

MAGDALENA ZATORSKA
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Warszawski

LOKALNE INTERPRETACJE PIELGRZYMEK CHASYDZKICH DO POLSKI I NA UKRAINĘ (LELÓW, LEŻAJSK, HUMAŃ)

Jeżeli wędrowanie jako brak związku z wszelkim konkretnym punktem przestrzeni jest pojęciowo przeciwieństwem trwalego przywiązania do danego, konkretnego punktu, to socjologiczna forma „obcości” stanowi w pewnej mierze syntezę obydwóch tych określeń. Zjawisko to ujawnia, że stosunek do przestrzeni jest, z jednej strony, warunkiem, z drugiej zaś – symbolem stosunku do człowieka. Nie mamy tu na myśli „cudzoziemca” jako wędrowca, który dziś przychodzi, jutro odchodzi, ale osobę, która dziś przychodzi, jutro zaś zostaje – niejako potencjalnego wędrowca, który, aczkolwiek nie wyruszył dalej, nie zrezygnował też całkowicie z owej swobody przychodzenia i odchodzenia

Simmel. (2006: 204)

Uwagi wstępne

Niniejszy tekst¹ stanowi podsumowanie pierwszego etapu pracy badawczej nad wpływem pielgrzymek chasydzkich na społeczności lokalne Lelowa, Leżajska i Humania. Celem przygotowywanej w oparciu o te badania pracy doktorskiej jest ukazanie zniuansowanych postaw różnych grup mieszkańców wobec chasydów oraz wielowarstwowych debat, które toczą się otwarcie lub niejako podskórnie w badanych społecznościach. Z uwagi na to, że badania są w toku, a opracowanie i analiza dotychczas zebranego materiału etnograficznego nie została jeszcze zakończona, w artykule nie rozważam całego spektrum postaw mieszkańców Lelowa, Leżajska i Humania wobec chasydów, pomijam również tak ważne dla tematu zagadnienia, jak wiedza i pamięć o Zagładzie żydowskich mieszkańców badanych miejscowości, pamięć o polskiej i ukraińskiej przemocy wobec Żydów w okresie wojennym i powojennym czy współczesny antysemi-

¹ Artykuł powstał w ramach projektu finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki: „Relacje polsko-żydowskie i ukraińsko-żydowskie w kontekście współczesnych pielgrzymek chasydzkich do Polski i na Ukrainę. Studium porównawcze” (nr projektu 013/11/N/HS3/04965). Dzięki środkom z tego grantu prowadzę badania w Humanii i Leżajsku.

tyzm. Za taką decyzją przemawia także szereg problemów etycznych, wynikających z trudnych do pogodzenia interesów podmiotów bezpośrednio lub pośrednio zaangażowanych w badania, warunków wytwarzania wiedzy antropologicznej oraz politycznego charakteru antropologicznych reprezentacji (por. Baer *bd.*), z którymi na tym etapie pracy nie jestem w stanie się zmierzyć.

W artykule zarysowuję kontekst chasydzkich pielgrzymek do Lelowa, Leżajska i Humania oraz przedstawiam trzy wybrane formy lokalnych „odpowiedzi” na ich rozwój. Są to: gminne „Święto Ciulimu-Czulentu” organizowane w Lelowie, działalność blogerki z Leżajska popularyzującej wiedzę na temat pielgrzymek i mieszkających w mieście przed wojną Żydów oraz protesty przeciwko chasydom inicjowane przez Radę Organizacji Obywatelskich w Humaniu.

Badania, których wyniki stanowią podstawę artykułu, realizuję (jeśli uwzględnić pierwsze pomysły i wyjazdy badawcze o charakterze pilotażowym) od 2011 roku. Wyjazdy terenowe odbywają się zarówno podczas świąt chasydzkich, w trakcie których badane miejscowości odwiedzane są przez grupy pielgrzymów, a życie codzienne części mieszkańców podporządkowane jest tym wydarzeniom, jak i poza nimi. Ponadto w Lelowie, obserwując dwie edycje festiwalu „Święto Ciulimu-Czulentu”, zebrano materiały na temat sposobów konstruowania żydowskości oraz polskości podczas tego wydarzenia. Od 2011 do 2016 roku łączny czas badań terenowych w Lelowie wyniósł sześć tygodni, w Leżajsku – cztery, a w Humaniu osiem tygodni.

Większość rozmówców to mieszkańcy badanych miejscowości, w tym ci, którzy bezpośrednio stykają się z pielgrzymami – między innymi osoby wynajmujące im pokoje lub domy, sprzedawcy, kierowcy taksówek, pracownicy służb porządkowych i tłumacze. Kategorię o szczególnym znaczeniu stanowią jednostki w aktywny sposób kształtujące lokalną politykę pamięci i mające wpływ na kształt relacji między mieszkańcami a chasydami. Wśród rozmówców są więc przedstawiciele lokalnych władz i miejscowi aktywiści, zarówno ci, którzy zajmują się upamiętnianiem i przypominaniem żydowskiej historii, jak i organizatorzy protestów przeciwko chasydom. Badaniami objęci zostali również przybysze, którzy przyjeżdżają na uroczystości, aby je obserwować i dokumentować, w tym fotografowie i inne osoby deklarujące zainteresowanie kulturą żydowską. Moimi rozmówcami są także sami pielgrzymi.

Materiał źródłowy obejmuje zapisy wywiadów etnograficznych przeprowadzonych w Lelowie, Leżajsku i Humaniu, notatki z terenu, doniesienia prasowe, blogi internetowe, materiały promocyjne badanych gmin i organizowanych przez nie wydarzeń. W Humaniu liczba wywiadów wyniosła 30, w Leżajsku – 17, a w Lelowie – 190 (w tej miejscowości działaliśmy w wieloosobowym zespole²). Ponadto przeprowadzono 14 wywiadów z chasydami.

² Badania w Lelowie prowadzone były w latach 2014-2016 w ramach zajęć „Laboratorium etnograficzne”, które realizowałam w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu

Z mieszkańcami Humania i okolic porozumiewałam się w języku ukraińskim, rosyjskim lub *surżyku* (język mieszany, zawierający elementy języka ukraińskiego i rosyjskiego, popularny w miastach centralnej Ukrainy). Z mieszkańcami Leżajska, Lelowa i okolic rozmawiałam w języku polskim. Natomiast rozmowy z chasydami oraz fotografami i filmowcami z krajów Europy Zachodniej, odwiedzającymi badane miejscowości w trakcie chasydzkich świąt, prowadziłam w języku angielskim.

Znaczenie pielgrzymki w chasydyzmie

Pielgrzymka w chasydyzmie wiąże się z osobą cadyka, charyzmatycznego przywódcy duchowego. Cadyk, główna „innowacja”, jaką na gruncie autorytetów religijnych judaizmu wprowadził chasydyzm, stanowi centrum wspólnoty, zarówno w planie religijnym, jak i społecznym (Rapoport-Albert 1991). Jak tłumaczy Gershom Scholem, „pojawienie się cadykizmu [kultu cadyków – M.Z.] z góry wpisane było w samą istotę ewolucji, którą musiał przejść chasydyzm” (Scholem 2007: 376). Droga, jaką przebył chasydyzm od ruchu mistycznego do zjawiska społecznego,

najdobitniejszy wyraz znajduje w autonomicznej, spójnej indywidualności chasydzkiego świętego; jest to moment zupełnie nowy. Doktryna przekształca się tu bez reszty w osobowość (...). Postać cadyka – nowego, skonstruowanego przez chasydyzm ideału religijnego – różni się od przekazanego tradycją rabiniczną ideału *talmid chacham* („uczonego w Torze”) również i tym, że cadyk sam „stał się Torą”. Już nie jego wiedza, lecz sam fakt jego istnienia jest wartością religijną. Cała jego osoba jest teraz żywą Torą. Przy takim stosunku do osobowości religijnej musiało dojść niebawem do przeniesienia na osobę świętego pierwotnej mistycznej idei niezgłębionej otchłani Tory. Jednocześnie rozmaite grupy chasydzkie przybierały całkowicie odmienne oblicza w zależności od rodzaju indywidualności świętego, który był ośrodkiem grupy. W istocie nadzwyczaj trudno jest doszukać się jednego chasydyzmu wśród mnóstwa chasydów uczestniczących w historycznym rozwoju tego ruchu; było w nim miejsce na całkowicie nawet przeciwstawne typy religijne (Scholem 2007: 378)³.

Warszawskiego, oraz w ramach projektu „Oddolne tworzenie kultury. Wielostanowiskowe studium porównawcze” dofinansowanego ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego. W badaniach wzięli udział: Anna Auguścik, Agnieszka Białowolska, Aleksandra Borek, Urszula Borkowska, Tomasz Chwałek, Aleksandra Domaradzka, Michał Gałek, Przemysław Gliški, Karolina Gmyz, Anna Greszta, Agnieszka Gwiazdowicz, Marcin Kokotkiewicz, Weronika Kwiatkowska, Antonina Stasiuk i Jacek Wajszczak.

³ Również inni badacze (m.in. Galas 2006, Dynner 2006) podkreślają wewnętrzne zróżnicowanie tego nurtu, zarówno w odniesieniu do jego historii, jak i współczesności, argumentując, że zamiast o chasydyzmie powinniśmy mówić o „chasydyzmach”. Jak tłumaczy David Assaf: „Chasydyzm nigdy nie był «ruchem» we współczesnym znaczeniu tego słowa, nie posiadał bowiem scentralizowanej struk-

W obrazowy sposób o znaczeniu pielgrzymki do cadyka pisze Anna Ciałowicz, korzystając ze wspomnień Icchaka Ewena (1861-1925), pisarza i dziennikarza wychowanego w tradycji chasydzkiej. Autorka tłumaczy:

Podróżowanie do cadyka jest ważnym obowiązkiem, gdyż w drodze człowiek pozbywa się arogancji i zadufania w sobie. (...) Szczególnie w Rosji cadykowie byli bardzo ruchliwi i wykazywali duży zapał w szerzeniu idei chasydzkiej (...). Inaczej w centralnej Polsce i Galicji: tutaj chasydzi masowo podróżowali do cadyków, którzy rzadko wybierali się w drogę, chyba że chcieli odwiedzać się nawzajem. Ta różnica zaznaczyła się nawet w języku; podczas gdy w Rosji pytanie brzmiało: „Czym jesteś chasydem?”, w centralnej Polsce i w Galicji mówiło się w takim wypadku: „Do którego cadyka jeździsz?” (Ciałowicz 2006: 185).

Współczesne pielgrzymki chasydzkie do Polski i na Ukrainę

Jak wynika z powyższych uwag, pielgrzymowanie jest w chasydyzmie ważnym elementem religijnej tożsamości. Praktyka pielgrzymki do cadyka lub do jego grobu była obecna w wielu środowiskach chasydzkich w Europie Wschodniej już w wieku XIX (Epstein *bd.*). Współczesny charakter tych podróży wynika z przemian politycznych, ekonomicznych i technologicznych ostatnich dziesięcioleci. Pielgrzymki chasydzkie, po okresie stagnacji trwającym od II wojny światowej do lat 80., rozwijają się w nowym kontekście społecznym.

Wraz z upadkiem Związku Radzieckiego i rozpadem „bloku wschodniego” groby cadyków znajdujące się na Ukrainie, w Polsce, na Białorusi i Litwie, przez lata niedostępne lub dostępne tylko dla nielicznych pielgrzymów, stały się realnym celem podróży dla osób na stałe mieszkających w Izraelu, Europie Zachodniej, Ameryce Południowej lub Stanach Zjednoczonych. Ta wielość kierunków, z których pochodzą chasydscy pielgrzymi, stanowiąca *novum*, ponieważ przed II wojną światową do grobów cadyków pielgrzymowano przede wszystkim z Europy Wschodniej (Epstein *bd.*), znajduje odzwierciedlenie w języku, jakim o pielgrzymkach opowiada się w prasie (Paciorek 2014). Nagłówki takie, jak: „Chasydzi z całego świata przybywają do Polski” lub „Żydzi z całego świata na grobie cadyka w Leżajsku” rozślawiają peryferyjne miejscowości, o których nagle robi się głośno w regionalnych, krajowych, a nawet międzynarodowych mediach.

Shifra Epstein (2002: 110), opierając się na badaniach prowadzonych od lat 80., stwierdziła, że pielgrzymowanie do Polski stało się stopniowo istotną częścią świętych obowiązków chasydów. Jej zdaniem „sukces chasydzkiego pielgrzymowania do Polski, które w wyjątkowo oryginalny sposób łączy religijny entuzjazm

tury. Chasydyzm to w istocie zbiorcze określenie dla różnorodnych grup i podgrup kształtujących się przez wieki (...). Od XIX wieku grupy chasydzkie identyfikowano z dynastiami, do których należeli ich przywódcy i określano nazwami wschodnioeuropejskich miasteczek i miejscowości, w których powstały lub zyskały rozgłos «dwory» tychże dynastii” (Assaf 2006: 14-15).

i turystykę, odzwierciedla zdolność części wspólnoty żydowskiej do aktywnego przeciwstawienia się wyzwaniom i pokusom współczesnego świata” (Epstein 2002: 113). Opisując przebieg pielgrzymek, autorka podkreśla, że:

Ograniczenia czasowe, szczególnie w przypadku Amerykanów, stanowią po części przyczynę tego, że pielgrzymka staje się istnym wyścigiem, którego jedynym celem jest, jak się często wydaje, odwiedzenie większej liczby grobów, niż zawarto w planie podróży. Zazwyczaj grupy pozostają średnio 20 minut w poszczególnych miejscach, ku udręce tych uczestników, którzy woleliby odwiedzić mniej miejsc i spędzić w każdym z nich przynajmniej pół dnia (Epstein 2002: 108).

Badaczka stawia tezę, że dzisiejsze doświadczenie pielgrzymki do Polski jest tym, co często jednoczy przedstawicieli poszczególnych grup chasydzkich, mimo dzielących ich różnic o charakterze religijnym lub politycznym. Jak pisze: „Pielgrzymka do Polski odnawia więzi wspólnotowe i daje rzadką okazję, by zapomnieć o sporach o to, jak interpretować niektóre teksty lub jak organizować rytuały” (Epstein 2002: 109). I dalej:

Podczas podróży uczestnicy często na nowo odkrywają, że należą do dużej wspólnoty chasydzkiej, niezależnie od różnic między poszczególnymi odłami. W rzeczy samej, nagle mają okazję odkryć swoje wspólne geograficzne i ideologiczne korzenie. Członkowie różnych grup czczą tych samych założycieli, odwiedzają te same miejsca i korzystają z tych samych autobusów (Epstein 2002: 113).

Autorka tłumaczy, jak dochodzi do tego, że wokół ohelu⁴ spotykają się różne grupy chasydzkie, które czasem wiele dzieli. Jednak groby cadyków cieszących się szczególnym uznaniem przyciągają również inne środowiska. Alina Cała (1987, 1995) oraz Jacek Olędzki (1989) opisywali nawet praktyki związane z kultem cadyków wśród chrześcijan. Niektórzy z moich niechasydzkich rozmówców spotkanych w Leżajsku wyrażali wiarę w moc cadyka, jednak jest to postawa prezentowana rzadko, choć aktualna na przykład w Czerniowcach na Ukrainie (por. Kaspina, Amosova 2009). Jak wynika z moich rozmów z kilkoma Izraelczykami w Humaniu, przyjazdy na grób Nachmana z Braclawia przekształciły się w quasi-turystyczną imprezę masową, atrakcyjną nie tylko dla chasydów, ale także niereligijnych Żydów, postrzegających pielgrzymkę w kategoriach turystyki kulturowej. W czasie *jorcajtu* (rocznicy śmierci) cadyka, pod ohelami w Leżajsku lub Lelowie spotkać można Żydów z Europy Zachodniej, dla których wizyta w tych miejscach stanowi podróż w głąb własnej tożsamości, fotografów realizujących tam projekty dotyczące pamięci oraz osoby, które jedna z moich rozmówczyń, właścicielka lełowskiego gospodarstwa agroturystycznego, nazwała „miłośnikami kultury żydowskiej”. Odwiedzają oni różne miejsca związane z żydowskim dzie-

⁴ „Ohel (hebrajski, namiot; jidysz, *ojel*) – drewniany lub murowany budynek wzniesiony nad grobem zasłużonego rabina lub cadyka i jego męskich potomków” (Jagielski *bd.*).

dzictwem, a pobyt na *jordajcie* – zazwyczaj z aparatem lub kamerą w dłoni – porównują do uczestnictwa w koncertach klezmerskich i festiwalu na krakowskim Kazimierzu (por. Greszta 2016). Z perspektywy wielu takich rozmówców chasydzkie miejsca kultu w Europie Wschodniej stają się coraz ważniejszymi punktami na mapie żydowskiego dziedzictwa religijnego i kulturowego.

Lelów, Leżajsk i Humań – miejscowości odwiedzane przez chasydów

Do niewielkiego Lelowa (ok. 2 tys. mieszkańców), znajdującego się w województwie śląskim, w powiecie częstochowskim, na *jordajt* Dawida Bidermana (1746-1814) przyjeżdża około 200 pielgrzymów. Przed II wojną światową Żydzi stanowili 50-60% mieszkańców miasteczka, czyli około 700 osób (Gawron 2006). Zostali oni wywiezieni w 1942 roku do obozu zagłady w Treblince. Edyta Gawron (2006: 38) podaje, że spośród lełowskich Żydów ocalało jedynie kilkanaście osób. Cmentarz żydowski, wraz z ohelem Dawida Bidermana, został zniszczony podczas wojny. Postawiono tam później budynki Gminnej Spółdzielni. Sąsiadującą z cmentarzem synagogę zaadaptowano na skład zboża, a w latach 70. przebudowano na potrzeby Spółdzielni Inwalidów „Galmet”. Dopiero w latach 80., po odnalezieniu pod podłogą zabudowań gospodarczych GS-u szczątków Dawida Bidermana, w magazynach wydzielono pokój, który przez lata pełnił funkcje ohelu (Walczyk 2006: 80-83; Morawska 2012). Z czasem udało się doprowadzić do zburzenia magazynów, teren ogrodzono, a w miejscu pochówku Dawida Bidermana postawiono ohel.

Liczba pielgrzymów odwiedzających zimą Leżajsk, czternastotysięczne miasto w województwie podkarpackim, oscyluje w granicach 5-7 tysięcy. Przybywają oni na *jordajt* Elimelecha z Leżajska (1717-1787). Ohel, odrestaurowany po wojnie w latach 60. (Green bd.), znajduje się na cmentarzu żydowskim położonym nieopodal rynku. W 1921 roku Żydzi stanowili około 30% mieszkańców Leżajska, czyli nieco ponad 1,5 tysiąca osób. W latach 30. liczba ta wzrosła do 3 tysięcy. Większość z nich hitlerowcy w 1939 roku przepędzili za San, do radzieckiej strefy okupacyjnej. W Leżajsku pozostało 40 rodzin, które osiedlono na ulicy Bóżniczej. Wraz z likwidacją utworzonego tam getta jego mieszkańcy zostali wywiezieni do obozu zagłady w Bełżcu i tam zamordowani (Wodziński bd.). Cmentarz został zniszczony przez hitlerowców podczas wojny, a macewy wykorzystywano do utwardzania miejscowych dróg. Z macew odnalezionych w trakcie prowadzonych później prac drogowych zbudowano na cmentarzu lapidarium.

Odbywające się współcześnie w Lelowie i Leżajsku uroczystości *jordajtów* mają spokojny przebieg, choć w ciągu ostatnich kilkunastu lat zdarzały się konflikty⁵. Ina-

⁵ Dorota Paciorek (2014: 276-277) pisze o konfliktach wokół budowy Centrum Chasydyzmu w Leżajsku. W obu miejscowościach dochodziło do dewastacji lub pojawienia się w przestrzeni pu-

czej sytuacja wygląda w Humaniu, gdzie zarówno skala pielgrzymek, jak i napięcia społeczne są większe.

Humań (87 tys. mieszkańców), leżący w centralnej części Ukrainy, w obwodzie czerkaskim, raz w roku na Rosz ha-Szana odwiedza prawie 30 tysięcy pielgrzymów. Celem ich podróży jest grób Nachmana z Braclawia (1772-1811). W trakcie II wojny światowej z ponad 22 tysięcy miejscowych Żydów hitlerowcy zamordowali około 17 tysięcy (Freeze *bd.*). Masowe groby ofiar znajdują się na obrzeżach Humania w miejscu o nazwie Suchy Jar. Cmentarz żydowski, na którym znajdował się grób Nachmana z Braclawia został wówczas zniszczony, a jego teren po wojnie wzięto pod zabudowę mieszkaniową (Akao 2007: 139). Obecnie znajduje się tu osiedle wielopiętrowych bloków mieszkalnych i domów prywatnych. Wśród tych zabudowań wyrasta infrastruktura dla pielgrzymów, budowana wokół odnalezionego grobu cadyka (Akao 2007: 139).

Skala żydowskich pielgrzymek do Humania powoduje szereg problemów organizacyjnych i logistycznych. Ponadto od 1997 roku mają tam miejsce protesty przeciwko chasydzkim pielgrzymkom. Napięcia te rozwiązywane są niekiedy na szczeblu międzynarodowym. Przykładem może być konflikt z 1998 roku, w wyniku którego Ukraina odmówiła wydania wiz prawie trzem tysiącom pielgrzymów z Izraela, oraz wydarzenia z 2010 roku, które doprowadziły do deportacji do Izraela 10 chasydów za zakłócenie porządku publicznego oraz napaść na obywateli Ukrainy. Oskarżeni otrzymali zakaz wjazdu na terytorium Ukrainy przez następne pięć lat⁶.

Wpływ pielgrzymek na społeczności Lelowa, Leżajska i Humania

Krajobraz badanych miejscowości, w których przez lata ślady żydowskiej przeszłości ulegały zatarciu, za sprawą chasydzkich pielgrzymek trwale się zmienia (por. Bartosz 2015). Kult cadyków, skoncentrowany wokół miejsc ich pochówków, staje się bodźcem do odnowienia i ponownego ogrodzenia cmentarzy zniszczonych podczas II wojny światowej lub po niej. Domy modlitwy i mykwy odzyskują swoje dawne funkcje, a ulice niegdyś żydowskich dzielnic raz do roku zapełniają się setkami lub tysiącami pielgrzymów. Choć pobyt dużych grup pielgrzymów we wszystkich tych miejscach w trakcie największych świąt nie jest długi (w Humaniu trwa zazwyczaj 7-14 dni, w Leżajsku i Lelowie zaledwie kilka), to można powiedzieć, że w dawnych sztetlach powstają „żydowskie dzielnice”. W Humaniu jest to duży rejon miasta, z przekąsem nazywany przez

blicznej napisów o charakterze antysemitycznym. Zob. <http://www.tvn24.pl/wiadomosci-z-kraju,3/swastyka-na-cmentarzu,51332.html> (29.09.2016), http://czestochowa.wyborcza.pl/czestochowa/1,35271,17517480,Krzyczeli_w_Lelowie_wynocha_Zydzi_Prokurator_nie.html (29.09.2016).

⁶ Dane według agencji informacyjnej Interfax-Ukraine: <http://en.interfax.com.ua/news/general/48186.html> (29.09.2016).

niektórych mieszkańców „Uman City”, w Leżajsku i Lelowie zaś – niewielkie zaułki, ograniczone do jednej lub dwóch ulic.

Oto fragmenty rozmów z mieszkankami Lelowa i Leżajska:

A: Normalnie pani tam przychodzi popatrzeć?

R: Tak [uśmiech⁷], ale to tylko na ulicę, do środka nie wpuszczą (...). To już parę lat do tyłu, jak oni stawiali tą kaplicę [ohel]. Bo to normalnie nasi panowie tam... [pracowali przy budowie]. I (...) ten jeden z tych panów, z tych pracowników mówi tak: No dobrze, no wejść. (...) A akurat tam Żydzi byli, nie? Mówi: (...) tylko żebyś się nie śmiała. A ja [śmiech], jako taki śmieszek..., więc popatrzałam na tą książkę, no czyta, tak głową kiwa, modli się, a nagle, jak on zaczął MIMIMIMI, a ja jakżem *parskła* w śmiech... On tak spojrzął na mnie i zaraz Żyd normalnie przyleciał i za rękę, i wyprowadził mnie, nie? A ja przepraszam, przepraszam... ja bardzo przepraszam. (...) się nie umiałam opanować. To znaczy, żeby on był, tą ich modlitwę jakoś tak zaczął inaczej, a on momentalnie wyskoczył... (...) Ja... no aż byłam przerażona, bo nie wiedziałam, co się dzieje, (...) Wiadomo, że no trzeba to uszanować, no bo, Boże Świły, przecież Pan Jezus był też Żydem. (...) A teraz normalnie jak tam... co przyjeżdżają oni, nie, to tak idę sobie pochodzić tam, popatrzeć, pooglądać... (...) do środka nie wolno wejść, ale... ale tak po ulicy to można normalnie chodzić (...) pewno, że obserwują, obserwują człowieka, nie? (Lelów, K ok. 65 l.).

Zauważyłam już drugi, trzeci rok, że coraz mniej ich [miejscowych] przychodzi, ale był taki *boom* parę lat temu, że jak [chasydzi] przyjechali w niedzielę na przykład, jak wypadało, że Żydzi są w niedzielę, było tak, że *adar* [rozmówczyni chodzi o *jorcajt*, który przypada 21. dnia miesiąca *adar*] był w niedzielę, wypadał. To ludzie z kościoła prosto, masowo szli (...) i każdy patrzył, no to było dla nich zjawisko takie niespotykane, coś nowego, ludzie się grupowali i były dyskusje. Potem już im przeszło (Leżajsk, K ok. 60 l.).

Jak wynika z tych wypowiedzi, chasydzkie pielgrzymki stwarzają przestrzeń, w której dochodzi do zetknięcia mieszkańców miejscowości z odmiennością kulturową. Owe „spotkania” są jednak naznaczone wyraźnymi manifestacjami odrębności, która w wielu przypadkach utrudnia głębszy kontakt. Przepaść językowa, brak zainteresowania kontaktem z lokalną ludnością ze strony chasydów, niechęć lub antysemityzm miejscowych, wzajemne uprzedzenia, powojenne traumy, a także wiele innych czynników o charakterze historycznym, społecznym i kulturowym nie sprzyja interakcjom. W efekcie chasydzkie pielgrzymki to okazja do „spotkań”, które polegają głównie na obserwowaniu się nawzajem z bezpiecznego dystansu. Choć cytowane wypowiedzi odnoszą się do okresu sprzed około 10 lat, to również współcześnie pod ohelami obserwować można niewielkie grupy osób w różnym wieku, przyglądających się uroczystościom.

⁷ Dopiski w cytatach w nawiasach kwadratowych pochodzą od autorki lub innych badaczy dokonujących transkrypcji.

W trakcie pobytu chasydów rozmowy mieszkańców w rodzaju: „Co dzisiaj robisz? Idziemy popatrzeć na tych Żydów?” nie należą do rzadkości.

Wspominając pojawienie się pierwszych pielgrzymów w latach 80. i 90., rozmówcy z Lelowa i Leżajska opowiadają o kiluosobowych grupach, pytających o lokalizację cmentarza żydowskiego, fotografujących okolicę. Częścią tych wspomnień jest lęk o domy i posesje, wyrażony w zamieszczonym poniżej cytacie:

- Na pewno, pierwsze to była przede wszystkim ciekawość – przychodzili [mieszkańcy Lelowa] oglądać. Trochę się niektórzy właśnie obawiali o swoje domostwa, no ci w rynku, że mogą się pozbyć...

- Wykupić czy coś...

(...)

- Nie jestem rasistką, ale jest to obcy, którzy ciągle czują się tu jak u siebie w domu, że im się tu coś należy jeszcze. Takie odczucia z wcześniejszych [lat], nie raz się rozmawiało, że oni tu podpytywali właśnie o dokumenty na te budynki, o te sprawy, z tego wynikało, szczegółów nie znam, że oni to najchętniej chcieliby odzyskać (Lelów, K ok. 60 l.).

W latach powojennych żydowskie miejsca w Leżajsku i Lelowie – domy mieszkalne, sklepy i zakłady, synagogi, łaźnie i cmentarze – zmieniły właścicieli. Procesy te opisują między innymi Andrzej Leder (2013), Marcin Zaremba (2012) i autorzy tekstów zawartych w tomie *Klucze i kasa: O mieniu żydowskim w Polsce...* (Grabowski, Libionka, red., 2014). Rozmówczyni w swojej wypowiedzi wyraźnie odniosła się do wcześniejszej fazy rozwoju ruchu pielgrzymkowego. Z naszych badań wynika, że współcześnie obawy te nie są już tak żywe. Bardziej wyczerpująca odpowiedź na pytanie o ich aktualność będzie możliwa po zakończeniu analizy materiałów. Warto jednak zaznaczyć, że duża część osób mieszkających dziś w centralnych rejonach Lelowa i Leżajska, żyje w domach żydowskich lub nowych budynkach postawionych na ich miejscu.

Jak już wspominałam, skala chasydzkich pielgrzymek w Humaniu jest znacznie większa niż w Polsce. Popularność Humania na mapie chasydzkich miejsc pielgrzymkowych sprawia, że miasto przez cały rok odwiedzają grupy pielgrzymów, a czas poświęcony na przygotowania do Rosz ha-Szana oraz porządku i demontaż infrastruktury po wyjeździe pielgrzymów liczy się w miesiącach. Chasydzki ruch pielgrzymkowy wbudowany jest również w lokalną ekonomię na poziomie mikro: rozwija się drobny handel, mieszkańcy wynajmują pielgrzymom mieszkania i domy, stawiają nowe budynki pod wynajem, świadczą prace usługowe i porządkowe. Mimo korzyści ekonomicznych, moi rozmówcy z Humania wyrażali obawy o swoje domy i ich okolicę, uzasadniając je przede wszystkim skorumpowaniem przedstawicieli władzy, którzy – zdaniem wielu osób, z którymi rozmawiałam – dla prywatnych korzyści „pozwalają na chasydzką ekspansję” i „zagarnianie terytorium”.

Święto Ciulimu-Czulentu w Lelowie

Festiwal „Lelowskie Spotkania Kultur – Święto Ciulimu-Czulentu” odbywa się w Lelowie od wczesnych lat 2000. Wydarzenie to w swoim współczesnym kształcie zbudowane jest wokół dwóch potraw – „lelowskiego *ciulimu*” i „żydowskiego *czulentu*”⁸. Jednym z celów święta ma być, według organizatorów, upamiętnienie lelowskiej społeczności żydowskiej oraz polsko-żydowskiego sąsiedztwa. Podczas festiwalu udostępnia się wybudowany w ostatnich latach ohel Dawida Bidermana jako lokalny „zabytek”, który można zwiedzać z przewodnikiem. Na „dzień żydowski” (niedziela) festiwalu przez lata przyjeżdżała niewielka delegacja chasydzka, która przygotowywała *czulent* i częstowała nim uczestników wydarzenia. Choć współcześnie wizyta chasydzkich gości ogranicza się do wygłoszenia krótkiego przemówienia na festiwalowej scenie, z prowadzonych przeze mnie wraz z zespołem badań wynika, że ich obecność jest interpretowana przez organizatorów i lokalne władze jako znak dobrych relacji polsko-żydowskich w Lelowie, zarówno dziś, jak i w przeszłości. Tym, co łączyć ma ze sobą chasydzkich pielgrzymów, zgłodzoną społeczność żydowską i współczesnych lelówian, jest *ciulim*, który według miejscowej legendy wywodzi się od *czulentu*.

Praktyka wpisywania chasydzkich pielgrzymek w ramy lokalnego dziedzictwa kulturowego przejawia się również w publikacjach takich, jak *Chasydzi lelowscy. Spotkania w drodze* (Skrzypczyk, Wieczorek 2008) czy *Lelów na skrzyżowaniu szlaków i kultur* (Ranuszkiewicz 2014). Stanowią one narzędzia, za pomocą których tworzy się lokalną markę i kształtuje wizerunek gminy. Na przykładzie tych praktyk dobrze widać mechanizmy konstruowania dziedzictwa, rozumianego jako proces i „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” (Klekot 2014: 47). W polskich miastach i miasteczkach praktyki konstruujące lokalne dziedzictwo kulturowe stanowią część szerszych procesów związanych z oddziaływaniem krajowych i unijnych polityk tożsamościowych, strategii rozwoju regionalnego oraz dyskursu o „jedności w różnorodności”, promującego ideę wielokulturowości w lokalnych działaniach (Kurczewska, Bojar, red., 2009).

⁸ *Czulent* to jedno z najbardziej rozpoznawalnych dań kuchni żydowskiej. Kulturowe znaczenie tej potrawy badacze interpretują w kategoriach religijnych, wiążąc *czulent* z symboliką posiłku szabasowego (np. Mason 2008). *Ciulim* zaś to lelowskie danie o charakterze lokalnym, znajdujące się na liście produktów tradycyjnych Ministerstwa Rolnictwa i Rozwoju Wsi. *Ciulim* łączy z *czulentem* technika przygotowywania (wielogodzinne zapiekanie w piecu chlebowym). Jednocześnie obie potrawy w sposób istotny różnią się od siebie (np. składnikami) (Gmyz 2016; Zatorska 2015a).

Atmosfera Święta Ciulimu-Czulentu, które miałam okazję obserwować dwukrotnie w latach 2014 i 2015, przypomina klimat radosnego pikniku, integrującego lokalną społeczność. Organizatorzy podkreślają biesiadny charakter wydarzenia. Potwierdzają go również przeprowadzone przez nas rozmowy z mieszkańcami Lelowa. Dla wielu lelowian święto to jest przede wszystkim okazją do spotkania się z sąsiadami, znajomymi i rodziną oraz wspólnej zabawy (por. Gmyz 2016; Kwiatkowska 2016).

Żydowskość jest prezentowana podczas święta w sposób sfolkloryzowany – za pomocą muzyki granej na festiwalowej scenie, warsztatów tańca żydowskiego oraz potraw kuchni żydowskiej, które można zakupić na stoiskach w sektorze gastronomicznym festiwalu. Folkloryzacja wiąże się z komercyjnym aspektem święta. Jej wynikiem jest taka konstrukcja żydowskości, która esencjalizuje ją i uprzedmiotawia oraz prowadzi do jej utowarowienia. Jak wskazują Jean i John Comaroff, te trzy procesy – esencjalizacja, uprzedmiotowienie i utowarowienie – są często ze sobą splecione i warunkują się nawzajem (Comaroff, Comaroff 2011). Najdobitniejszym tego przykładem są kontrowersyjne pamiątki, oferowane podczas festiwalu na straganach prywatnych sprzedawców. Wykorzystują one dość wąskie spektrum tematów „żydowskich”: są to pamiątki z motywami Gwiazdy Dawida czy menory, a przede wszystkim wizerunki „Żyda z pieniążkiem” w formie figurek, obrazków i magnesów. Społeczny kontekst, w którym kształtuje się estetyczny wymiar tego rodzaju obiektów, w następujący sposób opisuje Olga Goldberg-Mulkiewicz:

Rzeźby takie zaczynają też kupować muzea etnograficzne, a w ich zbiorach figurka Żyda w tradycyjnym stroju staje się niejednokrotnie jedynym lub jednym z nielicznych eksponatów obrazujących zaginioną lokalną kulturę. (...) W myśl praw rządzących powstawaniem rynku pamiątkarskiego, rzeźbiarze przystosowywali się do wymagań i oczekiwań potencjalnych klientów, co wpływało na odbieranie tematu i jego realizację. Dzisiaj, pod wpływem rynku krajowego i turystycznego, postać Żyda ulega konwencjonalizacji zarówno pod względem ikonograficznym, jak i tematycznym. Rzeźbiarze powielają dziesiątki razy wyuczony wzór, nie angażując się twórczo. Stereotyp Żyda staje się ujednolicony. Najbardziej nośnym ujęciem jest niby-chasyd, a raczej Żyd w stroju modlitewnym, albo grupa klezmerów (Goldberg-Mulkiewicz 2014: 188-189).

Diagnozę Goldberg-Mulkiewicz chciałabym zestawić z wypowiedzią rozmówcy z Lelowa, który tak komentuje pierwsze wizyty chasydów na grobie Dawida Bidermana:

Początki były takie, że jak tu przyjeżdżali, no to... to... ludzie zjeżdżali tu z wiosek po prostu, żeby spojrzeć, bo kto pamiętał z dawniejszych czasów, to... to widzieli jak wygląda Żyd, jakie oni tam mają te swoje modły i tak dalej, no ale już te młodsze pokolenia, to tak z ciekawości szły (Lelów, M ok. 50 l.).

Jak wynika z tej wypowiedzi, włączanie chasydów do planu lokalnego dziedzictwa kulturowego udaje się po części dzięki funkcjonowaniu w kulturze popularnej określonego kanonu przedstawień (umacniających zresztą kulturowe stereotypy). Na przykładzie stosunku mieszkańców Lelowa do tamtejszych cmentarzy żydowskich widać wyraźnie, że jest to proces selektywny. W Lelowie są dwa żydowskie miejsca pochówku. Pierwszy, to tak zwany stary cmentarz żydowski przy ulicy Ogrodowej, na którym znajduje się oheł Dawida Bidermana. Cmentarz został ponownie ogrodzony po zburzeniu części zabudowań GS-u kilka lat temu. Natomiast na granicy Lelowa w kierunku Szczekocin znajduje się tak zwany nowy cmentarz żydowski, utworzony w XIX wieku. Zniszczony podczas II wojny światowej lub po niej, przez lata był polem uprawnym; dziś jest to porośnięty łąką nieużytek. Choć w Lelowie od wielu lat mówi się o upamiętnieniu tego miejsca (Walczyk 2006: 83), obecnie nie ma tam żadnych śladów informujących o jego statusie. Z prowadzonych przez nas badań wynika, że o ile cmentarz przy ulicy Ogrodowej, wraz z ohelem, często bywa przez lelowian traktowany jako lokalne dziedzictwo, tak zwany nowy cmentarz żydowski jest do tej kategorii zaliczany bardzo rzadko (por. Gwiazdowicz 2016).

Wynikający z przyjętej konwencji festiwalu schemat myślenia o „polskości” i „żydowskości” jako dwóch odrębnych tożsamościach, wyrażający się w podziale festiwalowych atrakcji na „dzień polski” (sobota) i „dzień żydowski” (niedziela), organizatorzy starają się przełamać. Od kilku lat do programu święta włączony jest wieczór filmowy (w piątek), podczas którego odbywają się projekcje filmów o tematyce żydowskiej lub polsko-żydowskiej oraz dyskusje moderowane przez filmoznawcę z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Lelowskie Towarzystwo Historyczno-Kulturalne organizuje konferencje, a także publikuje prace naukowe lub popularnonaukowe, między innymi na temat historii żydowskiej społeczności miasteczka (np. Galas, Skrzypczyk, red., 2006). Dziedzictwo lokalne i dziedzictwo żydowskie są także obszarami negocjowania tego, co wspólne i tego, co odrębne, jak widać na przykładzie kulturowego funkcjonowania *ciulimu*, który pojawia się na lelowskich stołach nie tylko przy okazji festiwalu i stanowi ważny element tożsamości mieszkańców miasteczka (por. Gmyz 2016; Zatorska 2015a).

Internetowe fotoreportaże z Leżajska

We wczesnych latach 2000. również w Leżajsku narodził się pomysł lokalnego festiwalu. W 2002 roku zorganizowano Festiwal Kultury Żydowskiej „Kwitelech”⁹, który po dwóch edycjach przekształcił się w „Spotkanie Trzech Kultur”

⁹ *Kwitelech*, inaczej *kwitlech*, l.mn. *kwitle*, to kartki zanoszone do cadyków lub składane na ich grobach. Na *kwitlach* „Żydzi udający się po poradę do cadyka wpisywali imię matki oraz własne, a także prośbę, z którą przybywali” (Fijałkowski bd.).

– polskiej, ukraińskiej i żydowskiej. Miasto wydaje też publikacje promujące gminę, w których opisy chasydyzmu i współczesnych pielgrzymek wplatane są w narrację o „wielokulturowości” Leżajska na podobnych zasadach, jak ma to miejsce w Lelowie (*Ziemia Leżajska* 2010; Fąfara, Krzykwa 2010).

Jednak tym, co wyróżnia Leżajsk spośród innych polskich miejscowości odwiedzanych przez chasydów, jest bardzo duży i nieustannie powiększający się internetowy zbiór fotografii oraz krótkich filmów dokumentujących pielgrzymki. Analiza dostępnych w sieci materiałów wskazuje, że zdjęcia publikują osoby zajmujące się fotografią profesjonalnie lub amatorsko. Często są to blogerzy lub użytkownicy portali fotograficznych, które służą im do wymiany informacji i doświadczeń, a także promocji własnych prac. Zamieszczony niżej przykładowy dialog pokazuje, jak się to odbywa:

mydło 93: Czy ktoś się może orientuje w jakim konkretnie czasie do Leżajska przybędzie rzesza Chasydów w tym roku? Może ktoś jest zorientowany, bo UM Leżajska nie odpowiada nawet na maile.

tomfoot: 21 dnia miesiąca adar.

lucek 92: Czyli prawdopodobnie 1 marca będzie kulminacja. Czekam jeszcze na potwierdzenie info.

tomfoot: Dokładnie. W tym roku dzień najważniejszy dla chasydów przypadnie 1 marca.

lucek92: Kto z forum się wybiera? Macie jakieś zdjęcia z poprzednich lat? Pochwalcie się.

[Keek w odpowiedzi przesyła link do galerii z reportażami z lat 2005 i 2010]

lucek92: Dzięki wielkie, piękne zdjęcia! Mam nadzieję, że nie zakryją wejścia do Ohelu paskudnym białym namiotem jak to zrobili w zeszłym roku.

Keek: Nie wiedziałem, że teraz takie rzeczy robia. Ale chyba nie zabraniają wejścia? W 2010 podszedłem prawie pod sam grób. „Prawie” bo w środku było tak tłoczno, że nie dalo się dopchać.

lucek92: Wchodzić można. Pod grób faktycznie ciężko się dopchać, ale zwykle następnego dnia część z nich jeszcze zostaje i wtedy można fajne fotki cyknąć w środku¹⁰.

Tylko z pozoru są to osoby z zewnątrz. Wprawdzie większość fotografów robiących zdjęcia podczas *jorcajtu* pochodzi spoza Leżajska, jednak materiały internetowe oraz przeprowadzone rozmowy wskazują, że dzięki komunikacji w sieci tworzy się środowisko reportażyistów (głównie amatorów) zainteresowanych chasydzkimi pielgrzymkami, które działa niezależnie od miejsca zamieszkania. Choć Lelów przyciąga mniejsze grono fotografów, to na *jorcajtach* w obu miejscowościach można czasem spotkać te same osoby. Oto fragment rozmowy:

¹⁰ <http://forum.nikoniarze.pl/showthread.php?t=269396>, komentarze opublikowane w okresie 31.01.2016-12.02.2016 (23.10.2016). Dialogi i wypowiedzi internetowe cytuję zgodnie z oryginalną pisownią.

- Jestem ciekawa, co pan tutaj właściwie robi?
- Hm... Zobaczyłem onegdaj zdjęcia z Lelowa. Mojego kolegi... na Facebooku. No i zapytałem się „dlaczego mnie tam nie było?”. Heh! I zaproponował mi wyjazd do Leżajska (Leżajsk, M ok. 60 l.).

Najwięcej materiałów na temat chasydów w Leżajsku (a także na temat leżajskich Żydów) znajdziemy na stronie mieszkanki miasta, około sześćdziesięcioletniej Anny Ordyczyńskiej. Prowadzi ona kilka blogów i stron internetowych, między innymi <http://chasydzi.blogspot.com/> i <http://aord.republika.pl/>, na których od kilkunastu lat zamieszcza materiały audiowizualne dokumentujące pielgrzymki. O początkach swojej działalności mówi w następujący sposób:

Chodziłam tutaj do szkoły, do podstawówki i do liceum i nie miałam pojęcia, że Żydzi tutaj mają... Nie wiedziałam w ogóle, kto to jest cadyk i nie tylko ja. (...) Moje koleżanki, które mieszkały w mieście, w rynku, też nie wiedziały. (...) I jak wyszłam za mąż, przeprowadziłam się i się okazuje, że moja teściowa, do niej do okna pukają w nocy, o północy, Żydzi. (...) No i zaczęłam się tym interesować i się okazuje, że moja teściowa miała klucz do tego ohelu, tam sprzątała i mówiła z nimi w jidysz. No to dlaczego w jidysz? No dlatego, że ona tam całe życie mieszkała na tej ulicy, była [to] typowo żydowska ulica. (...) Napisała do mnie moja szkolna koleżanka z Francji, która mieszkała, no w mieście, w centrum miasta. (...) Mówi: słuchaj, mama moja została w Leżajsku, dzwoni do mnie i mówi, że tu strasznie dużo chasydów przyjeżdża. Dużo Żydów. Co to się dzieje, itd. Więc jej zaczęłam opisywać (...) i potem sobie pomyślałam: (...) czemu mam tylko jej to przekazać? (...) Tak że założyłam taką tę stronę o Żydach i zaczęłam pisać.

Rozmówczyni świadoma jest oddziaływania materiałów udostępnianych przez siebie w sieci. Jak deklaruje, niejednokrotnie zwracały się do niej osoby spoza Leżajska, które trafiły na jej stronę internetową, z prośbą o podanie terminu *jordajtu* w danym roku i inne informacje związane z tym wydarzeniem. W wyniku swojej działalności Anna Ordyczyńska stała się w Leżajsku, jak sama mówi, „tą od Żydów”. Dzięki jej działaniom popularyzatorskim na *jordajt* trafia coraz więcej osób, które swoją obecność pod ohelem tłumaczą zaciekawieniem – posiłkując się wyrażeniem innej, cytowanej niżej blogerki – „odmienną kulturą”:

Podróże są dla nas [autorki wpisu i jej rodziny] sposobem na życie. Podróżując poznajemy ciekawe miejsca, odmiennie kultury i zwyczaje. Uczymy się szacunku dla tradycji innych narodów i religii. Jednak niekoniecznie trzeba przelecieć tysiące kilometrów, by znaleźć się w innym świecie. Czasem tuż obok nas możemy odkryć świat inny i egzotyczny. Tak jest w Leżajsku, niewielkim miasteczku na Podkarpaciu. (...) Od bardzo dawna chcieliśmy pojechać do Leżajska właśnie w czasie kiedy przyjeżdżają tam chasydzi. Wreszcie się udało. Gdy przyszlismy w pobliże kirku-tu, nagle jakby czas się cofnął o sto lat. Otaczali nas odświętnie ubrani mężczyźni

w czarnych płaszczach, białych pończochach i futrzanych czapkach. Była sobota czyli święto Szabas¹¹.

Pokazują to także poniższe cytaty wypowiedzi rozmówców:

No oni są ciekawi, prawda? Sami w sobie. Są charakterystyczni. Nie powiedziałbym, że inni, ale charakterystyczni. No i tak fascynuje mnie tradycja, tak że... Podziwiam, no. Że trzymają się tradycji, czego nam w wielu, jakby działaniach, brakuje (Leżajsk, M ok. 60 l.).

Mama mi też opowiadała nieraz, jak żeśmy tak rozmawiali, że Żydzi z takimi pejsami chodzili. Jak chodził chłop z pejsami?! No, to teraz widzę! Teraz widzę. Jest czapeczka, a tu pejsy. Bo to się pejsy nazywają. Nie baki, tylko pejsy. (...) Niektórzy to mają pięknie zawinięte, bo ten to ma takie byle jakie (Leżajsk, M ok. 40 l.).

Po prostu przyjechaliśmy, żeby zobaczyć coś, czego w innych częściach Polski nie ma. Pierwszy raz się z tym zetknęłam. Nie trzeba jechać do Izraela, żeby zobaczyć Żydów! (...) Na żywo lepiej to wygląda niż na Youtubie. Ha, ha! Klimat jest. Człowiek jakby się cofnął do czasów sprzed wojny. Pomijając z zewnątrz widok, to mam wrażenie widzę ubiór żydowski, jakby to było przed wojną (Leżajsk, K ok. 40 l.).

Choć motywacje osób trafiających pod ohel, by zobaczyć chasydzkie pielgrzymki, są często dużo bardziej złożone niż te zaprezentowane powyżej (por. Greszta 2016), w wyniku rozwoju możliwości publikowania w internecie własnych, często amatorskich fotoreportaży powstaje szczególna grupa aktorów społecznych kształtujących postrzeganie chasydzkich pielgrzymek. Towarzyszy im nostalgiczne wyobrażenie dawnego sztetlu, na które wskazują zarówno użyte przez cytowanych rozmówców sformułowania: „fascynująca tradycja”, „klimat jak sprzed wojny”, „jakby to było przed wojną”, „jakby czas się cofnął o sto lat”, jak i publikowane przez nich fotografie.

Protesty przeciwko chasydom w Humaniu

Rozwój ruchu pielgrzymkowego i skala, jaką przybrał w ostatnich latach, radykalnie zmieniły charakter Humania. Wraz z przesiedleniem części ukraińskich rodzin mieszkających w bezpośrednim sąsiedztwie miejsca pochówku Nachmana z Braclawia, w „dzielnicy chasydzkiej” zaczęło rozwijać się „chasydzkie życie”. Znajdują się tu domy mieszkalne, hotele, kilka sklepów oferujących koszerne produkty, księgarnie, kawiarnie i jedna z największych w Europie synagog. Or-

¹¹ <http://kasai.eu/2014/chasydzi-w-lezajsku/>, wpis na blogu z 26.03.2016 (23.10.2016).

ganizacje chasydzkie lub prywatni inwestorzy nabyli w tym rejonie miasta wiele posesji, domów oraz mieszkań, które dziś wynajmują pielgrzymom. Mimo tych przemian, miejsce pochówku cadyka i jego okolice to przestrzeń zamieszkiwana lub odwiedzana na co dzień przez stałych mieszkańców Humania. Najwyraźniej widać to w czasie przypadającego zazwyczaj we wrześniu święta Rosz ha-Szana. Wówczas mieszkańcy rejonu są zobowiązani do przestrzegania szeregu zasad, na przykład kobietom zaleca się noszenie skromnych, okrywających całe ciało ubrań. Nie mogą one również prowadzić handlu w bezpośrednim sąsiedztwie grobu Nachmana. Wstęp na teren dzielnicy podczas Rosz ha-Szana, oprócz pielgrzymów, mają tylko mieszkańcy tej części miasta, pracownicy i dziennikarze. Wszystkie te grupy muszą legitymować się przepustkami wydawanymi przez merostwo lub legitymacjami prasowymi (w przypadku dziennikarzy). Przez milicyjną bramkę znajdującą się w pobliżu grobu Nachmana nie zawsze jednak udaje się przejść kobietom – kierowane są zazwyczaj do innego wejścia. Te i inne ograniczenia nakładane na mieszkańców, egzekwowane przez oddziały milicji i wojska pilnujące porządku w dzielnicy w trakcie święta, a także wspomniane wyżej przemiany krajobrazu miejscowości stanowią zarzewie rozgrywających się w Humaniu sporów, których przedmiotem jest przestrzeń.

Jeden z trwających od wielu lat konfliktów dotyczy pomnika Iwana Gonty i Maksyma Żeleźniaka, przywódców koliszczyzny, czyli buntu kozaków i ruskiego chłopstwa przeciwko szlachcie polskiej, który miał miejsce w latach 1768-1769. Gonta i Żeleźniak byli odpowiedzialni za wymordowanie żydowskiej i polskiej ludności Humania (tzw. rzeź humańska 1768 roku). Obaj, w polskiej literaturze historycznej często przedstawiani jako zbrodniarze, przez ukraiński ruch narodowy uznawani są za bohaterów narodowych. W tej optyce Humań stanowi symbol walki narodowo-wyzwoleńczej skierowanej przeciwko hegemonii politycznej Polaków oraz Żydów, postrzeganych jako sprzymierzeńcy polskich panów. Jednak to samo wydarzenie historyczne jest powodem, dla którego Humań stał się symbolicznym miejscem dla Żydów. Nachman przeniósł się tam z Braławia na kilka miesięcy przed śmiercią, ponieważ chciał zostać pochowany na cmentarzu żydowskim w Humaniu, by upamiętnić ofiary masakry. Lokalne władze, starając się zadowolić miejscowe środowiska nacjonalistyczne, wyraziły zgodę na budowę pomnika Iwana Gonty i Maksyma Żeleźniaka, jednak przez wiele lat blokowały jej realizację, obawiając się urazić pielgrzymów. Pomnik postawiony został jesienią 2015 roku dzięki środkom pozyskanym w ramach zbiórki zorganizowanej przez osoby związane z Radą Organizacji Obywatelskich w Humaniu.

Innym zdarzeniem szeroko dyskutowanym podczas jednego z moich pobytów w Humaniu był konflikt o drogę dojazdową prowadzącą do bloków zamieszkałych przez Ukraińców, a znajdujących się nieopodal grobu Nachmana. Drogę zamknięto, ponieważ terytorium po obu jej stronach zostało wykupione przez podmioty inwestujące w infrastrukturę dla pielgrzymów. Połączenie obu posesji

inwestorzy oraz lokalne władze tłumaczyły względami logistycznymi i planami utworzenia dużego terenu na potrzeby przyjezdnych, dodając, że do dyspozycji mieszkańców bloków pozostaje inna trasa dojazdu. Mimo długotrwałych negocjacji między mieszkańcami, przedstawicielami społeczności chasydzkiej i lokalnymi władzami, porozumienia nie udało się osiągnąć. W końcu grupa miejscowych aktywistów podjęła działanie na własną rękę i zburzyła nowy, wysoki parkan, zbudowany w poprzek drogi i łączący działki po obu jej stronach.

Jak twierdzi Michel de Certeau, dzięki rozróżnieniu między „przestrzenią” i „miejscem” uchwycić można performatywny wymiar przestrzenności. Podczas gdy „*miejsce*” jest porządek (jakikolwiek) decydujący o rozmieszczeniu elementów w stosunkach współistnienia”, „*przestrzeń*” to krzyżowanie się ciał w ruchu”. Miejsce jest „tymczasową konfiguracją położeń. Implikuje wskazywanie stabilności”, natomiast przestrzeń jest „praktykowanym miejscem” (De Certeau 2008: 116-117). Spór o drogę pokazuje, jak miejsce – ustanowione przez wyznaczający granicę w przestrzeni płot – dzięki temu, że staje się częścią działania, przemienia się w przestrzeń rozumianą jako praktykowane miejsce i „uprzestrzennia” porządek, którego trwałości broniły lokalne struktury dominacji ekonomiczno-politycznej w Humaniu.

Zmiany w lokalnej infrastrukturze, takie jak postawienie płotu w poprzek drogi i wyłączenie jej z ruchu, władze miasta uzasadniały argumentami o rozwoju turystyki. Mówiąc o chasydach: „turyści”, urzędnicy i niektórzy przedstawiciele lokalnych mediów tłumaczyli niedogodności korzyściami ekonomicznymi. Jednak, jak trafnie wskazuje Akao, stosunki między pielgrzymami a mieszkańcami dalekie są od modelowej relacji turyści – gospodarze. Powodem tej sytuacji jest fakt, że chasydzi rzadko traktują Humanię jako miejsce, w którym realizować mogliby potrzeby turystyczne; na ogół nie są zainteresowani ukraińską kulturą, lokalną tradycją czy miejscową historią, i w rezultacie ukraińscy gospodarze nie mają możliwości pokazania własnej kultury przyjeżdżającym „gościom”. Stają się raczej obserwatorami, którzy przyglądają się chasydzkim tradycjom, tańcom i pieśniom. Dlatego, zdaniem badacza, relacja turyści – gospodarze ulega zaburzeniu (Akao 2007: 150). Tę tezę potwierdzają doświadczenia moich rozmówców, pracowników Muzeum Krajoznawczego, którzy bezskutecznie próbowali przyciągnąć chasydzkich „turyستów” wprowadzeniem do wystawy stałej wątków dotyczących historii i kultury chasydzkiej w Humaniu.

Na końcu swojego artykułu Akao podkreśla, że napięta sytuacja w Humaniu powoli się zmienia. Jego zdaniem relacje między chasydami a miejscową społecznością wraz z upływem czasu ulegają poprawie i stabilizacji, a coraz lepsze wzajemne zrozumienie stanowić ma efekt, z jednej strony, rosnącego zainteresowania pielgrzymów lokalną kulturą, z drugiej zaś – przyzwyczajaniem mieszkańców do pielgrzymek. Autor cytuje słowa przedstawiciela urzędu gminy: „mieszkańcy Humania są już przyzwyczajeni do tego, że chasydzi są nasi, że przyjeżdżają do nas, i że Humania i chasydów rozdzielić się nie da” (Akao 2007: 151).

Moim zdaniem ta interpretacja jest jednak zbyt optymistyczna, biorąc pod uwagę wydarzenia ostatnich kilku lat. Dyskurs na temat turystyki kulturowej, obecny w prasie, mediach i oficjalnych wypowiedziach przedstawicieli ratusza, ulega szczególnemu „odwróceniu” w wyniku działań grupy miejscowych aktywistów. Po upływie niemal dziesięciu lat od badań Akao, rozpoczęli oni formalne protesty przeciwko chasydzkim pielgrzymkom. Od 2010 roku działacze lokalnych organizacji obywatelskich organizują „Marsz przeciwko chasydzkiej samowoli w Humaniu”, a także inne akcje w przestrzeni miasta¹².

Lokalne władze zakazały demonstracji w 2012 roku, jednak organizatorzy zwołali zgromadzenie pod pretekstem spotkania z miejscowym radnym. Demonstrujący zachęcali mieszkańców Humania do „czynnej obrony”, do tego, by „stali się gospodarzami własnego miasta”. Wskazywali następujące problemy, które generować mają chasydzkie pielgrzymki do Humania: brak wody, nieporządek oraz śmieci pozostawiane przez pielgrzymów, korupcja i nielegalna sprzedaż gruntów oraz nieruchomości. Problem podnoszony najczęściej – zarówno przez organizatorów protestów, jak i innych moich rozmówców – dotyczy „chasydzkiej samowoli”. Rozmówcy twierdzą, że chasydzi są agresywni, nie przestrzegają miejscowego prawa i nie szanują miejscowych zwyczajów.

Mimo że postaw wobec chasydzkich pielgrzymek prezentowanych przez członków Rady Organizacji Obywatelskich nie można projektować na całą społeczność Humania, to, jak wynika z moich badań, podejmowane przez nich inicjatywy popiera wiele osób. Proces „chasydzkiej ekspansji” student z Humania opisuje następująco:

Słuchaj, chasydzka ekspansja zaczęła się po rozpadzie Związku Radzieckiego. Bo za czasów Związku Radzieckiego przyjeżdżało tu no dosłownie pięćset, tysiąc chasydów. I to z uwagi na to, że państwo było wtedy całkiem inne, była ścisła kontrola, ich tam przywozili – zobaczyli i pojechali. Po rozpadzie Związku Radzieckiego napływ stopniowo zaczął się zwiększać, sami chasydzi tam w Izraelu zobaczyli, że na tym można zrobić pieniądze, i sama władza zobaczyła, że na tym można zrobić pieniądze [rozmówca ma na myśli korupcję], i zaczęła to reklamować, i ruch pielgrzymkowy zaczął się rozrastać (Humań, M ok. 20 l.).

W wyniku praktyk podejmowanych przez opisywane w tym rozdziale środowiska odwróceniu ulega sposób konstruowania żydowskiego dziedzictwa. Dyskurs na temat korzyści ekonomicznych płynących z turystyki, tworzony i propagowany przez władze, zostaje zastąpiony retoryką zewnętrznej „inwazji”. Wykorzystanie tej metafory przez organizatorów i sympatyków protestów uwidocznić ma brak szacunku odwiedzających Humań chasydów dla miejscowego prawa, co wyraźnie komunikowano na plakatach i ulotkach, wzywających do

¹² Szerokim echem w zagranicznej prasie odbił się konflikt o krzyż postawiony nad stawem, przy którym modlą się pielgrzymi. Wydarzenie to opisuję w innym artykule (Zatorska 2015b).

udziału w „Marszu przeciwko chasydzkiej samowoli w Humaniu” w 2010 roku, za pomocą opartego na grze skojarzeń komentarza: „Oni już tu są”.

* * *

Przedstawione w artykule praktyki konstruowania lokalnego dziedzictwa w Lelowie i Leżajsku oraz protesty przeciwko chasydom w Humaniu (wymierzone nie tylko w pielgrzymów, ale również w lokalne władze), to tylko niektóre z lokalnych „odpowiedzi” na rozwój chasydzkich pielgrzymek. Postawy opisywanych przeze mnie jednostek i zbiorowości z pewnością należą do tych najbardziej wyrazistych, które łatwo dostrzec. Artykułowane są w przestrzeni publicznej – podczas oficjalnych uroczystości (Święto Ciulimu-Czulentu), w internecie (blog Anny Ordyczyńskiej), w ramach publicznych protestów (działania Rady Organizacji Obywatelskich). Inicjujący je aktorzy formalnie lub nieformalnie reprezentują miejscową społeczność na zewnątrz i dają sobie prawo do działania na jej rzecz.

Wyłaniające się z tych praktyk i wypowiedzi sposoby ujmowania chasydzkiej obecności w Lelowie, Leżajsku i Humaniu można uchwycić za pomocą dwóch metafor. Jedną z nich jest figura „powrotu”, w której reaktywowany jest mit sztetlu, a chasydzy pielgrzymi postrzegani są jako Żydzi odwiedzający groby przodków oraz przywracający świat, który zniszczony został przez wojnę. Ta perspektywa w dyskretny sposób usuwa z pola widzenia Zagładę, nie pozwala na problematyzowanie relacji polsko-żydowskich i pokazywanie ich w innych barwach niż „zgodne współlistnienie” w mitycznych „przedwojennych czasach”. Pozostaje spójna ze zmytizowaną i uproszczoną wizją wielokulturowości, w oparciu o którą konstruowane bywa lokalne dziedzictwo. Druga perspektywa oparta jest na idei „inwazji” obcych, traktowanych jako zagrożenie, któremu należy się przeciwstawić. W przypadku Humania jest ona mocno zakorzeniona w braku zaufania do władzy, postrzeganej jako skorumpowana i nie dbająca o interesy obywateli.

Metafory „powrotu” i „inwazji” nie pozwalają jednak uchwycić zróżnicowania postaw mieszkańców badanych miejscowości wobec chasydów oraz wielowarstwowych problemów, których nie artykułują opisani wyżej aktorzy społeczni „pierwszego planu”. Mam nadzieję, że dalsze badania pozwolą pokazać również inne, trudniejsze do usłyszenia, głosy mieszkańców Lelowa, Leżajska i Humania.

Słowa kluczowe: dziedzictwo, relacje polsko-żydowskie, relacje ukraińsko-żydowskie, Żydzi, chasydzi

LITERATURA

- Akao M.
2007 *A New Phase in Jewish-Ukrainian Relations?*, „East European Jewish Affairs” 37: 2, s. 137-155.
- Assaf D.
2006 *Chasydyzm: zarys historii*, przeł. E. Zwolska, w: M. Galas (red.), *Światło i słońce. Studia z dziejów chasydyzmu*, Kraków: Austeria, s. 11-38.
- Baer M.
bd. „Inność” w antropologicznym ujęciu krytycznym, http://opposite.uni.wroc.pl/2010/artykuly_2010/2_Baer.pdf (20.10.2016).
- Bartosz A.
2015 *Galicyskim szlakiem chasydów sądecko-bobowskich*, współaut. E. Długosz, I. Zawidzka; Kraków, Budapeszt: Austeria.
- Cała A.
1987 *Wizerunek Żyda w Polskiej kulturze ludowej*, Warszawa: Uniwersytet Warszawski.
1995 *The Cult of Tzaddikim among Non-Jews in Poland*, „Jewish Folklore and Ethnology Review” 17: 1-2, s. 16-19.
- Ciałowicz A.
2006 *W cadykowym dworze. Sadagóra: życie i obyczaj*, w: M. Galas (red.), *Światło i słońce. Studia z dziejów chasydyzmu*, Kraków: Austeria, s. 173-189.
- Comaroff J., Comaroff J.L.
2011 *Etniczność sp. z o.o.*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- De Certeau M.
2008 *Wynaleźć codzienność: Sztuki działania*, przeł. K. Thiel-Jańczuk, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Dynner G.
2006 *Men of Silk: The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society*, New York: Oxford University Press.
- Epstein S.
2002 *Hasidic Pilgrimages in Poland*, D. Neumann, R. Arditti (eds.), *Jewish Cultures and European Judaism: Different Faces of the European Judaism. A Selection of Texts*. Paris: European Association of Jewish Culture, The Alliance Israélite Universelle, s. 100-115.
bd. *Pilgrimage*, w: *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Pilgrimage> (14.09.2016).
- Fafara J. J., Krzykwa A.
2010 *Chasydzi w Leżajsku. Hassids of Leżajsk. Chassidim in Leżajsk*, Rzeszów: Podkarpacki Instytut Książki i Marketingu.
- Fijałkowski P.
bd. *Kwitlech*, w: *Polski Słownik Judaistyczny*, <http://www.jhi.pl/psj/kwitlech> (24.10.2016).

- Freeze Ch.
bd. *Uman*, w: *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, <http://www.yivo-encyclopedia.org/article.aspx/Uman> (20.10.2016).
- Galas M.
2006 *Chasydyzm czy chasydyzmy? Główne aspekty dziejów mistyki żydowskiej na ziemiach polskich*, w: M. Galas, M. Skrzypczyk (red.), *Żydzi lewowski. Obecność i ślady*, Kraków: Austeria, s. 47-64.
- Galas M., Skrzypczyk M. (red.)
2006 *Żydzi lewowski. Obecność i ślady*, Kraków: Austeria.
- Gawron E.
2006 *Lewowski Żydzi w XIX i XX wieku*, w: M. Galas, M. Skrzypczyk (red.), *Żydzi lewowski. Obecność i ślady*, Kraków: Austeria, s. 27-45.
- Goldberg-Mulkiewicz O.
2014 *Zmiany stereotypu „obcego”. Figurka postaci Żyda na polskim rynku*, w: E. Lehrer (red.), *Na szczęście to Żyd. Polskie figurki Żydów / Lucky Jews: Poland's Jewish Figurines*, przeł. A. Bilewicz, Kraków: Korporacja Ha!art, s. 186-189.
- Grabowski J., Libionka D. (red.)
2014 *Klucze i kasa: O mieniu żydowskim w Polsce pod okupacją niemiecką i we wczesnych latach powojennych 1939-1950*, Warszawa: Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów.
- Green A.
bd. *Elimelekh of Litzhensk*, w: *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Elimelekh_of_Litzhensk (29.09.2016).
- Gmyz K.
2016 *Tradycja, tożsamość, smak. Znaczenia i praktyki wokół ciulimu lewowskiego*, <http://kulturaoddolna.pl/znaczenia-i-praktyki-wokol-ciulimu-lewowskiego/> (17.10.2016).
- Greszta A.
2016 *„Ja tu tylko patrzę”. Pielgrzymi, obserwatorzy, gapie*, <http://kulturaoddolna.pl/ja-tu-tylko-patrze/> (4.07.2016).
- Gwiazdowicz A.
2016 *Tam ląka rośnie, a po cmentarzu nie ma żydowskim ani śladu. O pamięci i zapomnieniu w Lelowie*, <http://kulturaoddolna.pl/o-pamieci-i-zapomnieniu-w-lelowie/> (17.10.2016).
- Jagielski J.
bd. *Ohel*, w: *Polski Słownik Judaistyczny*, <http://www.jhi.pl/psj/ohel> (20.09.2016).
- Kaspina M., Amosova A.
2009 *Paradoks meżetničeskich kontaktov: praktika obrašenia niejevrejev v sinagogu (po polevym materialam)*, „Antropologičeskij Forum Online” 11, s. 1-24, http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/011online/11_online_04_kaspina-amosova.pdf (06.10.2016).
- Klekot E.
2014 *Polityczny wymiar dziedzictwa kultury*, w: G. Michałowska, J. Nakonieczna, H. Schreiber (red.), *Kultura w stosunkach międzynarodowych*, t. 2, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 46-62.

- Kurczewska J., Bojar H. (red.)
2009 *Wyciskanie Brukselki? O europeizacji społeczności lokalnych na pograniczach*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Kwiatkowska W.
2016 *(Od)grywanie żydowskości. Muzyka jako narzędzie konstruowania tożsamości*, <http://kulturaoddolna.pl/muzyka-a-tozsamosc/> (17.10.2016).
- Leder A.
2013 *Prześlona rewolucja: Ćwiczenia z logiki historycznej*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Mason E.
2008 *Cooking the Books. Jewish Cuisine and the Commodification of Difference*, w: K. LeBesco, P. Naccarato (eds.), *Edible Ideologies. Representing Food and Meaning*, Albany: State University of New York Press, s. 105-125.
- Morawska L.
2012 *Lelov: Cultural Memory and a Jewish Town in Poland. Investigating the Identity and History of an Ultra-Orthodox Society*, University of Bradford eThesis (praca doktorska), <http://bradscholars.brad.ac.uk:8080/bitstream/handle/10454/7827/L.Morawska%20PhD.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (06.10.2016).
- Olędzki J.
1989 *Kwitlechy z Leżajska. Prośba i dziękczynienie w kultach chasydzkich i katolickich*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 43: 1-2, s. 23-26.
- Paciorek D.
2014 *Pielgrzymki chasydów. Media lokalne o pielgrzymkach chasydów na groby cadyków*, w: E. Prokop-Janiec (red.), *Polacy – Żydzi. Kontakty kulturowe i literackie*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 273-282.
- Ranuszkiewicz W.
2014 *Lelów na skrzyżowaniu szlaków i kultur*, Bydgoszcz: Wydawnictwo camVERS.
- Rapoport-Albert A.
1991 *God and the Zaddik as the Two Focal Points of Hasidic Worship*, w: G.D. Hundert (ed.), *Essential Papers on Hasidism: Origins to Present*, New York, London: New York University Press, s. 299-329.
- Scholem G.
2007 *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Warszawa: Aletheia.
- Simmel G.
2006 *Obcy*, w: G. Simmel, *Most i drzwi*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 204-212.
- Skrzypczyk M., Wieczorek A.
2008 *Chasydzi lelowscy. Spotkania w drodze*, Lelów: Gminny Ośrodek Kultury.
- Walczyk A.
2006 *Pamięć i upamiętnienie Żydów w Lelowie*, w: M. Galas, M. Skrzypczyk (red.), *Żydzi lelowscy. Obecność i ślady*, Kraków: Austeria, s. 75-103.

Wodziński M.

bd. *Leżajsk, The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Lezajsk> (19.10.2016).

Zaremba M.

2012 *Wielka trwoga. Polska 1944-1947. Ludowa reakcja na kryzys*, Kraków: Wydawnictwo „Znak”, Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk.

Zatorska M.

2015a *Ciulim lełowski jako lokalne dziedzictwo jedzeniowe*, w: S. Sikora, K. Dudek (red.), *Oddolne tworzenie kultury. Perspektywa antropologiczna*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, s. 86-95, http://kulturaoddolna.pl/blogs/Kultura_Oddolna.pdf (17.07.2016).

2015b *Relacje chrześcijańsko-żydowskie w modelu antagonistycznej tolerancji. Od wspólnoty religijnej do wspólnoty pamięci*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 69: 3, s. 206-219.

Ziemia Leżajska...

2010 *Ziemia Leżajska. The land of Leżajsk*, Leżajsk, Warszawa: Wydział Promocji, Kultury i Współpracy Międzynarodowej w Starostwie Powiatowym w Leżajsku; Foto Liner.

Źródła internetowe:

Interfax – Ukraine

<http://en.interfax.com.ua/news/general/48186.html> (29.09.2016).

<http://www.tvn24.pl/wiadomosci-z-kraju,3/swastyka-na-cmentarzu,51332.html> (29.09.2016).

http://czestochowa.wyborcza.pl/czestochowa/1,35271,17517480,Krzyczeli_w_Lelowie_wynocha_Zydzi_Prokurator_nie.html (29.09.2016).

Nikoniarze.pl

<http://forum.nikoniarze.pl/showthread.php?t=269396> (23.10.2016).

Kasai – travel adicts

<http://kasai.eu/2014/chasydzi-w-lezajsku/> (23.10.2016).

Chasydzi w Leżajsku

<http://chasydzi.blogspot.com/> (23.10.2016).

Anna Ordyczyńska

<http://aord.republika.pl/> (23.10.2016).

Magdalena Zatorska

LOCAL INTERPRETATIONS OF HASIDIC PILGRIMAGES
TO POLAND AND UKRAINE (LELOV, LIZHENSK, UMAN)

(Summary)

Hasidic pilgrimages from Israel, the United States, and other countries of the world to the graves of tzaddikim in Poland and Ukraine have been growing since the 1980s and 1990s. The rapid development of pilgrimages after the fall of the former Eastern bloc not only changed the landscape of the researched areas, but also influenced memory and identity as well as the economic and political strategies of their inhabitants. In the article, based on ethnographic fieldwork in Lelov and Lizhensk in Poland, and in Uman, in Ukraine, I describe three initiatives, which have resulted from the boost in the pilgrimages, and which shape various local reactions. These are: the festival “Ciulim-Cholent Day” in Lelov; the activity of a local blogger from Lizhensk, who popularises the knowledge on Hasidism and Jewish pre-war inhabitants of the town; and protests against Hasidim organised by the Council of Civic Organizations in Uman. Two interpretations of the pilgrims’ “rights” to the visited sites emerge from the analysed material. One of them is organised around the concept of “return”, which embodies the myth of the shtetl. According to this perspective Hasidic pilgrims are seen as Jews visiting the graves of their ancestors and restoring the world which was destroyed with the Holocaust. The second perspective is based on the idea of foreign “invasion”, which calls for local resistance.

Key words: heritage, Polish-Jewish relations, Ukrainian-Jewish relations, Jews, Hasidim

Magdalena Zatorska
Department of Ethnology and Cultural Anthropology
University of Warsaw
4 Żurawia Street
00-503 Warsaw, Poland
magda.zatorska@gmail.com