.

## Lelów jako teren badań

Współcześnie, mimo swoich niewielkich rozmiarów, Lelów stanowi ośrodek kultury oddziałujący nie tylko lokalnie. Lelowskie Towarzystwo Historyczno-Kulturalne im. Walentego Zwierkowskiego, działające we współpracy

---

<sup>6</sup> Trudno podać adekwatne dane ze względu na brak statystyk odnośnie do liczby pielgrzymów zarówno w jorcajt, jak i w skali roku. Statystyk nie prowadzą ani reprezentanci pielgrzymów, ani miejscowe władze, ani Fundacja Chasydów Leżajsk–Polska. Marcin Wodziński, autor *Historical Atlas of Hasidism*, podaje, że przybliżona liczba pielgrzymów odwiedzających współcześnie Lelów w jorcajt Dawida Bidermana mieści się w przedziale „500 lub mniej” (2018, s. 234–235).

<sup>7</sup> Warto zaznaczyć za Urielem Gellmanem, że dynastia Lelów „dzieliła się niemal od samego początku między różne gałęzie rodu. W wyniku tego procesu jest tak wiele dworów, które przybrały nazwę Lelów, i stała się ona tak popularna, że nie wiadomo, kto ma naprawdę do niej prawo, pomimo że nigdy nie udało się tej dynastii przyciągnąć naprawdę wielu chasydów. [...] Aby rozróżnić między wszystkimi odłami dynastii, które sami chasydzi zaczęli mylić, często do oficjalnej nazwy Lelów dołącza się nazwę innego miasteczka wschodnioeuropejskiego, również po to, by zjednoczyć chasydów pod przywództwem konkretnego cadyka” (Gellman 2018, s. 34).

z Urzędem Gminy oraz Gminnym Ośrodkiem Kultury, realizuje wiele działań skierowanych do szerokiej publiczności. Prowadzona przez Towarzystwo działalność wydawnicza i naukowa realizowana jest we współpracy z ośrodkami uniwersyteckimi, a organizowane w Lelowie konferencje oraz publikowane prace konstytuują przestrzeń, w której spotykają się działający lokalnie historycy czy aktywiści z naukowcami różnych dyscyplin z Polski i innych krajów<sup>8</sup>. Ponadto w Lelowie organizowane są dwa wydarzenia, których celem jest zarówno stworzenie przestrzeni wspólnej dla mieszkańców, dającej okazję do spotkania i rozmowy, jak i przyciągnięcie sąsiadów z okolicznych gmin, a także turystów. Jedno z nich to inscenizacja bitwy pod Mełchowem koło Lelowa, związanej z wydarzeniami powstania styczniowego. Drugie zaś to Święto Ciulimu-Czulentu: Festiwal Kultury Polskiej i Żydowskiej – Lelowskie Spotkania Kultur, które odbywa się od 2003 roku w Lelowie i jest związane z miejscową tradycją przygotowywania potrawy zwanej lelowskim ciulimem.

Tomasz Szlendak do określenia popularności tego rodzaju wydarzeń używa terminu „wielozmysłowa kultura iwentu”. Zjawisko to wiąże z wykształceniem się nowego typu odbioru kultury w wyniku oddziaływania czynników, takich jak: rozproszenie uwagi, rozsypany czas wolny, społeczny przymus emitowania wrażeń (2010). Jednak zarówno Święto Ciulimu-Czulentu, jak i inscenizacja bitwy pod Mełchowem, stanowią nie tylko atrakcje, w których udział pozwala „nakarmić zmysły”. Są to także wydarzenia, podczas których społeczność Lelowa „opowiada” o sobie, a odbiorcami tych opowieści są zarówno przyjezdni (sąsiedzi z okolicznych miejscowości, turyści, badacze), jak i inni członkowie lokalnej wspólnoty. Wydarzenia te są mocno osadzone w lelowskiej tożsamości i traktuje się je jako wizytówkę miejscowości.

Budowanie wizerunku miejscowości i marki lokalnej Lelowa odbywa się więc w odniesieniu do kilku „kotwic kulturalnych”<sup>9</sup> (Szendak 2011), które

---

<sup>8</sup> Działalność Towarzystwa opisuje Marian Nowak, jego wieloletni prezes, w artykule *10 lat działalności Lelowskiego Towarzystwa Historyczno-Kulturalnego im. Walentego Zwierkowskiego w utrwalaniu tradycji historyczno-kulturalnych ziem lelowskiej* (2016).

<sup>9</sup> Kotwice kulturalne to dla Tomasza Szlendaka takie elementy lokalności, na których buduje się lokalną tożsamość kulturową i którymi stara się przyciągnąć turystów (2011). Jak tłumaczy Wojciech Goszczyński, Wojciech Knieć i Hubert Czachowski, kotwice kulturalne to nie tylko elementy lokalnej oferty turystycznej. „Według nas są one istotnym elementem funkcjonowania lokalności w ogóle. Potrzebujemy takich kotwic, punktów nawigacyjnych, określających kształt i charakter czasu i przestrzeni, w której żyjemy. Nie do końca zgadzamy się również z interpretacjami wskazującymi na jednoznacznie negatywny charakter takich hybryd tożsamości i kultury [...], dla nas jednak ten pstrokaty folklorizm jest właśnie fascynującą próbą, nawet jeśli nieporadną, nawigacji w przestrzeni mieszkających się lokalnych i globalnych przepływów. Co więcej, w przeciwieństwie do kultury elitarnej, grodzonych osiedli i drogich produktów tradycyjnych, te formy nikogo nie wykluczają, są populistyczne i demokratyczne

z jednej strony wpisują Lelów w historię ogólnonarodową (np. wspomniana bitwa pod Melchowem), z drugiej zaś – próbują go wyróżnić przez eksponowanie tego, co unikalne i niemal organicznie związane z lokalnością (ciulim). Niełatwą częścią tej „autoopowieści” jest wątek żydowski.

Kształtowanie lokalnej marki w odniesieniu do żydowskiej historii miejscowości wiąże się z faktem, że rozwój chasydzkiego ruchu pielgrzymkowego do Lelowa od lat 80. i 90. splótł się w czasie ze wzrostem popularności europejskiego dyskursu wielokulturowości (Kurczewska, Bojar 2009), a także z rozwojem inicjatyw dążących do przepracowania tematu Zagłady Żydów oraz tak zwanej rewitalizacji dziedzictwa żydowskiego w Polsce. Ciulim lełowski według miejscowej legendy wywodzi się od czulentu, tradycyjnego dania kuchni żydowskiej. Żydowska genealogia ciulimu ma świadczyć o bliskim sąsiedztwie Polaków i Żydów w Lelowie, które odnosi się zarówno do czasów sprzed Holocaustu, jak i do współczesnych relacji lełowian z odwiedzającymi Lelów chasydami, którzy pielgrzymują do grobu Dawida Bidermana.

Ta konstrukcja, akceptowana jako oficjalna narracja Lelowa, w praktyce, na poziomie jednostkowych doświadczeń i interpretacji, bywa dużo bardziej złożona. W zawartych w książce artykułach staramy się opisywać konkretne praktyki i zagadnienia związane z konstruowaniem lełowskiego dziedzictwa, z uwzględnieniem następujących napięć, które towarzyszą włączaniu w te konstrukcje wątków żydowskich:

1) próby wpisania się w politykę wielokulturowości vs. doświadczenie obcości kulturowej w kontaktach z chasydami, umacniane przez funkcjonujące w kulturze uprzedzenia, stereotypy oraz kod antysemityzmu<sup>10</sup>;

---

w samej swojej istocie. A że w tym procesie eliminowane są treści wyższe? Cóż, to już zależy od potencjału, oczekiwań i potrzeb zaangażowanych w proces kształtowania tożsamości aktorów” (Goszczyński, Knieć, Czachowski 2015, s. 33).

<sup>10</sup> Bliska jest nam definicja antysemityzmu wyłożona przez Sławomira Kaprańskiego w następujący sposób: „Nie negując istnienia i znaczenia antysemityzmu, skłonny byłbym traktować go nie jako ukształtowaną dyspozycję, trwale charakteryzującą pewne grupy (choć i takie istnieją), lecz – idąc za Wolfgangiem Benzem – jako kod kulturowy, uaktywniany w określonych okolicznościach i wykorzystywany jako katalizator i wspólny mianownik wielu różnych, często wzajemnie wykluczających się tendencji społecznych i politycznych” (Kaprański 2016, s. 348). Antysemityzm, jak pisze Joanna Tokarska-Bakir, „jest w Polsce tematem starym i «zimnym», co znaczy głęboko zakorzenionym i coraz mniej dostępnym bezpośrednio. Współczesny język polski od ponad półwiecza coraz rzadziej wyraża treści antyżydowskie wprost. W Polsce nieporównanie rzadziej niż np. we Francji profanowane są żydowskie cmentarze, nieporównywalna jest też skala rasistowskiej przemocy. W kraju mamy dziś raczej do czynienia z «antysemityzmem strukturalnym», działającym poprzez aluzje i dwuznaczne sygnały, słowa i czyny «skażone», które [...] korzystają z nadwyżek symbolicznych ukrytych w języku” (Tokarska-Bakir 2008, s. 51).

2) rewitalizacja materialnego dziedzictwa żydowskiego vs. obawa przed utratą domów lub posesji, które przed wojną należały do Żydów (tzw. mienie żydowskie);

3) żydowska historia Lelowa, żydowska genealogia ciulimu oraz pielgrzymki chasydzkie jako lokalne atrakcje przyciągające turystów do Lelowa i kształtujące wizerunek miejscowości vs. żydowskość jako stygmat;

4) obawa o posądzenie o antysemityzm vs. traktowanie historii żydowskiej jako obcej, brak potrzeby identyfikowania się z nią;

5) inicjatywy upamiętniania miejscowej społeczności żydowskiej i jej Zagłady vs. „wymazana przeszłość”, niedostatki dyskursu pozwalającego rozmawiać na ten temat oraz szczątkowa pamięć komunikacyjna.

### Konstruowanie dziedzictwa

Dyskurs dziedzictwa obecny w życiu publicznym i języku potocznym współwystępuje z wykorzystaniem tego pojęcia jako narzędzia analizy rzeczywistości społecznej. Jednak, jak to często dzieje się z pojęciami, które funkcjonują jednocześnie jako „kategorie praktyki” i „kategorie analizy” (Czyżewski 2012; Brubaker, Cooper 2000), dziedzictwo jest pojęciem wieloznacznym, a nadawane mu znaczenia mogą być ze sobą sprzeczne.

Dwa podstawowe sposoby rozumienia dziedzictwa Gregory J. Ashworth nazywa paradygmatami dziedzictwa. Pierwszy z nich to filozofia ochrony. Zdobyła ona popularność w połowie XIX wieku, a współcześnie również ma swoich zwolenników. Jej głównym celem, jak pisze Ashworth, jest „odkrycie i zachowanie wszystkiego, co da się zachować” (2002, s. 113). W ramach tego paradygmatu nie dyskutuje się nad celem ochrony oraz kryteriami selekcji dóbr kultury. Wynika to z faktu, że uznaje się, iż kryteria te są wpisane w istotę dóbr kultury, stanowiąc ich immanentne cechy, takie jak na przykład: wiek, autentyczność, wartość artystyczna lub historyczna.

Z kolei w drugim paradygmacie – paradygmacie dziedzictwa – źródłem znaczenia dóbr kultury nie są ich cechy, lecz system wartości przyświecający tym, którzy dokonują selekcji. Zarówno przeszłość, jak i przyszłość są ujmowane w tej perspektywie jako konstruowane z punktu widzenia terażniejszości.

Kluczowym, definiującym aspektem dziedzictwa jest fakt, iż jest ono zakorzenione w terażniejszości. Jest współczesnym wykorzystaniem przeszłości. Dotyczy tego, co terażniejszość uważa za odziedziczone z wyobrażonej przeszłości i co chciałaby przekazać wyobrażonej przyszłości (Ashworth 2002, s. 110).

Paradygmat dziedzictwa zrekonstruowany przez Ashwortha przybliży nas do antropologicznej definicji dziedzictwa, która towarzyszyła nam podczas

badan prowadzonych w Lelowie. Definicja, którą przyjęliśmy, opiera się na założeniu, że dziedzictwo to nie tyle zbiór rzeczy lub praktyk, ile przede wszystkim sam proces ich selekcji oraz praktyki społeczne z tym procesem związane. Jak ujmuje to Ewa Klekot:

z perspektywy antropologicznej dziedzictwo to rodzaj narzędzia, które pozwala uporządkować dostępny materiał kulturowy i dokonać jego selekcji w taki sposób, by tożsamość stała się wiarygodna dzięki osadzeniu w konkretnych elementach współczesnej rzeczywistości kulturowej uznawanych za przejawy przeszłości (2014, s. 47).

Jak pisze Klekot, „Zadaniem antropologicznych badań nad dziedzictwem jest śledzenie praktyk, systemów wartości i motywacji różnych aktorów społecznych uwikłanych w proces stanowienia dziedzictwa” (2016, s. 13). Analizując, jak i przez kogo konstruowane jest lokalne dziedzictwo, można jednocześnie przyglądać się temu, jakie znaczenia zyskuje ono w lokalnych kontekstach i jak jest wprzęgane w praktyki społeczne. Dziedzictwo pozwala badać praktyki społeczne znajdujące się na przecięciu porządków tożsamości, pamięci i pragmatyki życia codziennego.

Problematyka dziedzictwa rozumianego jako „stosunek do przeszłości” (Klekot 2014) pozostaje w szczególnej relacji z zagadnieniem pamięci. Według Laurajane Smith, dziedzictwo to „proces czynnego pamiętania, zapomniania i upamiętniania, który ułatwia orientację w sytuacji zmiany społecznej i kulturowej oraz jej ocenę, a także umożliwia poruszanie się we współczesnych kwestiach politycznych i społecznych” (2016, s. 26). O ile pamięć jako kategoria analizy kieruje uwagę badaczy na analogie z pamięcią indywidualną, zagadnienie psychologiczne, problemy wiarygodności i transmisji, o tyle dziedzictwo pozwala stawiać pytania o materialność, trwanie w czasie oraz wartości (Macdonald 2013, s. 17). Wiąże się to z faktem, że dziedzictwo jako element „europejskiego zespołu pamięci” (tamże, s. 18) posiada wyjątkową „skuteczność”. Reorganizuje krajobraz i przestrzeń miast, uprawomocnia jedne wspólnoty kosztem innych (tamże, s. 18), ponieważ „zamienia przeszłość w coś, co można zwiedzić” (tamże, s. 18).

Wskazane przez Sharon Macdonald cechy dziedzictwa powodują, że łatwo się ono poddaje zarówno utowarowieniu (por. Kirshenblatt-Gimblett 2011), jak i upolitycznieniu (por. Klekot 2014)<sup>11</sup>. Szczególnie dobrze widać to

---

<sup>11</sup> Zdaniem Klekot, dziedzictwo zawsze jest polityczne, ponieważ wiąże się z tożsamością i służy legitymizacji wspólnot wyobrażonych, funkcjonujących w sieci wzajemnych uwarunkowań i relacji władzy. Jak tłumaczy badaczka, „Z perspektywy antropologii kultury o politycznym wykorzystaniu dziedzictwa pisać się nie da, ponieważ takie sformułowanie tematu zakłada, że mogłoby istnieć jakieś dziedzictwo, które byłoby niepolityczne. Tymczasem już sama geneza koncepcji «dziedzictwa kultury» związana jest z jednym z politycznych fundamentów

w przypadkach wykorzystywania dziedzictwa do budowy narodowej lub lokalnej marki. Dla Ashwortha te oraz podobne sposoby instrumentalizacji dziedzictwa związane są z traktowaniem go jako „zasobu”<sup>12</sup>:

W kontekście popytu, przeszłość obecnie konsumuje się w coraz większym zakresie, na coraz więcej sposobów, w celu zaspokojenia bezustannie rosnących potrzeb politycznych, społecznych, psychologicznych czy gospodarczych. Coraz więcej osób wyraża zapotrzebowanie na „skodyfikowane” dziedzictwo, które ma niewiele wspólnego z przesłankami tradycyjnej ochrony. Po drugie, w kontekście podaży, dostawcy dóbr historycznych stają się coraz bardziej zależni od owego popytu konsumentckiego, poszukując wsparcia finansowego, politycznego i etycznego (2002, s. 111).

Zdaniem Ashwortha, „Zasoby tworzy się, nie odkrywa i chroni [...]; przeszłość jest nie tylko tym, co chcemy zapamiętać, lecz również tym, co chcemy sobie wyobrazić” (2002, s. 114). „Zasoby w kontekście dziedzictwa są pochodną popytu, nieskończone i niewyczerpywalne” (tamże, s. 115).

### Dziedzictwo żydowskie w Polsce?

Opisane wyżej procesy prowadzą do wielu problemów związanych z konstruowaniem dziedzictwa żydowskiego w Polsce. Zazwyczaj stanowi ono element dyskursu wielokulturowości, który często funkcjonuje bez krytycznego namysłu i zamiast stanowić przeciwwagę dla polskocentrycznej polityki historycznej, bywa jej dopełnieniem (Pasięka 2013). Prowadzi to do paradoksów pamięci (np.: w Chmielniku, Radzik 2011; Skibińska, Tokarska-Bakir 2011). Mimo że znaczenia nadawane dziedzictwu żydowskiemu w lokalnych kontekstach nigdy nie są jednorodne i stanowią wypadkową wielu czynników, to, co nazywamy w Polsce „dziedzictwem żydowskim”, jest wyjątkowo podatne na nadużycia, związane z pytaniami o to, kto ma do niego prawo (Czyje to dziedzictwo? Kto ma prawo je kształtować i dlaczego? Kto ma prawo je użytkować i w jaki sposób?). Źródło tego problemu wyjaśnia Konrad Matyjaszek, omawiając przypadek krakowskiego Kazimierza:

---

nowoczesności. [...] Dziedzictwo [...] od początku istnienia tego pojęcia w sensie «dziedzictwa kultury» miało charakter polityczny, nierozdzielnie łącząc się z kluczowymi dla porządku politycznego kwestiami własności i politycznej wspólnoty” (Klekot 2014, s. 46).

<sup>12</sup> Myślenie o dziedzictwie w kategoriach zasobu związane jest z jego statusem metakulturowym. Dziedzictwo, stanowiąc narzędzie selekcji „dóbr kultury”, materializuje procesy refleksji nad wartościami danej kultury podejmowane przez jej twórców i uczestników (Kirshenblatt-Gimblett 2011). Więcej na ten temat piszę w artykule *Od „krajobrazu kulturowego” do „dziedzictwa”*, [w:] *Krajobrazy kulturowe ziemi lelowskiej*, red. M. Skrzypczyk, Włoszczowa 2017, s. 301–315.



Potrzeba krytycznego namysłu nad takim określeniem [„dziedzictwo żydowskie” – M.Z.] wynika również z etymologicznej konstrukcji terminu *dziedzictwo*, a więc z sugerowanego nim aktu *dziedziczenia*. Substancja materialna Kazimierza *odziedziczona* nie została. Została ona przywłaszczona na mocy powojennych dekretów jako mienie opuszczone (lub, jeśli wcześniej zagarnięta została przez nazistów, jako mienie poniemieckie) albo też – jako ruchomość – ukradzioną. Dlatego też substancja ta nie jest dla swoich obecnych polskich właścicieli *dziedzictwem*, ani tym bardziej nie są oni jej *dziedzicami* (2015, s. 99).

Napięcie między funkcjonowaniem kultury żydowskiej tworzonej przez Żydów a jej rekonstruowaniem przez nie-Żydów we współczesnej Polsce Monika Adamczyk-Garbowska i Magdalena Ruta opisują jako przejście od „kultury żydowskiej” do „kultury o Żydach”. Autorki podkreślają, że zarówno Zagłada i (nie)pamięć o niej, jak i mała liczebność społeczności żydowskiej w Polsce „przesądżają o większej niż w innych krajach roli różnych typów odbioru i odbiorcy” w ocenie zjawisk na tym polu (2011, s. 732). Praktyki stanowiące część tego pola i je konstytuujące realizują bowiem różne cele. Jak pisze Ruth Ellen Gruber, dokonując rewizji zaproponowanej przez siebie kilka lat wcześniej koncepcji „wirtualnej żydowskości” (2004):

Granica pomiędzy traktowaniem zewnętrznych przejawów żydostwa i żydowskiej kultury jako związanych z żywymi podmiotami a traktowaniem ich (czasami też wyizolowywaniem) jako kategorii odrębnej, egzotycznej, a nawet skodyfikowanej (żydowskość jako towar rynkowy) jest nieostra. Każda szeroka kategoria może mieć swój wyraz „pozytywny” i „negatywny”, obie też mogą pomieścić w sobie tak rozwój organiczny, jak też sztuczne modele i stereotypy (Gruber 2008, s. 67).

Kluczowym problemem jest tutaj fakt, że pole „kultury o Żydach” to w istocie pole minowe, najeżone niebezpieczeństwami rozmaitych nadużyć, zarówno ze strony praktyków, jak i ich interpretatorów (w tym badaczy). „Wirtualna żydowskość” rozumiana przez Gruber w odniesieniu do Umberto Eco jako „realna przestrzeń wymagowana” (2008, s. 63) niesie ze sobą ryzyko filosemickiej przemocy (Janicka i Żukowski 2012). Jak piszą Elżbieta Janicka i Tomasz Żukowski:

tam, gdzie w grę wchodzi utrwalona w kulturze i długotrwała przemoc wobec mniejszości, przepracowanie i odrzucenie wzorów powielających i utrwalających dyskryminację okazuje się niezwykle trudne. Dawne formy podporządkowania ustępują miejsca nowym – niekiedy na przekór najlepszym intencjom (tamże, s. 1).

Próby włączania wątków żydowskich w projekty lokalnego dziedzictwa kulturowego w Polsce lokują się zatem na problematycznych „pograniczach”

tego, co zwiemy dziedzictwem. Na określenie takich obszarów John E. Tunbridge i Gregory J. Ashworth proponują termin *dissonant heritage*, tłumaczony na polski jako dziedzictwo nieharmonizujące lub nieuznawane (1996; por. Murzyn 2006; Duch-Dyngosz 2011). Jak przekonuje Erica Lehrer, „Czy chcemy tego, czy nie, współcześnie turystyka, muzealnictwo i praktyki związane z dziedzictwem zamieszane są w jedne z najtrudniejszych debat dotyczących przeszłości” (2013, s. 12).

## Badania etnograficzne w Lelowie 2014–2016

Książka obejmuje zbiór tekstów omawiających procesy związane z konstruowaniem lokalnego dziedzictwa w Lelowie. W artykułach staramy się pokazać, jak nasi rozmówcy konstruują lokalną wspólnotę, miejscową tradycję i lelowskość oraz jakie nadają im wartości. Analiza sposobu konstruowania lelowskości, żydowskości i polskości w Lelowie, zarówno na Świącie Ciulimu-Czulentu, jak i w innych lokalnych kontekstach (na przykład powstanie Izby Tradycji), pokazuje procesy splecenia tożsamości i rynku, utowarowienie dziedzictwa, tożsamości i kultury. Dzięki temu prześledzić możemy na przykład, w jaki sposób konstruuje się żydowskość w Lelowie, by ją włączyć do wspólnego dziedzictwa, a zarazem – w pewnych kontekstach – móc odrzucić jako obcą. Przedstawiamy praktyki związane z konstruowaniem lokalnego dziedzictwa, analizując je w szerokich kontekstach pamięci o przeszłości Lelowa i jego mieszkańców, pamięci o społeczności żydowskiej i jej Zagładzie, a także w kontekście doświadczeń rozmówców płynących z kontaktu ze współcześnie odwiedzającymi Lelów chasydami. Bliskie jest nam podejście Michaela Herzfelda, który proponuje, by:

Zamiast postulować zestaw „kultur” pojmowanych na wzór krajów, ze starannie wytyczonymi granicami i policzalnymi zestawami cech kulturowych, możemy, co bardziej użyteczne, skupić się na tym, jak dyskursy wspólnej tożsamości są wykorzystywane przez aktorów społecznych, do jakich celów i z jakim skutkiem. [...] nie chodzi o sztywne tożsamości, lecz o konteksty, w których zyskują one znaczenie (2001, s. 268).

W dwóch pierwszych artykułach zawartych w książce autorki omawiają lokalny lelowski fenomen, jakim jest tradycja przygotowywania ciulimu, dania serwowanego w Lelowie przy okazji świąt i uroczystości rodzinnych. Ciulim lelowski to potrawa jednogarnkowa przygotowywana na bazie ziemniaków i żeberek wieprzowych, zapiekana zgodnie z tradycją w piecu chlebowym przez około 12 godzin, dzięki czemu nabiera specyficznego, głębokiego smaku. Specjał ten od 2006 roku znajduje się na liście produktów tradycyjnych województwa śląskiego prowadzonej przez Ministerstwo Rolnictwa i Rozwoju Wsi.

Z perspektywy antropologicznej kulturowe znaczenie jedzenia zdecydowanie wykracza poza kwestie tak zwanych kuchni narodowych czy kuchni regionalnych, z którymi zazwyczaj kojarzy się prace etnografów dokumentujących kulturowe zróżnicowanie jedzenia i sposobów jego przygotowywania. Jak ujmuje to antropolog Arjun Appadurai, jedzenie to „wysoce skondensowany fakt społeczny”. Z jednej strony materializuje relacje społeczne – relacje „solidarności i wspólnoty, tożsamości lub wykluczenia, zażyłości lub dystansu” (1981, s. 494) – z drugiej zaś je współtworzy.

Zgodnie z tymi założeniami Karolina Listo w swoim artykule analizuje znaczenia, jakie lelowianie nadają ciulimowi, pokazując, w jaki sposób potrawa ta funkcjonuje jako wyznacznik tożsamości na kilku poziomach (rodzinnym, lokalnym, narodowym), a sposoby jej przygotowywania i praktyki z nią związane uwidaczniają podzielane lokalnie wartości, normy kulturowe i sposoby myślenia. Autorka drugiego tekstu, Magdalena Zatorska, przyglądając się lokalnej genealogii ciulimu, wywodzącej tę potrawę od czulentu, tradycyjnego dania kuchni żydowskiej, opisuje, jak za pośrednictwem tych dwóch potraw i ich kulturowych reprezentacji (Brulotte, Di Giovine 2014) konstruowane jest polsko-żydowskie dziedzictwo miejscowości oraz jak opisywana jest różnica kulturowa doświadczana przez lelowian w kontaktach z chasydzkimi pielgrzymami odwiedzającymi grób cadyka Dawida Bidermana w Lelowie. Ciulim, za sprawą żydowskiej genealogii, stał się symbolem polsko-żydowskich relacji i polsko-żydowskiej historii miejscowości, ale zarazem potrawa ta ucieleśnia poczucie odrębności kulturowej (i etnicznej) Polaków od Żydów w Lelowie. Służy konstruowaniu zarówno kulturowej ciągłości, jak i kulturowej różnicy, i jako tego rodzaju mediator wykorzystywana jest w budowaniu lokalnej marki oraz kształtowaniu strategii rozwoju turystycznego.

Lokalną atrakcję turystyczną i wizytówkę miejscowości stanowi odbywające się w Lelowie od wczesnych lat 2000. Święto Ciulimu-Czulentu: Festiwal Kultury Polskiej i Żydowskiej – Lelowskie Spotkania Kultur. Festiwal stanowi atrakcję zarówno dla mieszkańców Lelowa i okolic, stając się okazją do wspólnej zabawy, jak i dla turystów, przyciągając w ostatnich latach około 5 tysięcy osób. Podczas trwającego cały weekend wydarzenia można spróbować zarówno ciulimu, jak i czulentu, a także wielu innych specjałów kuchni regionalnych.

Jednak polskość i żydowskość na festiwalu prezentowane są nie tylko za pośrednictwem kuchni. Na festiwal składają się bowiem przede wszystkim występy muzyczne, których program ukształtowany jest według podziału na „dzień polski” (sobota) i „dzień żydowski” (niedziela). Weronika Kwiatkowska, autorka kolejnego zawartego w tomie tekstu, na podstawie szczegółowej analizy programu festiwalu oraz badań przeprowadzonych wśród mieszkańców Lelowa, głównie osób współtworzących scenę muzyczną wydarzenia, opisuje, w jaki sposób za pośrednictwem muzyki konstruuje się w Lelowie

żydowskość, która jest przez rozmówców z jednej strony włączana do wspólnego dziedzictwa, a drugiej zaś – traktowana jako reprezentacja kultury odrębnej, niezrozumiałej i obcej.

Innym odbywającym się cyklicznie wydarzeniem, które przyciąga do Lelowa turystów i kształtuje wizerunek miejscowości na zewnątrz, są uroczystości chasydzkie związane z rocznicą śmierci (jorcajtem) Dawida Bidermana. Choć dla licznie pielgrzymujących w tym dniu do Lelowa chasydów święto to ma wymiar *stricte* religijny, dla nie-Żydów odwiedzających w tym samym czasie Lelów niesie zgoła inne znaczenia. Analizuje je w swoim tekście Anna Greszta, która przeprowadziła badania wśród osób zainteresowanych kulturą żydowską i dziedzictwem żydowskim, przybywających do Lelowa po to, by obserwować uroczystości jorcajtu. Dla niektórych z nich wizyta w Lelowie jest niezwykłym plenerem fotograficznym, wyzwaniem, jeśli chodzi o interakcję z fotografowanymi ludźmi, nostalgicznym zakrzywieniem czasoprzestrzeni, dzięki któremu mogą „zobaczyć” Lelów sprzed II wojny światowej i Zagłady. Nostalgia, która często pojawia się w ich wypowiedziach, niesie ze sobą wyobrażenia przedwojennego szteltu.

Lelów jako dawny sztelt funkcjonuje nie tylko w wyobraźni turystów zainteresowanych kulturą żydowską. Pamięć o Lelowie jako miasteczku polsko-żydowskim obecna jest również w wypowiedziach lelowian na temat przedwojennej historii miejscowości. Zagadnienie to analizuje w swoim tekście Urszula Borkowska, omawiając dwie figury pamięci (Assmann 2009), które pojawiają się w opowieściach rozmówców o dawnym Lelowie. Autorka opisuje, w jaki sposób służą one lelowianom do budowania spójnej narracji tożsamościowej.

Żydowscy mieszkańcy Lelowa, przed wojną stanowiący 50–60 procent mieszkańców miejscowości, zginęli w obozie zagłady w Treblince w 1942 roku. Antonina Stasiuk, autorka kolejnego artykułu, analizując wypowiedzi mieszkańców Lelowa na temat zagłady miejscowych Żydów, pokazuje, że sposoby budowania narracji na ten temat opierają się na mechanizmie elipsy – przemilczenia, zawieszenia, stosowania zwrotów, które „koduja” Zagładę – a czytelne stają się dopiero dzięki znajomości lokalnego kontekstu historycznego. Lokuje to je na pograniczu praktyk pamięci i niepamięci, które autorka nazywa cichą pamięcią.

Wielopoziomową odpowiedź na to zagadnienie stanowi artykuł Agnieszki Gwiazdowicz, która podjęła temat postaw mieszkańców Lelowa wobec dwóch cmentarzy żydowskich znajdujących się w miejscowości. Gwiazdowicz, omawiając postawy lelowian wobec obu cmentarzy oraz prezentowane przez nich opinie na temat tego, kto powinien o nie dbać, pokazuje jak „obowiązek pamiętania”, presuponowany przez badaczkę, jest oddelegowywany przez rozmówców na inne podmioty: lokalnych aktywistów zajmujących się tematyką żydowską, którzy traktowani są jako miejscowi „eksperti” („pan

od Żydów”), oraz pielgrzymów chasydzkich, których rozmówcy postrzegają jako bezpośrednich dziedziców spuścizny miejscowej społeczności żydowskiej (która w istocie została niemal całkowicie zglądzona w czasie Szoa i nie miała szansy się odrodzić, nawet symbolicznie, w postaci księgi pamięci). Autorka przyjmuje perspektywę antropologii refleksyjnej i o badanych przez siebie zjawiskach opowiada przez pryzmat procesu negocjowania znaczeń nadawanych cmentarzom, podejmowanego przez badaczkę i jej rozmówców.

Na postawy mieszkańców Lelowa wobec lokalnego żydowskiego dziedzictwa materialnego wpływ ma, między innymi, rozwój chasydzkich pielgrzymek do grobu Dawida Bidermana oraz dokonana za jego sprawą rewitalizacja tak zwanego starego cmentarza żydowskiego. Tomasz Chwałek w swoim artykule omawia, jak w wyniku tych procesów okolice cmentarza (z ohelem Dawida Bidermana) oraz leżącej naprzeciw niego synagogi, stanowiące centrum chasydzkich pielgrzymek, postrzegane są przez mieszkańców Lelowa. Z jednej strony są to miejsca uznawane za przestrzeń pielgrzymów, niedostępną dla postronnych, z drugiej zaś – zaczynają funkcjonować jako lokalne zabytki, do których kieruje się turystów zwiedzających Lelów.

To właśnie tam, w jednym z budynków GS-u, po raz pierwszy stworzono ekspozycję Izby Pamięci. Jak pisze autorka kolejnego artykułu, Aleksandra Domaradzka, „pierwsza próba jej powołania odbyła się przy okazji przyjazdu chasydów na jorcajt i mieściła się w tym wyjątkowym dla Lelowa miejscu, które mówi nam, niczym palimpsest, wiele o polsko-żydowskiej historii tego miasteczka. Przed wojną był tam żydowski cmentarz; po wojnie zostały z niego tylko kości w ziemi; w PRL-u powstał na nich spółdzielczy sklep; na przełomie lat 80. i 90. na zapleczu sklepowym odkryto grób cadyka; sklep przestał działać i na chwilę zamienił się w przestrzeń wystawy lelewskich pamiątek; wreszcie został zburzony, aby ustąpić miejsca nowemu ohelowi i pustce po nagrobkach na cmentarzu. Miejsce to pokazuje, jak wielka polityka kształtowała przestrzeń małego miasta oraz jego rzeczywistość społeczną i kulturalną. Druga próba powołania Izby Pamięci jest związana z możliwościami, które pojawiły się w kwestii lokalnego dziedzictwa dzięki przystąpieniu Polski do Unii Europejskiej” (Domaradzka, w niniejszym tomie). Autorka, analizując praktyki wokół Izby Tradycji Ziemi Lelowskiej oraz opowieści rozmówców o tworzeniu kolekcji wystawionych w niej przedmiotów, o motywacjach i planach twórców wystawy, opisuje proces konstruowania lokalnego dziedzictwa oraz znaczenia, jakie w jego kontekście nadaje się różnym tematom, które są reprezentowane na wystawie.

Jak pokazuje Domaradzka, żydowska historia Lelowa stanowi ważny element konstrukcji lokalnego dziedzictwa. Jednak obejmuje ono znacznie więcej niż tylko wątki żydowskie. Wizerunek miejscowości jest kształtowany w odniesieniu do długiej historii osadnictwa na tych terenach, którą potwierdzają odkrycia archeologiczne. Zwiedzając Izbę, dowiadujemy się

o tym, że niegdyś Lelów był stolicą powiatu, do którego należała niewielka wówczas Częstochowa. Możemy zobaczyć, jak mógł wyglądać miejscowy zamek króla Kazimierza, po którym została jedynie góra zamkowa, czy poznajemy szczegóły bitwy pod Mełchowem.

Temu ostatniemu wydarzeniu lelowianie poświęcają szczególną uwagę. Co roku w inscenizacji wspomnianej bitwy biorą udział zarówno mieszkańcy, jak i profesjonalne grupy rekonstrukcyjne. Kulturowym i społecznym znaczeniom, jakie lelowianie nadają inscenizacji bitwy, przygląda się w swoim tekście Jacek Wajszczak. Autor wyjaśnia, jak dzięki inscenizacji pamięć o powstaniu styczniowym staje się pretekstem do odnowienia i wzmocnienia lokalnej wspólnoty.

## Bibliografia

- Adamczyk-Garbowska Monika, Magdalena Ruta  
2011 *Od kultury żydowskiej do kultury o Żydach*, [w:] *Następstwa zagłady Żydów. Polska 1944–2010*, red. Feliks Tych, Monika Adamczyk-Garbowska, Lublin, s. 715–732.
- Appadurai Arjun  
1981 *Gastro-Politics in Hindu South Asia*, [w:] „American Ethnologist”, nr 8, t. 3, s. 494–511.
- Ashworth Gregory J.  
2002 *Paradygmaty i paradoksy planowania przyszłości*, przeł. Małgorzata Słota, [w:] *Europa Środkowa. Nowy wymiar dziedzictwa*, red. Jacek Purchla, Kraków, s. 109–122.
- Brubaker Rogers, Frederick Cooper  
2000 *Beyond „identity”, „Theory Society”*, nr 29, s. 1–47.
- Brulotte Ronda L., Michael Di Giovine (red.)  
2014 *Edible Identities: Food as Cultural Heritage*, Farnham.
- Czyżewski Marek  
2012 *Dyskursy tożsamościowe w nauce i życiu społecznym: odmiany, własności, funkcje*, [w:] *Tożsamość, nowoczesność, stereotypy. Księga Jubileuszowa poświęcona Profesorowi Zbigniewowi Boksażalskiemu*, red. Renata Dopierała, Kaja Kaźmierska, Kraków, s. 101–120.
- Duch-Dyngosz Marta  
2011 *Upamiętnianie Żydów w krajobrazie kulturowym Bobowej. Przeprowadzanie pamięci?*, [w:] *Antysemityzm, Holokaust, Auschwitz*, red. Marek Kucia, Kraków, s. 93–114.
- Galas Michał, Mirosław Skrzypczyk (red.)  
2018 *Wieża Dawida. Chasydzi lelowscy*, Kraków–Budapeszt–Syrakuzy.
- Gawron Edyta  
2006 *Lelowscy Żydzi w XIX i XX wieku*, [w:] *Żydzi lelowscy. Obecność i ślady*, red. Michał Galas, Mirosław Skrzypczyk, Kraków, s. 27–45.

Gellman Uriel

2018 *Chasydyzm Lelów w Ziemi Izraela*, [w:] *Wieża Dawida. Chasydzi lełowscy*, red. Michał Galas, Mirosław Skrzypczyk, Kraków–Budapeszt–Syrakuzy, s. 29–36.

Goszczyński Wojciech, Wojciech Knieć, Hubert Czachowski

2015 *Lokalne horyzonty zdarzeń. Lokalność i kapitał społeczny w kulturze (nie)ufności na przykładzie wsi kujawsko-pomorskiej*, Toruń.

Gruber Ruth E.

2004 *Odrodzenie kultury żydowskiej w Europie*, przeł. Agnieszka Nowakowska, Sejny.

2008 *Poza wirtualną żydowskością... Próba osiągnięcia równowagi pomiędzy miejscami rzeczywistymi, surrealnymi i naprawdę wymyślanymi*, [w:] *Przywracanie pamięci. Rewitalizacja zabytkowych dzielnic żydowskich w miastach Europy Środkowej*, red. Monika Murzyn-Kupisz, Jacek Purchla, Kraków, s. 63–80.

Herzfeld Michael

2001 *Performing Comparisons: Ethnography, Globetrotting, and the Spaces of Social Knowledge*, „Journal of Anthropological Research”, t. 57, nr 3, s. 259–276.

Janicka Elżbieta, Tomasz Żukowski

2012 *Przemoc filosemicka*, „Studia Litteraria et Historica”, nr 1, s. 1–39.

Kapralski Sławomir

2016 *Żydzi i zagłada w polskich kulturach pamięci: między antagonizmem i agonem*, „Teksty Drugie”, nr 6, s. 346–357.

Kirshenblatt-Gimblett Barbara

2011 *Od etnografii do dziedzictwa. Rola muzeum*, „Etnografia Nowa” 2011, nr 3, s. 125–136.

Klekot Ewa

2014 *Polityczny wymiar dziedzictwa kultury*, [w:] *Kultura w stosunkach międzynarodowych. Tom 2*, red. Grażyna Michałowska, Justyna Nakonieczna, Hanna Schreiber, Warszawa, s. 46–62.

2016 *Dziedzictwo i jego antropologia*, „Rocznik Antropologii Historii”, nr VI (9), s. 7–13.

Koprowska Karolina

2016 *Pamięć – trauma – opowieść. O doświadczeniu ocalałego z Zagłady*, [w:] *Lelów: miejsce, doświadczenie, pamięć*, red. Mirosław Skrzypczyk, Lelów, s. 175–190.

Kurczewska Joanna, Hanna Bojar

2009 *Wyciskanie brukselki. O europeizacji społeczności lokalnych na pograniczach*, Warszawa.

Lehrer Erica

2013 *Jewish Poland Revisited: Heritage Tourism in Unquiet Places*, Bloomington.

- Macdonald Sharon  
2013 *Memorylands. Heritage and Identity in Europe Today*, London–New York.
- Matyjaszek Konrad  
2014–2015 *Regulamin rezerwatu. O książce Jewish Poland Revisited Eriki Lehrer*, „*Studia Litteraria et Historica*”, nr 3/4, s. 79–108.
- Murzyn Monika  
2006 *Kazimierz. Środkowoeuropejskie doświadczenie rewitalizacji//Kazimierz. The Central European Experience of Urban Regeneration*, Kraków.
- Nowak Marian  
2016 *10 lat działalności Lelowskiego Towarzystwa Historyczno-Kulturalnego im. Walentego Zwierkowskiego w utrwalaniu tradycji historyczno-kulturalnych ziemi lelowskiej*, [w:] *Lelów: miejsce, doświadczenie, pamięć*, red. Mirosław Skrzypczyk, Lelów, s. 9–32.
- Pasieka Agnieszka  
2013 *Ku pokrzepieniu serc!*, „*Dziennik Opinii Krytyka Polityczna*”, 20.07.2013, <http://www.krytykapolityczna.pl/artykuly/opinie/20130720/pasieka-ku-pokrzepieniu-serc>.
- Radzik Zuzanna  
2011 *Bohater i Żydzi*, „*Tygodnik Powszechny*”, nr 27, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/bohater-i-zydzy-28540>.
- Skrzypczyk Mirosław  
2018 *Der křfices ha-derech – pielgrzymki chasydów do Lelowa*, [w:] *Wieża Dawida. Chasydzi lelowscy*, red. Michał Galas, Mirosław Skrzypczyk, Kraków–Budapeszt–Syrakuzy, s. 37–67.
- Smith Laurajane  
2016 „*Zwierciadło dziedzictwa*”: narcystyczna iluzja czy wielokrotnie odbicie?, „*Rocznik Antropologii Historii*”, nr VI (9), s. 25–44.
- Szlendak Tomasz  
2010 *Wielozmysłowa kultura iwentu*, „*Kultura Współczesna*”, nr 4 (66), s. 80–97.
- 2011 *Nic? Aktywność kulturalna na wsi i w małych miastach*, [w:] *Stan i zróżnicowanie kultury wsi i małych miast. Kanon i rozproszenie*, red. Izabella Bukraba-Rylska, Wojciech Burszta, Warszawa.
- Tokarska-Bakir Joanna  
2008 *Legends o krwi. Antropologia przesądu*, Warszawa.
- Tokarska-Bakir Joanna, Alina Skibińska  
2011 „*Barabasz*” i Żydzi. *Z historii oddziału AK „Wybraniecny”*, „*Zagłada Żydów. Studia i materiały*”, nr 7, s. 63–122.
- Tunbridge John E., Gregory J., Ashworth  
1996 *Dissonant Heritage: The Management of the Past as a Resource in Conflict*, New York.



Walczyk Anna

2006 *Pamięć i upamiętnienie Żydów w Lelowie*, [w:] *Żydzi lelowski. Obecność i ślady*, red. Michał Galas, Mirosław Skrzypczyk, Kraków, s. 75–103.

Zarubin Przemysław

2006 *Żydzi lelowski w dobie staropolskiej*, [w:] *Żydzi lelowski. Obecność i ślady*, red. Michał Galas, Mirosław Skrzypczyk, Kraków, s. 11–25.