
Regulamin rezerwatu. O książce *Jewish Poland Revisited* Eriki Lehrer

Konrad Matyjaszek

Abstrakt: Artykuł stanowi recenzję książki *Jewish Poland Revisited* Eriki Lehrer, prezentującej wyniki antropologicznych badań na temat żydowsko-polskich projektów pamięci realizowanych w byłej dzielnicy żydowskiej na krakowskim Kazimierzu. Omawiając tezy pracy, autor poddaje krytycznej analizie proponowany przez Lehrer projekt *etnografii możliwości* i wynikającą z niego strategię akceptacji współczesnego Kazimierza jako *przestrzeni spotkania*, za którą idzie akceptacja zasad uczestnictwa narzuconych gościom przez polskich zarządców Kazimierza.

W artykule rozpatrywane są dwie takie zasady, warunkujące możliwość uczestnictwa gościa w kurczącej się przestrzeni publicznej Kazimierza. Pierwszą z nich autor opisuje jako nakaz porzucenia bezpośrednio dostępnej, fizycznej przestrzeni dzielnicy i niesionych przez nią historii, których znakiem jest ocalała zabudowa. W to miejsce Lehrer wprowadza podział na *przestrzeń społeczną* i *fizyczną*, skutkiem czego stłumione zostają ślady brutalnej przeszłości, w przeciwnym razie bezpośrednio obecne. Drugą zasadę autor odtworza jako wymóg akceptacji roli współczesnych polskich właścicieli jako *brokerów* i *pośredników* żydowskiego dziedzictwa, co w konsekwencji pociąga za sobą akceptację ich wątpliwych prawnie i moralnie roszczeń do zawłaszczonych przestrzeni.

Skupienie uwagi na regulaminie uczestnictwa, który ustanawia i utrzymuje warunkowy charakter żydowskiej obecności w przestrzeni Kazimierza, prowadzi autora do wniosku o konieczności rewaluacji i redefinicji tradycyjnego rozdziału dyscyplin, który tworzy konceptualny podział na społeczne przestrzenie i architektoniczne obiekty, oraz do krytycznego namysłu nad obowiązującym obecnie w Europie Środkowo-Wschodniej rozumieniem pojęcia „dziedzictwo”. Tego rodzaju *poszukiwanie* uznaje autor za warunek przezwyciężenia ignorowanego zwykle, choć mimo wszystko obecnego w polsko-żydowskich stosunkach „dziedzictwa”: tradycji przemocy i wykluczenia, tak społecznego, jak i przestrzennego.

Wyrażenia kluczowe: Kraków; relacje polsko-żydowskie; dziedzictwo; turystyka; mienie żydowskie

Żydowska Polska, to brzmi nieco niegramatycznie. W polskim języku i polskiej praktyce przestrzennej nie ma wielkiej tradycji dzielenia się nazwami i toponimami – oraz miejscem i przestrzenią – z grupami niemieszczącymi się w definicji polskiej większości; nie ma też tradycji udostępniania takim grupom praw do wpływu na symboliczny porządek toponimii i materialny porządek topografii. Opór stawiany przez język wobec powyższego zestawienia słów odbywa się w dwóch przeciwnych sobie kierunkach. Z jednej strony – niemożliwym zdaje się przydanie określenia *żydowski* nazwie kraju, w którym od początków rozwoju urbanistyki „teren zajęty przez Żydów traktowany był jako wyodrębniony ze struktury miejskiej” (Piechotka & Piechotka, 2004, s. 7) i stawał się ciałem obcym: *ciałem w ciele, państwem w państwie, miastem w mieście*¹. Z drugiej –

1 Eksterytorialny względem struktur miejskich i społecznych charakter przestrzeni żydowskiej w dawnej Polsce, dekretowany miejskimi statutami i przywilejami, tradycyjnie wyrażany jest metaforą ciała obcego. „Żydzi stanowili u nas od wieków *corpus in corpore, status in statu*” pisał w 1876 roku Władysław Smoleński (Smoleński, 1876, s. 5). Wyobrażenie to wydaje się powiązane z obrazem dzielnicy żydowskiej jako strukturalnie osobnego *miasta w mieście*. Wspominając Warszawę z połowy XIX wieku, Jan Stanisław Bystron relacjonował: „Żydzi tworzą miasto w mieście, zamknięci w dość wąskich granicach” (Bystron, 1949, s. 218). Odnosząc się do tej relacji Bystronia, Eleonora Bergman opisuje dalsze losy tej formuły: „prawie czterdzieści lat później Peter Martyn opublikował artykuł, którego tytuł w dosłownym przekładzie brzmiałby: *Miasto o nieoznaczonych granicach – w mieście. Historia osie-*

analogicznie trudna do wyobrażenia jest sama lokalizacja przestrzenna tego, co żydowskie, a tym bardziej jego umiejscowienie w ramach bytu tak konkretnego, jak (polskie) terytorium państwowe. Jak piszą redaktorki tomu *Jewish Topographies*,

„czas i historia pełnią podstawową rolę w naszym rozumieniu cywilizacji żydowskiej. Miejsce i przestrzeń – przeciwnie, zdają się być kategoriami w najlepszym razie drugorzędnymi. Wzajemnie korespondujące motywy «ludu księgi» i samej księgi jako «przenośnej ojczyzny» wraz ze stereotypem «Żyda-tułacza» niosły komunikat o głębokiej delokalizacji żydowskiego doświadczenia, które – z wyjątkiem doświadczenia izraelskiego – pozbawione jest nie tyle nawet właściwego sobie terytorium, co jakiegokolwiek konkretnej przestrzeni lub też powiązania z miejscem” (Brauch, Lipphardt, & Nocke, 2008, s. 1).

Wydana w 2013 roku książka Eriki T. Lehrer, kanadyjskiej antropolożki, profesor w Katedrze Pamięci Post-Konfliktowej, Etnografii i Muzeologii Uniwersytetu Concordia w Montrealu², zatytułowana jest *Jewish Poland Revisited: Heritage Tourism in Unquiet Places* (Lehrer, 2013b). *Żydowską Polskę* ma więc w tytule. Czytelnik tej publikacji odnieść może z początku wrażenie, że ma do czynienia z krytycznym opracowaniem dotyczącym się warunków funkcjonowania żydowskiej tożsamości miejsca we współczesnej Polsce czy też z rodzajem antropologicznej dokumentacji procesu poszukiwania przestrzeni dla takiej właśnie *żydowskiej Polski*. Jak głosi tekst promocyjny umieszczony na tylnej okładce książki: „Lehrer bada punkty przecięcia projektów pamięci polskiej i żydowskiej, a również będące ich źródłem spotkania i osobiste poszukiwania mające miejsce w dawnej żydowskiej dzielnicy Kazimierz w Krakowie” (Lehrer, 2013b); przednią część okładki zajmuje zaś czarno-białe zdjęcie fragmentu elewacji kamienicy, na której obok drzwi wejściowych zawieszono plastikową płachtę plakatu reklamującego 21. Festiwal Kultury Żydowskiej w Krakowie (rok 2011). Wrażenie obcowania z krytycznym opracowaniem praktyki *projektów pamięci* odbywającej się w fizycznych przestrzeniach krakowskiego Kazimierza wzmacniają jeszcze zamieszczone przez autorkę motto. Przed spisem treści pojawia się więc cytata z tekstu Aleksandra Hertza: „Czy tylko i wyłącznie krew i popioły ofiar staną się istotną więzią, która połączy Polskę z narodem żydowskim? Mam wrażenie, że nie będzie to więź jedyna i że w miarę, jak czas będzie upływał, oczywistość tych innych więzi będzie stawała się coraz wyraźniejsza. Polska – chcąc czy nie chcąc – nie będzie w stanie zapomnieć o Żydach” (Lehrer, 2013b, s. vi; Hertz, 2003, s. 25). Przed wstępem pojawia się też wers z napisanego przez Kingę Dunin i Sławomira Sierakowskiego przemówienia, wygłoszonego przez Sierakowskiego na Stadionie Dziesięciolecia w ramach pracy wideo Yael Bartany *Mary Koszmary*: „Z jedną kulturą – nie potrafimy czuć!” (Lehrer, 2013b, s. 1; Bartana, 2012, s. 120).

dli żydowskich w zachodnich dzielnicach Warszawy. [...] Definicję Martyna nieświadomie zapewne przyjęli Barbara Engelking i Jacek Leociak, publikując opracowanie zatytułowane *Getto warszawskie. Przewodnik po nieistniejącym mieście*” (Bergman, 2008, s. 287; cytowane teksty: Martyn, 1988; Engelking & Leociak, 2001). Współcześnie omawiana fraza włączana bywa w nostalgiczne narracje o żydowskich dzielnicach istniejących w Polsce przed Zagładą. „Przed wojną [krakowski] Kazimierz był osobnym światem” pisze Agnieszka Sabor w artykule zatytułowanym *Miasto w mieście. Wczoraj i dziś krakowskiego Kazimierza* (Sabor, 2004, s. 32).

2 Polskie brzmienie nazw instytucji podane jest według materiałów promocyjnych projektu prowadzonego przez Ericę Lehrer, zatytułowanego *Odpowiedz... please respond...* (<http://www.conversationmaps.org/odpowiedz/po/who2.html>).

Wydawać się może tym samym, że intencją Lehrer jest skierowanie działań przeciwko wspomnianej wyżej, historycznie utrwalonej zasadzie niemożliwości wyobrażenia i nazwania *żydowskiej Polski* – przestrzeni, w której grupa postrzegana przez polską większość jako obca kształtować mogłaby symboliczne i fizyczne warunki lokalne. Intencje takie wpisująby *Jewish Poland Revisited* w ramy trwającej od końca lat dziewięćdziesiątych XX wieku debaty nakierowanej na próbę oceny przemian, jakim od tamtego czasu podlega miejska przestrzeń Kazimierza³. Od lat dziewięćdziesiątych trwał tam – i trwa dalej – proces społeczno-urbanistycznej transformacji. W jej ramach krakowską dzielnicę, opróżnioną w roku 1941 z żydowskich mieszkańców wysiedlonych do krakowskiego getta i zgładzonych w obozach Płaszów, Bełżec i Auschwitz, po wojnie zamieniono w zrujnowane miejsce bezplanowego kwaterunku, a w latach dziewięćdziesiątych przekształcono w nowoczesny kompleks turystyczny z ocalałymi żydowskimi zabytkami architektury w roli centralnej atrakcji. Przemiana ta, określana mianem *rewitalizacji*⁴, nieco przypadkowo zainicjowana została sukcesem nakręconego w miejskiej scenografii Kazimierza filmu Stevena Spielberga *Lista Schindlera* (1993), wzmocniona zaś nagłym wzrostem turystycznej popularności Krakowa oraz sukcesem kazimierskiego Festiwalu Kultury Żydowskiej, corocznego wydarzenia kulturalnego budowanego wokół bogatego programu koncertów i obejmującego szeroki zakres tego, co we współczesnej muzyce da się określić przymiotnikiem *żydowskie*.

możliwości dialogu

W scenerii *rewitalizowanego* Kazimierza Lehrer prowadziła więc – podsumowane omawianą publikacją – antropologiczne poszukiwania *żydowskiej Polski*. Poszukiwania – dodajmy – trwające przez większość okresu wspomnianej transformacji Kazimierza: od roku 1998, na kiedy datowany jest wstęp do pracy (a być może wcześniej, gdyż Lehrer określa datę swojej pierwszej wizyty w Krakowie na 1990 rok), do momentu publikacji *Jewish Poland Revisited* w 2013 roku. Są to poszukiwania podjęte przez badaczkę wyraźnie artykułującą swoją kulturową tożsamość amerykańskiej Żydówki o wschodnioeuropejskich korzeniach. Według słów Lehrer, badania te miały na celu „zapoczątkowanie debaty na temat tego, co pominięte, i tego, co zniekształcone przez niektóre współczesne praktyki pamięci o Zagładzie”, oraz – co badaczka podkreśla jako bardziej istotne – nakierowane zostały na uformowanie pedagogicznego projektu *etnografii możliwości* (Lehrer, 2013b, ss. 17, 214). Powołując się na esej Tzvetana Todorova traktujący o *nadużyciach pamięci* (Todorov, 2001, 2011a, 2011b), Lehrer objaśnia postulowaną przez siebie *możliwość* jako sytuację porzucenia „komfortu pamiętania tylko naszych własnych momentów heroizmu czy ofiary na rzecz wysiłku przywołania heroizmu innych oraz namysłu nad niesprawiedliwością, którą mogliśmy im wyrządzić” (Lehrer, 2013b, ss. 17–18). Tłumacząc szczegóły tego kierunku myśli, badaczka dopowiada:

3 Zakres tej debaty omówiony zostaje w przypisie 29.

4 Stosowane w odniesieniu do Kazimierza pojęcie *rewitalizacji* omawia Monika Murzyn-Kupisz (Murzyn, 2006b).

„Etnografia posiada szczególny potencjał objaśniania nie tylko kierunków kulturowych przemian, ale też i możliwości, wysp kulturowej pracy niosącej w sobie sprzeciw lub dążenie i postulujących alternatywne sposoby istnienia. [...] Ta odmiana antropologii była jednak, i wciąż jest, marginalizowana w nauce. Zaryzykuję stwierdzenie, że nieprzewidzianym skutkiem ubocznym ponowoczesnego «kryzysu reprezentacji» w antropologii – który skądinąd był początkiem istotnych kroków ku badawczej samoświadomości – stała się widoczna w ramach tej dyscypliny utrata przestrzeni dla aspiracji. Z tej przyczyny dążę do modelu pracy etnograficznej dokumentującej nie tylko konflikt, ale też codzienną pracę na rzecz tolerancji⁵. Konflikt przyciąga nieproporcjonalnie dużą część uwagi badaczy. Tolerancja natomiast, podobnie jak i jej liczne przeciwieństwa, tworzona jest w najdrobniejszych szczegółach życia społecznego, w mowie i w działaniu. [...] Sprawa tego, kiedy, gdzie i dlaczego ludzie zachowują się najlepiej, jak potrafią, wydaje się nie tyle nawet pytaniem wartym postawienia, co fundamentalnie ważnym obiektem badań” (Lehrer, 2013b, s. 18).

W dokonywanym przez Lehrer powrocie czy właściwie powtórnym odwiedzinach [*re-visiting*] *żydowskiej Polski* chodzi więc o *możliwość*. I o *tolerancję*. Jak również o namysł nad niesprawiedliwością wynikającą z *nadużyć pamięci*. Podróż w poszukiwaniu terenu *żydowskiej Polski* byłaby zatem wołaniem o zgodę, zrozumienie i szeroko pojęty *dialog polsko-żydowski*. Takie intencje badaczka zresztą deklaruje, zapowiadając skierowanie swoich analiz na działania *kulturowych pośredników*, aktywistów tworzących nowe ramy dialogu pośród budowanej na nowo *żydowskiej dzielnicy* Krakowa. Raport z takiej podróży byłby więc też głosem idealizmu osoby zauważającej, że w ferworze badań nad konfliktem i pośród „kryzysu reprezentacji” pominięto głosy dobrych ludzi starających się działać najlepiej, jak potrafią. Byłby – gdyby nie tło, na jakim badaczka umieszcza potencjał takiego *dialogu*; mianowicie gdyby nie fakt, że Lehrer *niesprawiedliwości* i (za Todorovem) *nadużyciem pamięci* nazywa „kolektywny obraz Polski”, jaki, jej zdaniem, pielęgnują współcześni Żydzi (Lehrer, 2013b, s. 3). Obraz ten ma w ramach *polsko-żydowskiego dialogu* pewną tradycję występowania. Praktykowany ma być – zdaniem Lehrer – w „wyobrażeniach nędzy i odrzucenia, próżni wyznaczanej jedynie «obozami»”, jak też w wyobrażeniach Polski – „symbolu zła”, który w żydowskiej wyobraźni funkcjonować ma jako intensywniejszy niż ten przypisywany Niemcom (Lehrer, 2013b, ss. 3, 4). Badaczka przyznaje wprawdzie dla porządku, że „debaty nad udziałem obywateli Polski w antysemitycznej przemocy dokonywanej w trakcie Zagłady i po niej, konflikty wokół upamiętnienia obozu Auschwitz oraz kwestia restytucji mienia żydowskiego – pozostają nierozwiązane i zdecydowanie przyczyniają się do kształtowania takiego obrazu”, dodaje zaraz jednak, że te „współczesne problemy pełnią tu rolę drugorzędną, gdyż to nie one kształtują wyobrażenia o Polsce” (Lehrer, 2013b, s. 3). Czynnikiem kształtującym ma być za to „splot opowieści [anegdot] i retorycznych wyolbrzymień [hiperboli]”⁶, a wynikające

5 Badaczka objaśnia w przypisie: „świadoma jestem silnie krytycznych uwag wobec dyskursów tolerancji, sformułowanych przez Wendy Brown. Stwierdza ona, że ujęcie takie nie tyle umocowuje, ile zaledwie warunkowo dopuszcza istnienie niechcianych grup obcych, pozwalając jednocześnie «tolerancyjnemu» społeczeństwu na wyższość wobec «mniej cywilizowanych» kultur i utwierdzając funkcjonowanie zachodniego imperializmu (Brown, 2006). Moje użycie tego terminu wynika z ujęcia praktycznego i dotyczy indywidualnych i codziennych aktów szacunku i zrozumienia, współczucia i akceptacji” (Lehrer, 2013b, ss. 18, 220).

6 W oryginale: „The image of Poland is shaped and reinforced by a web spun of anecdote and hyperbole, both private and public, which connects many disparate sectors of the Jewish world” (Lehrer, 2013b, s. 3).

z tych opowieści przekonanie o polskim antysemityzmie pełnić ma dla Żydów „funkcję filaru zbiorowej świadomości, tożsamości oraz poczucia celu” (Lehrer, 2013b, ss. 3–4)⁷.

Taka argumentacja na rzecz budowy *przestrzeni możliwości* zadziwia. Doborem argumentów i ich badawczym umocowaniem. Na ich poparcie Lehrer przedstawia – poza cytowanym powyżej zdaniem z eseju Scotta Ury’ego o „filarze zbiorowej świadomości” – dokładnie jedno *wyolbrzymienie* i jedną *opowieść*. Pierwsze to znana fraza premiera Izraela Icchaka Szamira o polskim antysemityzmie „wysysanym z mlekiem matki”⁸, drugie zaś to „popularna anegdota” o rabinie chasydzkiego ruchu Chabad Lubawicz, który wzywać miał swoich wiernych do zakładania misji „wszędzie z wyjątkiem Polski” (Lehrer, 2013b, s. 3). Technika przywoływania „popularnych anegdot” w charakterze argumentu stosowana jest zresztą przez Lehrer naprzemiennie z retoryką dopuszczającą na przykład odwołanie się do figury nieokreślonego „żydowskiego establishmentu”, który uznać miał Polskę za przestrzeń „rytualnie zbezczeszczoną” (Lehrer, 2013b, s. 3).

Badaczka nie precyzuje też, dlaczego namysł nad stosowanymi w humanistyce warunkami obrazowania, któremu przydaje etykietę *ponowoczesnego kryzysu reprezentacji*, miałby uniemożliwiać objęcie polem badawczych zainteresowań również zjawisk związanych z tolerancją i „tym, co najlepsze” w ludzkich relacjach. Istotna w tym miejscu wydaje się jednak uwaga, że mający skutkować „utrata przestrzeni dla aspiracji” *kryzys reprezentacji* w odniesieniu do miejsc żydowsko-polskiego spotkania odnosić się może – poza tym, co George Marcus i Michael Fisher nazwali „kryzysem wynikającym z niepewności co do wystarczającego charakteru środków służących opisowi społecznej rzeczywistości” (Marcus & Fisher, 1986, s. 8) – także (jeśli nie bardziej) do trudności komunikowania historii Zagłady⁹ oraz do ryzyka zniekształcenia głosu jej ofiar przez funkcjonujące w ramach takich miejsc reprezentacje i upamiętnienia. Takie uwarunkowanie dotyczy w takim samym stopniu zlokalizowanych przestrzennie procesów i działań, jak i innych zjawisk kultury.

W efekcie ustanowienia przez Lehrer szerokich kategorii mających grupować *zniszczające praktyki* pamięci o Zagładzie całe zespoły prac badawczych – dopełniających

7 Cytowane zdanie pochodzi z eseju Scotta Ury’ego (Ury, 2000, s. 214).

8 Erica Lehrer informuje w przypisie: „Szamir wychował się w Polsce, a jego ojciec został zabity przez Polaków w czasie drugiej wojny światowej” (Lehrer, 2013b, s. 218).

Icchak Szamir, zapytany w wywiadzie o swoje stwierdzenie, tak wyjaśniał sens użytej „hiperboli”: „Czy sami Polacy, a zwłaszcza inteligencja polska, zaprzeczają istnieniu antysemityzmu w ich kraju? Czy zaprzeczają, że zjawisko to istniało i nadal istnieje? Nie zaprzeczają. Nie mówię, że to się nie zmieni, ale trzeba znać przeszłość i teraźniejszość, żeby można było zbudować lepsze stosunki w przyszłości. Mój ojciec w czasie drugiej wojny światowej został zabity przez Polaków. Nie był jedynym, który zginął w ten sposób. Pochodzę z polskich kresów (obecnie Białoruś). Stamtąd jako siedemnastolatek wyjechałem do Palestyny, dzięki czemu – jedyny z całej rodziny – pozostałem przy życiu. W czasie wojny ojciec uciekł z miasteczka Wołkowiska przed transportem do obozu i szukał pomocy u przyjaciół z dzieciństwa w rodzinnej wsi. Ale oni, zamiast mu pomóc, zatłukli go topatami – to wszystko. Czy mam ich za to błogosławić? To byli Polacy. W 1993 r. odwiedziłem moje rodzinne strony: nie ma tam już ani jednego Żyda. Na rynku miasteczka stoją po dawnemu kościoły i cerkwie, nie ma tylko synagogi” (Barbur & Szamir, 1999).

Jak opisuje Elżbieta Janicka, cytując relację Jeana Kahna: „Szamir po wojnie przyjechał do Polski, aby zobaczyć rodzinny dom. Przekopał ogródek i odkrył ciało ojca bez głowy. Okazało się, że Polak, który w czasie okupacji zapewnił mu schronienie [w zmian za przepisanie na siebie ogrodu i domu z całym dobytkiem], ostatecznie go zamordował. «To dlatego Szamir uważa, że Polacy wyssali antysemityzm z mlekiem matki»” (Janicka, 2006; cytowany artykuł prasowy: J. Bielecki, 2006).

9 Temat ten porusza m.in. Agata Maksimowska (Maksimowska, 2010).

się, ledwie korespondujących lub zasadniczo przeciwstawnych – umieszczone są w przestronnym pojemniku z napisem „opowieści i retoryczne wyolbrzymienia”. Odnosząc się do „potężnego splotu czynników”, na który składać się mają „skłonności wykazywane przez krytycznych badaczy, jak również zapotrzebowanie na zinstytucjonalizowaną pamięć Zagłady”, a który uniemożliwiać ma artykułowanie „innych opowieści o Polsce – czy to historii dawnego, wielowiekowego rozkwitu życia żydowskiego, czy jego zaskakującego, współczesnego odrodzenia” (Lehrer, 2013b, s. 4)¹⁰, badaczka wymienia składowe tego „splotu”. Są to mianowicie „badania historyczne naprowadzające badaczy Zagłady na odkrycia nowych głębin okropności”, a dokładniej – szeroki zbiór historycznych opracowań, w którym Lehrer umieszcza razem publikacje Jana Tomasza Grossa, Timothy Snydera, Omera Bartova, Jana Grabowskiego i Barbary Engelking. Badaczka dopowiada, że prace te „ukazują nowe przestrzenie zniszczenia, tajemnic, zdrad i uzurpacji, które zaczynają definiować złożoność historii Zagłady w Europie Środkowej” (Lehrer, 2013b, s. 5)¹¹.

szukać tego, co łączy

„Jak głosi maksyma przyświecająca tak zwanemu dialogowi polsko-żydowskiemu – piszą Elżbieta Janicka i Tomasz Żukowski – trzeba szukać tego, co łączy, nie zaś wyolbrzymiać to, co dzieli” (Janicka & Żukowski, 2012). W przedstawionej przez Ericę Lehrer argumentacji na rzecz poszukiwania łączących wątków w całej okazałości ujawnia się biegun wobec nich przeciwny: jest to *potężny splot czynników*, który nie dość, że dzieli, to jeszcze solidnie wyolbrzymia. Języka zaś i rodzaju argumentacji, które Lehrer – uzasadniając konieczność postulowania *możliwości* – wskrzesza do udziału w debacie o polsko-żydowskiej historii i które tym samym rehabilituje i legitymizuje, nie słychać było w tej debacie już od pewnego czasu. Jak ośmielię się stwierdzić – z pożytkiem dla samej debaty. Szkodliwemu *splotowi czynników*, który staje się prawdopodobnym dzięki natychmiastowemu przeskokowi wywodu w jak najszerszy plan ogólny, Lehrer przeciw-

10 W angielskojęzycznym oryginale: „A potent combination of predispositions of critical scholarship and the demands of institutionalized Holocaust memory have made it difficult to tell other Polish stories, whether these be stories of the centuries-long, vibrant former life of Jews in Poland or its striking recent reemergence” (Lehrer, 2013b, s. 4).

Badaczka zastrzega przy tym w przypisie, że „życie żydowskie odrodziło się oczywiście wcześniej, jego rozkwit trwał od 1945 od 1968 roku. [...] Tutaj jednak odnoszę się do niedawnego odrodzenia, zaskakującego zewnętrznych obserwatorów swoją niezwykłością” (Lehrer, 2013b, ss. 4, 218).

11 Wymieniane przez badaczkę opracowania to: *Sąsiedzi* Jana Tomasza Grossa (Gross, 2001), *Skrwawione ziemie* Timothy Snydera (Snyder, 2010), esej Omera Bartova *Eastern Europe as a Site of Genocide* (Bartov, 2008), opracowania Jana Grabowskiego: *„Ja tego Żyda znam!” Szantażowanie Żydów w Warszawie 1939–1943* (Grabowski, 2004) oraz *Judenjagd. Polowanie na Żydów, 1942–1945. Studium dziejów pewnego powiatu* (Grabowski, 2011), jak też publikacja Barbary Engelking *Szanowny Panie Główny. Donosy do władz niemieckich w Warszawie i okolicach w latach 1940–1941* (Engelking, 2003).

W dalszym ciągu tekstu Lehrer precyzuje rozpoznany przez siebie mechanizm niekorzystnego wpływu, sugerując, że „pomiędzy Polakami istnieje głębokie uczucie niepokoju o to, czy wina Zagłady nie zostaje przeniesiona z jej sprawców, niemieckich nazistów, na Polaków. O ile ważne współczesne opracowania historyczne pomagają zdekonstruować polską mitologię, przypisującą Polakom jedynie rolę bohaterów lub ofiar, ich niezamierzonym skutkiem ubocznym może być dalsze wymazywanie wątków polskiej ofiary i cierpienia z szeroko pojętego żydowskiego dyskursu na temat Polski. Poza niewiedzą na temat hitlerowskich zbrodni na Polakach, zdarzają się niekiedy [prasowe] komunikaty, w których to Polacy obsadzani bywają w roli nazistów” (Lehrer, 2013b, s. 75). W przypisie Lehrer precyzuje, że chodzi o wspomniane prace Grossa, Grabowskiego i Engelking; następnie odnosi się do przypadków użycia sformułowania „polskie obozy zagłady” w obcojęzycznej prasie.

stawia, razem i na równych prawach, współczesne, komercyjne „odrodzenie żydowskie” na Kazimierzu oraz opowieść o *paradisus Judeorum* – żydowskim raju, polską fantazję na temat stuleci harmonijnego współistnienia Polaków i Żydów, przerwane dopiero niemiecką inwazją i tragedią Holokaustu. Fantazja ta to w całości polski produkt regionalny, a przede wszystkim jest ona strukturą wybitnie użytkową¹². Można stosować ją uspokajająco i nasennie, do malowania obrazu *wieków rozkwitu życia żydowskiego* w dawnej Polsce – tej bezpiecznej przystani oferowanej Żydom, protestantom i wszelkim w ogóle innowiercom. Można i obronnie – jak uczynił to w swoim czasie Witold Rymanowski, polemizując z założeniami tekstu Jana Błońskiego *Biedni Polacy patrzą na getto* – użyć ją w roli „mądrości narodów” dowodzącej, że było wręcz przeciwnie, niż oponent śmiało zauważyć i zasugerować¹³.

Niełatwo byłoby przyjąć, że Lehrer struktury użytego przez siebie języka i jego proweniencji nie jest świadoma. Sama zresztą dostarcza argumentu przeciwnego, cytując w ramach podziękowań złożonych współpracownikom i recenzentom Magdalenę Waligórką, antropolożkę i historyczkę kultury, autorkę tworzonego wspólnie z Ericą Lehrer badawczego opracowania (Lehrer & Waligórska, 2013). Waligórska lojalnie ostrzegać miała Lehrer, iż tej ostatniej „może nie być po drodze z politycznymi zapatrywaniami osób, którym książka się spodoba i które wykorzystają zawarte w niej argumenty do celów bardzo odmiennych” od tych, które założyła (Lehrer, 2013b, s. xv). Niewiele wskazuje na to, by Lehrer, akceptując ryzyko takich niepożądanych zapożyczeń, nie zdawała sobie sprawy, że mogą być one obustronne.

Moim zdaniem jest zupełnie odwrotnie. Przyjęty przez Lehrer sposób poszukiwania *przestrzeni możliwości*, jaką autorka widzi w opozycji do niekorzystnego wpływu wywieranego działaniami *krytycznie nastawionych badaczy*, jest rezultatem zastosowanej tu badawczej konsekwencji i rygoru w podążaniu za przyjętym celem. Jest on zarysowany szeroko; jak pisze Lehrer, „turystyka organizowana wokół żydowskiego dziedzictwa jest dziś w Polsce ważną odmianą kulturowego aktywizmu i pozostaje działaniem

12 Jak pisze na temat wątku *paradisus Judeorum* Joanna Tokarska-Bakir, „solidne studium źródłowe, publikowane w roku 1937, poświęcił mu Stanisław Kot, który przytacza następujący fragment utworu łacińskiego *Paskwiliusze na królewskim weselu podrzycone* (1606): «Królestwo polskie to: 1. raj dla Żydów, piekło dla chłopów, czyszciec dla mieszczan, panowanie dworzan, 2. pomieszanie ról, zbytek kobiet, włóczęga po jarmarkach, kopalnia złota dla przybłądów, 3. powolny ucisk kleru, oszukaństwo ewangelików, swoboda marnotrawców, 4. zwady heretyków, nierząd obyczajów, częstowanie pijaków, 5. ustawiczne wążęsanie się, natrętna gościna, prawa naruszanie, brak troski o przyszłość, 6. ujawnianie obrad, niedbałość o nabyte, praw zmienność – co widzi każdy naród». W przekonaniu Stanisława Kota, paszkwil ten dowodzi nieszlacheckiego (od siebie dodajmy: na pewno też nie-żydowskiego) poglądu na życie społeczne, moralne i obyczajowe: «wszystko są to zarzuty skierowane przeciwko szlachcie. Jeśli dodamy, że wcale nie ma do mieszczan i kupców pretensji o ceny, tak skwapliwie u początku wieku XVII podnoszonych przez szlachtę, utwierdzamy się w przekonaniu, że autorem satyry jest niechętny szlachcie plebejusz. I to nie protestant, ale katolik, zarzucający szlachcie zuchwałość protestancką oraz dokuczanie duchowieństwu. Możliwe, że autor z rodziny mieszczańskiej, dzielający jej społeczne poglądy sam był księdzem». Rzecz to oczywista: autor opinii o Polsce jako raju dla Żydów sam Żydem nie był” (Tokarska-Bakir, 2004, s. 54; wg przypisu: Kot, 1937; 1957).

13 Rymanowski pisał: „Prof. Błoński wytyka rzekome krzywdy, jakich Żydzi doznawali w Polsce, zapominając, że Polska przedrozbiorowa była prawdziwym azylem dla wypędzonych Żydów z innych krajów Europy. W Hiszpanii płonęły wtedy stosy inkwizycji, przed inkwizycję ciągnięto masowo przechrzczonego Żydów, tzw. marranów, którzy mimo pozornego chrztu i uczęszczania do kościoła pozostali wierni religii Mojżeszowej. W krajach niemieckich miały miejsce ustawiczne pogromy Żydów dokonywane przez sfanatyzowaną lub żądną rabunku miejską tłuszcę. W tych czasach Polska (obok krajów tureckich) była jedynym schronieniem Żydów w Europie. Powstało nawet wówczas na Zachodzie przysłowie – a przysłowia, jak wiadomo, są mądrością narodów – «Polonia paradisus Judeorum»” (Rymanowski, 1987, s. 13).

zaangażowanym w proces szerszy i ważniejszy, niż może się z pozoru zdawać – w walkę o dusze narodów żydowskiego i polskiego” (Lehrer, 2013b, s. 18). Problem leży w tym, że Lehrer – sugerując fakt trwania na krakowskim Kazimierzu takiej właśnie walki i rozpoznając jej ewentualne pole – zajmuje na nim pozycję bliską tym, z którymi zupełnie *nie po drodze* może być nie tylko tezom, które postuluje, ale też działaniom jej ewentualnych sojuszników w poszukiwaniu *możliwości* żydowskiej przestrzeni w Polsce. Pozycja ta polega na przyjęciu i utrzymaniu afirmatywnego stanowiska wobec takiej *żydowskiej Polski*, jaka wyszła autorce na spotkanie pośród scenerii krakowskiego Kazimierza. Stanowisko przyjęte przez badaczkę nie zakłada – jak mogło się pierwotnie wydawać – krytycznego namysłu nad możliwościami i warunkami lokalizacji żydowskiego doświadczenia i pamięci w społecznych i fizycznych przestrzeniach – ale na czynności odwrotnej. Lehrer urbanistyczno-społeczne struktury odnalezione i rozpoznane w przestrzeni krakowskiej *żydowskiej dzielnicy* obdarza nazwą *żydowskiej przestrzeni*, po czym afirmuje je i utwierdza w postaci takiej samej, w jakiej funkcjonują one w polskim kontekście społeczno-urbanistycznym. Badaczka przyjmuje tym samym zawartą w strukturze *żydowskiej dzielnicy* optykę, logikę rozumowania i język za swoje własne, zwracając w rezultacie kierunek polemiki przeciw wszystkiemu, co projektanci polskiej *przestrzeni dialogu* obsadzają w roli jej zagrożenia, jakkolwiek fantazmatyczne i mgliście zarysowane byłoby takie zagrożenie. Poszukując przestrzeni spotkania, Lehrer postanawia spełnić wszelkie warunki, jakie polscy zarządcy Kazimierza stawiają jej jako przedstawicielce grupy *obcej*, starającej się tę przestrzeń choćby czasowo zamieszkać. Nie są to zaś warunki łatwe. Nigdy nie były.

W rezultacie książka *Jewish Poland Revisited*, pozostając studium polsko-żydowskiego *spotkania i dialogu* odbywającego się w materialnej scenerii polskiego miasta, pełni istotną funkcję poznawczą. Praca ta – przy świadomym udziale swojej autorki – daje wgląd w reguły gry obowiązujące w przestrzeni, którą polskie społeczeństwo zdecydowało się przeznaczyć na obszar dopuszczalności publicznych znaków i symboli grupy pozostającej poza tą większością. Komentując podobne przestrzenie obecne na mapie Warszawy, Bożena Keff określiła je mianem *rezerwatu* (Keff, 2011, s. 8). Rezerwat to obszar, na którym dominujący dyskurs wizualny i symboliczny zostaje uchylony na rzecz dopuszczenia innych znaków, form i nazw. Jest przestrzenią koncesji udzielanej w celu praktycznym i regulowanej zasadami pozostającymi wciąż w gestii grupy większościowej. W tym sensie poszukiwanie *przestrzeni możliwości* na krakowskim Kazimierzu, podjęte w duchu „tego, co łączy”, pozwala na dokładne zarysowanie realiów polskiej praktyki *przestrzeni żydowskiej* tworzonej w granicach takiego rezerwatu. Pozostając postulatem zgody – zgody na porozumienie żydowsko-polskie deklarowanej bez stawiania warunków, ponad wszystkim i mimo wszystko – książka Lehrer stanowi wypis warunków, jakimi na polskim gruncie podobne porozumienie jest obwarowane.

Na miejscowe warunki porozumienia składa się zatem – na przykład – sytuacja, że zupełnie nie ma gdzie tego porozumienia zawrzeć. Nie ma też gdzie go praktykować – z wyjątkiem wszechobecnych miejsc i przestrzeni, które polska kultura zwykła nazywać

mieniem pożydowskim, a więc mieniem niczym (Gross & Grudzińska-Gross, 2011, s. 146), przywłaszczonym i ukradzionym, po czym pozostającym w nieustannym obrocie wynikającym z niestabilnego statusu prawnego. Na obrocie tym opiera się znacząca część kazimierskiej ekonomii. W takiej wolnorynkowo-kapitalistycznej przestrzeni publicznej nie ma zaś nikogo, kto postulowane przez Ericę Lehrer porozumienie miałby zawrzeć – chyba, że byłoby to porozumienie handlowe: umowa o pośrednictwo, przedstawicielstwo w obrocie nieruchomościami, turystycznymi usługami i „żydowskim dziedzictwem” w ogólności. Przyjęcie takich usług łączy się z koniecznością zaaprobowania roli polskiego pośrednika w obrocie i moralnego statusu, którego w zamian za wyświadczony usługi może on oczekiwać. Zarysowany przez badaczkę powrót do *żydowskiej Polski* w rezultacie unaocznia jej regulamin, który – pomimo Zagłady, a właściwie włącznie z nią – od czasów opisywanych znakiem *paradisus Judeorum* niewiele się zmienił. Zawarte w tym regulaminie nakazy i zakazy nieprzerwanie obowiązują każdego, kto zechce (odważy się) praktykować dziś w Polsce tożsamość inną niż większościowa. Dla wynikającej z tego regulaminu praktyki „dialogu” kluczowa wydaje się cytowana przez Lehrer wypowiedź Stanisława Krajewskiego na temat Kazimierza – wypowiedź w swojej istocie krytyczna, natomiast w książce *Jewish Poland Revisited* przywoływana w charakterze świadectwa realności *miejsca spotkania*. Jak publicznie oświadczył Krajewski na ulicy Szerokiej na Kazimierzu w trakcie dwudziestej edycji Festiwalu Kultury Żydowskiej, „to miejsce, w tej chwili, jest jedynym miejscem w Polsce, gdzie, będąc Żydem, czuję się jak gospodarz. Jest to miejsce żydowskie w sposób autentyczny, bardziej niż jakiegokolwiek inne miejsce w tym kraju”¹⁴ (Lehrer, 2013b, s. 16). Sądzę, że wypowiedź tę trudno traktować w sposób taki, w jaki uczyniono to w omawianej książce – jako koronny dowód w sprawie niesionego przez komercyjne „odrodzenie” kulturowego potencjału. Uważam również, że jeśli mielibyśmy poważnie traktować postulowaną *możliwość*, zapytać należałoby raczej, skąd wynika *jedyność* tego miejsca i czym miejsce to bywa w innych momentach. Nie mówiąc już o pytaniu o to, jak praktykując tożsamość inną niż większościowa, czuć się można w pozostałych polskich okolicach i w chwilach nieco mniej sprzyjających.

Sposób, w jaki Lehrer odczytuje wypowiedź Krajewskiego i głosy innych cytowanych osób o publicznej tożsamości żydowskiej, rzuca światło na problem rozdźwięku pomiędzy przyjętym i praktykowanym przez badaczkę językiem jednogłosowego „dialogu polsko-żydowskiego” a deklarowanymi stawkami *Jewish Poland Revisited*, w dużej mierze zewnętrznymi wobec polskich debat. Polemiczne stanowisko Lehrer zwrócone jest przeciw rozpoznaniem przez nią amerykańsko-żydowskim wzorcom tożsamości, których źródła odnajduje ona w zniekształconym obrazie Polski, obrazie przypisywanym zarówno punktowi widzenia północnoamerykańskiego „żydowskiego establishmentu” (Lehrer, 2013b, s. 3), jak i własnemu kontekstowi społecznemu i rodzinnemu – amerykańskiej kulturze i żydowskiej tradycji. Wedle tego obrazu – pisze badaczka – „Polska była miejscem

14 W anglojęzycznym tekście Eriki Lehrer cytat z wypowiedzi Krajewskiego nie został opatrzony odnośnikiem do źródła; z tej przyczyny podaję go we własnym tłumaczeniu z języka angielskiego, w formie zapewne różnej od oryginału.

szarym i w niejasny sposób złym, produktem zimnowojennej propagandy zintensyfikowanym obrazami «ziemi przesiąkniętej krwią» i «największego żydowskiego cmentarza», przywoływanymi przez urodzonych przed wojną przyjaciół rodziców” (Lehrer, 2013b, s. 49). Polemika z podobnymi obrazami – postrzeganymi przez Lehrer jako jednoczesny produkt północnoamerykańskiej kultury traumy i fundament żydowskiej tożsamości – podejmowana jest drogą ich dekontekstualizacji przez umieszczenie w polu współczesnej polskiej narracji większościowej konstruującej „dialog polsko-żydowski”¹⁵.

Opisywane przeniesienie ma fundamentalne znaczenie dla kształtu argumentacji Lehrer. Konsekwencje tego zabiegu pozwalają na postulowaną przez badaczkę krytyczną analizę praktyk tożsamości amerykańsko-żydowskiej, oddziałują jednak równocześnie w sposób dotkliwy na jej polskie „laboratorium”, czego badaczka zdaje się nie dostrzegać. W efekcie takiego kulturowego eksportu transatlantyckiego delegitymizacja tego, co badaczka zbiorczo przyporządkowuje gatunkowi „opowieści dziadków” o Polakach sprzedających Żydów nazistom za flaszkę wódki (Lehrer, 2013b, s. 123)¹⁶, jest równoczesna i równoznaczna z odmową prawa głosu osobom starającym się w ramach „polsko-żydowskiego dialogu” opisać współczesne odmiany polskich praktyk wykluczenia. Uciszący wpływ tego zabiegu obejmuje cytowanych przez Lehrer polskich badaczy i twórców zajmujących się głęboką asymetrią „dialogu”¹⁷; dotyka jednak przede wszystkim wypowiedzi osób o publicznej tożsamości polsko-żydowskiej, starających się w ramach zasad „regulaminu” mówić o opresji w samym regulaminie zawartej¹⁸.

15 Lehrer tak pisze o kulturowym kontekście swoich decyzji o prowadzeniu badań w Polsce i o pozostaniu tam podczas ich trwania: „Zbacząc z przypisanej [żydowskim turystom odwiedzającym Polskę – K.M.] ścieżki, nie uświadamiałam sobie istnienia niewidzialnych granic, które tym samym przekraczałam, kulturowych zakazów, które łamałam, i politycznych deklaracji, które w ten sposób czyniłam. Decyzja o pozostaniu [w Polsce] odsoniła ramy żydowskiej tożsamości unieruchomione historyczną traumą i kulturowo-politycznymi prądami, kształtami i strukturami generowanymi przez istnienie tej traumy. Fakt pozostania w Polsce pozwolił mi również wykroczyć – z początku nieświadomie – poza bezpośrednio doświadczalne ramy polskiego krajobrazu, który większość Żydów postrzega – zamiennie – jako symbol śmierci bądź jako Disneyland” (Lehrer, 2013b, s. 51).

16 Badaczka pisze o „podstawowym żydowskim porządku moralnym, zbudowanym na opowieściach dziadków o Polakach wydających Żydów nazistom w zamian za wódkę” i o łamiących taki porządek moralny kazimierskich inicjatywach komercyjno-kulturalnych (Lehrer, 2013b, s. 123). Zostawiając na boku kwestie porządku moralnego, należy zauważyć, że podobne opowieści dziadków znajdują potwierdzenie w aktualnej wiedzy historycznej (np. Grabowski, 2011, s. 63).

17 Por. na przykład sposób odnoszenia się do polskich tekstów krytycznych dotyczących ikonografii „Żyda z pieniążkiem” w rozdziale *Jewish Poland Revisited* analizującym to zjawisko (Lehrer, 2013b, ss. 175, 237); jak również charakter wzmianki o omawianym w dalszej części niniejszego tekstu projekcie Łukasza Baksika *Macewy codziennego użytku* (Lehrer, 2013b, s. 200).

18 Zastosowana przez Krajewskiego strategia dyskursywna nosi cechy praktyki, którą Elżbieta Janicka nazwała „operacją podwójnego kodażu”. W tym ujęciu strategia taka jest „jedną z szeregu praktyk dyskursywnych jednostronnie obowiązujących w polu tak zwanego dialogu polsko-żydowskiego” i wiążących nadawcę przypisanego tożsamości mniejszościowej. Polega ona na umieszczeniu w komunikacie oboczności znaczeniowej sprawiającej, że „zawarta w nim informacja może zostać odczytana na dwa wykluczające się sposoby w zależności od kontekstu odbiorczego, [...] dzięki czemu komunikat końcowy zaakceptowany być może zarówno przez odbiorcę pozbawionego złudzeń” co do asymetrii „dialogu”, jak i przez członka polskiej większości, którego dobre samopoczucie nie ulega zmianie (Janicka, 2014/2015). W wypadku przyjętego przez Lehrer odczytania wypowiedzi Krajewskiego krytyczna wobec polskiej narracji większościowej warstwa komunikatu („to jedyne miejsce w Polsce”) zanika na rzecz warstwy spełniającej oczekiwania grupy większościowej („będąc Żydem, czuję się tu jak gospodarz”).

Takie odczytanie wypowiedzi Krajewskiego znajduje analogię w dokonanej przed Lehrer interpretacji komentarza Tadeusza Jakubowicza, przewodniczącego krakowskiej gminy żydowskiej. Komentarz dotyczył aktu wandalizmu dokonanego na budynku muzeum w Aptece pod Orłem, na którego ścianie w marcu 2000 roku wymalowano swastyki oraz antysemickie i faszystowskie napisy. W wypowiedzi dla „Gazety Wyborczej” Jakubowicz stwierdził: „Dla mnie to nie jest przejaw antysemityzmu, lecz zwykłej głupoty. Ci, którzy pomalowali ściany, zapewne nie znają ani jednego Żyda. Psują jednak opinię o Krakowie i Polsce w czasie, gdy Papież, który stąd się wywodzi, robi wspólnie rzeczy, by znikły urazy między naszym narodem a katolikami. Trudno tłumaczyć młodym ludziom z Izraela, że wśród Polaków nie ma niechęci do Żydów, skoro na muzeum widzą antyżydowskie napisy i swastykę” (Dańko,

Korzyścią z krytycznego względem „opowieści i wyolbrzymień” zabiegu dekontekstualizacji staje się neutralizacja tychże: jak zauważa Lehrer, w wyniku omawianego zabiegu przeniesienia „Polska mityczna ustępuje miejsca Polsce codziennej” (Lehrer, 2013b, s. 49). Kosztem tej metody przerzuconym na mimowolnych uczestników „polsko-żydowskiego dialogu” jest zaś blokada możliwości krytycznego namysłu nad samą „Polską codzienną”, co dzieje się drogą przyjęcia przezroczyści i „codzienności” regulujących ją zasad za część własnej optyki badawczej.

odkrycie Kazimierza

Narrację na temat współczesnego Kazimierza definiują dwa przesunięcia znaczeń, po części rzeczywiste, po części dopowiedziane w duchu *tego co łączy, a nie dzieli*. Kazimierz jest dziś z jednej strony strukturą miejską stanowiącą materializację wspomnianej wcześniej fantazji o *paradisus Judeorum*, złotym wieku polskich Żydów i polskiej tolerancji; z drugiej – Kazimierz wcale nie jest miejscem Zagłady. Co więcej – współcześni polscy właściciele i zarządcy Kazimierza nie umieścili na jego terenie żadnego związanego z Zagładą upamiętnienia¹⁹. Nazistowskie getto dla Krakowa zostało założone w marcu 1941 roku gdzie indziej, po przeciwnej stronie Wisły, na przemysłowo-robotniczym Podgórzu stanowiącym wówczas przedmieście Krakowa. Jakkolwiek przed wysiedleniem Kazimierza pierwsze stadium Zagłady trwało już półtora roku, to jej kulminacja miała miejsce na terenie Podgórza oraz w obozie koncentracyjnym w sąsiednim Płaszowie, co pozostaje dziś głównym wątkiem opowieści o końcu żydowskiego Krakowa²⁰. Narracja

2000). O ile Lehrer zauważa, że wypowiedź Jakubowicza da się odczytać jako „asekuracyjny gest na rzecz małej społeczności, której funkcjonowanie zależy od dobrej woli większości”, o tyle interpretuje komentarz w sposób z takim rozumieniem sprzeczny, sugerując, że głos Jakubowicza wyjaśnić można następująco: „Żydowski świat na nas patrzy, zakładając, że wy (nie-Żydzi) jesteście antysemitami, a nas (Żydów) dotyczą prześladowania. Wszyscy wiemy, że to nieprawda. Powinniśmy jednak bardziej starać się w działaniach publicznych, jeśli chcemy, aby oni [Żydzi spoza Polski – K.M.] nam uwierzyli” (Lehrer, 2013b, ss. 68–69).

- 19 Jedynym materialnym obiektem na Kazimierzu związanym z pamięcią o Zagładzie pozostaje kamień pamiątkowy ustawiony przez Fundację Rodziny Nissenbaumów na skwerze przy ulicy Szerokiej. Znajduje się na nim napis w języku polskim, angielskim i hebrajskim: „Miejsce zadumy nad męczeńską śmiercią 65 tysięcy obywateli polskich narodowości żydowskiej z Krakowa i okolic zamordowanych przez hitlerowców w czasie II wojny światowej”.

Poza terenem Kazimierza, na podgórskim placu Bohaterów Getta w roku 2004 zainstalowano pomnik upamiętniający likwidację getta, autorstwa Piotra Lewickiego i Kazimierza Łataka. Składa się nań siedemdziesiąt krzesel – część zamontowano jako ławki i siedziska na przystanku tramwajowym – co odnosi się do mienia ruchomego, zalegającego na placu po akcji likwidacyjnej w roku 1942. Znajdujący się kilka kilometrów dalej teren byłego obozu koncentracyjnego Płaszów upamiętnia Pomnik Ofiar Faszyzmu (z 1964 roku, projekt Witolda Cęckiewicza), w ramach którego brak odniesień do historii istnienia obozu. Odniesienia takie widnieją na dwóch niewielkich tablicach pamiątkowych, umieszczonych w bezpośrednim otoczeniu pomnika przez krakowską gminę żydowską oraz instytucje społeczne. Tablice upamiętniają żydowskie ofiary obozu pochodzące z Polski i Węgier. W listopadzie 2012 roku w ich sąsiedztwie odsłonięto pomnik poświęcony funkcjonariuszom kolaboracyjnej Policji Polskiej Generalnego Gubernatorstwa (tzw. granatowej), którzy z powodu współpracy z Armią Krajową zostali rozstrzelani na terenie obozu. Sam teren obozu Płaszów pozostaje nieużytkiem miejskim mimo rozpisanego w roku 2007 konkursu na jego zagospodarowanie.

- 20 Opowieść tę przekazują zarówno oficjalne materiały promocyjne Krakowa, jak i miejska infrastruktura turystyczna. Firmowana przez urząd miasta strona internetowa nosząca nazwę *Magiczny Kraków* posiada podstronę o nazwie *Żydowski Kraków*. Zamieszczony tam opis historii żydowskiej części Kazimierza kończy się rozpoczęciem drugiej wojny światowej (UM Krakowa, 2013d); podobnie trasa turystyczna dotycząca żydowskich zabytków architektury nie dotyka terenu getta; a analogiczna trasa dotycząca getta i Zagłady Żydów krakowskich nie obejmuje Kazimierza (UM Krakowa, 2013c, 2013a).

Rozdzielenie takie występuje w zamieszczonym w miejskich materiałach promocyjnych rozszerzonym opisie historii dzielnicy, przywołującym również omawiane w dalszej części niniejszego opracowania praktyki rewitalizacyjne i łączony z nimi mit *paradisus Judeorum*:

„gdy w 1495 roku zakazano Żydom mieszkać na terenie Krakowa, bez przeszkód mogli się oni osiedlić właśnie tutaj. Zajęli sporą część grodu (około 1/5 jego powierzchni). W ten sposób powstało jedyne w ówczesnym

ta w zakresie kulturowej praktyki nakłada się na dokonane przez nazistów wysiedlenie Żydów za Wisłę: Kazimierz w jej ramach pozostaje wobec Zagłady eksterytorialny. Podobnie jak pozahistoryczne pozostają towarzyszące Zagładzie krakowskich Żydów wielkie transfery własności ruchomej i nieruchomości. Pisał o nich świadek tych zdarzeń, Aleksander Bieberstein:

„Żydzi decydujący się zamieszkać w getcie starali się o zamianę mieszkania z Polakami zmuszonymi do opuszczenia getta. Ruch w tym czasie pomiędzy lewobrzeżnym a prawobrzeżnym Krakowem był olbrzymi. W stronę Podgórza kierowały się wszelkie, najdziwniejsze środki lokomocji: załadowane po brzegi furmanki, wózki dziecięce, taczki. W stronę przeciwną odjeżdżały normalne wozy meblowe konne czy samochodowe. Niewielka liczba rodzin żydowskich zamieszkałych na Podgórzu łatwiej mogła dokonać zamiany mieszkania z rodzinami polskimi. [...] Ciasnota uniemożliwiała wprowadzenie do nowych pomieszczeń nie tylko mebli poszczególnych lokatorów, ale i najpotrzebniejszych rzeczy osobistego użytku. Zaczęto masowo sprzedawać meble, dywany, obrazy, sprzęt gospodarczy, a także bieliznę pościelową, osobistą i ubrania. Przy znacznej podaży tych przedmiotów ceny na nie spadły gwałtownie i Żydzi będący w przymusowej sytuacji sprzedawali je za bezcen. [...] Polakom zamieszkałym dotąd na terenie getta przydzielano pożydowskie mieszkania, przeważnie na Kazimierzu. Pożydowskie mieszkania w innych dzielnicach, zwłaszcza te bardziej komfortowe, przydzielano rodzinom niemieckim, coraz liczniej przybywającym do Krakowa” (Bieberstein, 1985, ss. 41–42, 48)²¹.

Dzisiaj zaś nieruchomości te pozostają – naprawdę – materialnym świadectwem najlepszego okresu w historii polskich Żydów. Czas ten to ponad pięćdziesiąt lat dobrej koniunktury Krakowa i kulturalno-cywilizacyjnego rozwoju Kazimierza, trwający od połowy XVI do początków XVII stulecia. Wtedy uformował się zabytkowy układ urbanistyczny żydowskiej dzielnicy, stanowiącej około dwudziestu procent²² całości obszaru średniowiecznego miasta Kazimierza (Piechotka & Piechotka, 2004, ss. 151–163)²³.

świecie miasto rządzone przez Żydów, podlegające tylko królowi, posiadające własny samorząd i otoczone murem. [...]

Kazimierz przez stulecia pozostawał osobnym miastem. Do Krakowa został przyłączony dopiero pod koniec XVIII w. Po rozbiorach Kazimierz znalazł się w cesarstwie Austrii [...]. Z czasem Austriacy kazali zburzyć mur żydowskiego miasta i zezwolili na żydowskie osadnictwo na terenie całego Kazimierza, a potem także w Krakowie. Wkrótce co zamożniejsi Żydzi przenieśli się do centrum miasta, a na miejscu pozostała biedota.

Nadeszły czasy okupacji hitlerowskiej i dramat Holocaustu. Zaczął się najsmutniejszy okres w historii dzielnicy. Zabytkowe budynki Kazimierza na skutek działań wojennych w większości nie ucierpiały, ale miasto odniosło bolesną ranę – straciło tych, którzy od pokoleń tworzyli je i kochali. Żydowska część Kazimierza opustoszała. Jej mieszkańcy zginęli w niemieckich obozach koncentracyjnych: Bełżec, Płaszów i Auschwitz.

Dzisiaj znów Kazimierz, jak przed wiekami, jest miejscem spotkań różnych kultur i narodowości. Krakowianie postanowili ocalić tę część dziejów swojego miasta, a także narodowego i europejskiego dziedzictwa. Rozmach i pieczołowitość, z jakimi przystąpiono do przywracania świetności Kazimierzowi sprawia, że odwiedzają go ludzie z całego świata” (UM Krakowa, 2013b).

- 21 O transferach tych pisali Jan Tomasz Gross i Irena Grudzińska-Gross: „Ilu ludzi w Polsce skorzystało materialnie na czystce etnicznej przeprowadzonej podczas okupacji przez Niemców – nie wiadomo. Wojciech Lizak ocenił na pół miliona liczbę «następców prawnych w pożydowskich sztetlach», mając na myśli raczej mieszkania, sklepy, warsztaty, domy czy pola uprawne przejęte przez ludność miejscową, niż to, co Klukowski nazywa «nędznym żydowskim dobytkiem». Ale przecież meble, sprzęty gospodarskie, przedmioty użytku domowego, zabawki, pie-rzyny, poduszki, ubrania (o których często mówiono «żydowskie łachy») nie znikły z powierzchni ziemi i tylko w części zostały wysłane jako zdobycz wojenna do Niemiec. Zabór żydowskiego mienia był na tyle powszechny, że pociągnął za sobą wyłanianie się norm regulujących ten proceder. Nastąpiła redystrybucja własności i jak zawsze w takich okolicznościach powstały mechanizmy sankcjonujące praktykę społeczną związaną z tym zjawiskiem” (Gross & Grudzińska-Gross, 2011, s. 76; cytaty: Klukowski, 1958; Lizak, 2004).
- 22 Mowa tu o kształcie miasta żydowskiego po 1608 roku. Jego początkowe granice obejmowały obszar o połowę mniejszy (Piechotka & Piechotka, 2004, ss. 157, 159).
- 23 Do początków XIX wieku Kazimierz stanowił osobne miasto pod względem administracyjnym wobec Krakowa. Dzielnica żydowska na Kazimierzu, utworzona po wygnaniu Żydów z Krakowa w roku 1495, nie zajmowała całego

Z siedmiu zachowanych do dzisiaj budynków synagog jeden ma wcześniejszy (średnio-wieczny) rodowód, dwa powstały w ciągu omawianego pięćdziesięciolecia, a trzy kolejne synagogi zdążono zbudować jeszcze w pierwszej połowie XVII wieku²⁴. Do dzisiaj przetrwały też zabytkowe domy i kamienice oraz dawne obiekty użyteczności publicznej. Jakkolwiek dobre czasy skończyły się wraz z końcem stołecznej funkcji Krakowa i z nastaniem katastrofalnych dla społeczności żydowskich wojen XVII wieku, a żydowski Kazimierz do końca pozostał przeludnionym gettem, przez długi czas otoczonym własnym murem²⁵, którego mieszkańców do połowy XIX wieku obejmował zakaz zamieszkania w chrześcijańskiej części dzielnicy oraz w samym Krakowie²⁶, to fizyczna substancja zabytkowa stanowi dzisiaj materialny dowód epoki ze wszystkich innych najbardziej odpowiadającej rysopisowi *złotego wieku polskich Żydów*. W wyobraźni polskich zarządców kazimierskich nieruchomości współczesna substancja miejska stopiła się w całość ze stanowiącą turystyczny produkt opowieścią o *raju dla Żydów*: jak informują oficjalne materiały promocyjne Krakowa, „wydaje się, że nie za czasów Kazimierza Wielkiego, ani nawet nie za dobroczynnego panowania Jagiellonów, ale teraz właśnie Kazimierz przeżywa swój «złoty wiek»” (UM Krakowa, 2013b).

Obie opisane powyżej części składowe kazimierskiej opowieści mają fundamentalny wpływ na to, co w dzielnicy tej dzieje się współcześnie. Mowa o procesie rozpoczętym w początkach lat dziewięćdziesiątych, o ekonomiczno-kulturalnej transformacji zainicjowanej –

ówczesnego miasta. W okresie od powstania po czasy największego rozwoju zamykała się w wycinku przestrzeni ograniczonym murami miejskimi Kazimierza a dzisiejszymi ulicami Józefa i Jakuba, z centralną ulicą Szeroką pełniącą funkcję rynku. Stanowiła 20 procent całego obszaru zamkniętego murami miejskimi (Piechotka & Piechotka, 2004, ss. 150–154).

- 24 Mowa o średniowiecznej synagodze Starej, założonej na przełomie XV i XVI wieku i przebudowanej po roku 1557 w stylu renesansowym, i dwóch dalszych synagogach powstałych w trakcie „złotego wieku”, czyli bożnicy Remu (wzniesionej w 1553 roku) i Wysokiej (z lat 1556-1563). W XVII wieku powstały jeszcze synagogi Poppera (w 1620 roku), Na Górcie, Kupa (w 1643 roku) i Izaaka (w latach 1638-1644). Reformowana synagoga Tempel powstała w latach 1860-1862. Wszystkie wymienione budynki przetrwały do dzisiaj z wyjątkiem synagogi Na Górcie, rozebranej przez polskich mieszkańców Kazimierza w marcu 1941 roku, po pojawieniu się pogłoski o ukrytym w niej złocie (Piechotka & Piechotka, 2004, ss. 154–162; Pordes & Grin, 2004, s. 105).
- 25 Mur kazimierskiego getta rozebrano w 1822 roku, cztery lata po zniesieniu zakazu zamieszkiwania Żydów w chrześcijańskiej części Kazimierza. Poza funkcją wyznaczania granicy miasta żydowskiego fizyczne wydzielenie murem służyło łatwiejszemu pobieraniu od wchodzących i wychodzących z niego Żydów zwyczajowych danin, czym zajmowali się uczniowie krakowskich szkół parafialnych i studenci uniwersytetu. Dokumenty związane ze sposobem poboru tych danin pozwalają na wgląd w życie dzielnicy żydowskiej w okresie jej „złotego wieku”. Jak pisze Jan Krukowski: „do najbardziej znanych opłat należał *kozubalec* [...], który z biegiem lat ze zwyczajowej przekształcił się w Krakowie w prawnie ściąganą należność w ustalonej wysokości. Jego egzekwowanie kończyło się dla Żydów nierzadko fizycznym znęcaniem i upokorzeniami. Zwyczaj ten musiał się upowszechnić już w końcu XVI w. [...] Uczniowie dyżurowali koło szkół znajdujących się przy tradycyjnych drogach dojazdowych do miasta żydowskiego. Młodzież szkolna pragnęła pobierać *kozubalec* od przejeżdżających [...] i przechodzących w obydwie strony Żydów. [...] Dużym obciążeniem dla społeczności żydowskiej były tzw. *łupiestwa*, których podstaw starano się szukać w prawie zwyczajowym, powoli zapominanym. Między niektórymi sposobami pozyskiwania *kozubalca* a bezprawnym, siłą zabieranym komuś mieniem różnica była zresztą niewielka. [...] Dniem łupiestw i tumultów było święto św. Grzegorza. Studenci, uczniowie i mendyczkowie wpadali do miasta żydowskiego i na ucztę żądali dwóch lub trzech garnców wódki, po czym wśród śpiewu i krzyków dopuszczano się zaburzeń i tumultów. Niebezpiecznie bywało także w dniu św. Wawrzyńca, gdy procesjonalnie do kościoła pod wezwaniem tego świętego wkraczali na Kazimierz studenci i młodzież szkolna. Rektor S. Piskorski w statucie z 1695 roku zabronił udawania się tam z bronią i molestowania ludzi podczas nawiedzania tego kościoła” (Krukowski, 1991, ss. 81–82; cytaty w tekście: Bałaban, 1913; Muczkowski, 1842). Omówienie autorstwa Krukowskiego wspomina również o stałych opłatach składanych przez Żydów kazimierskich na rzecz niemal wszystkich szkół parafialnych oraz krakowskiego uniwersytetu i parafii Bożego Ciała (z tytułu zamieszkiwania na terenie należącym do tych ostatnich). O *kozubalca* jako opłacie mającej chronić przed napaściami wspomina również Poliakov (Poliakov, 2003, s. 256).
- 26 Obowiązujący Żydów zakaz zamieszkania w chrześcijańskiej części Kazimierza zniesiono w 1818 roku, natomiast zakaz zamieszkania w Krakowie wraz z pozostałymi ograniczeniami swobód obywatelskich – w roku 1868 (Piechotka & Piechotka, 2004, ss. 161–162; Karolczak, 1991, s. 252).

równoległe – popularnością filmu *Lista Schindlera*, sukcesem corocznego Festiwalu Kultury Żydowskiej oraz polską transformacją ustrojową, czyniącą z Krakowa centrum międzynarodowej turystyki. Proces ten, przyciągając na Kazimierz turystów, uwagę mediów i fundusze, stanowił w praktyce implementację modelu miasta zwanego *postsocjalistycznym*²⁷. W jego ramach kryzys funkcji samorządu lokalnego w zakresie planistyki i zarządzania przestrzenią łączy się z bezplanową prywatyzacją przestrzeni publicznej i „naciskiem inwestycyjnym na poszerzenie przestrzeni dochodowych” (Beiersdorf, 1998, s. 39), a poza obszarami śródmiejskimi – z suburbanizacją (Hirt, 2012, ss. 14–59; Murzyn, 2006b, ss. 85–87). Na Kazimierzu proces ten będący w swojej naturze poszerzeniem pola rynku nieruchomości odbywał się na zasadach zjawiska znanego jako *gentryfikacja*, stanowiącego transformację śródmiejskiej robotniczej dzielnicy mieszkaniowej (w innych przypadkach obiektem działań może być również dzielnica przemysłowa lub przestrzeń opuszczona) w komercyjną przestrzeń przynależną klasie średniej, co łączy się z ekonomicznym wyparciem jej poprzednich mieszkańców (Lees, Slater, & Wyly, 2008, ss. xv, 3–34). W przypadku Kazimierza mieszkańcy ci to przesiedlona w okresie okupacji ludność Podgórze i jej potomkowie oraz osoby kwaterowane na Kazimierzu w latach powojennych, najczęściej w mieszkaniach socjalnych, a więc bez prawa własności (Murzyn, 2006a). W efekcie takiej kumulacji procesów miejskich trwającej od początku lat dwudziestych do dzisiaj, Kazimierz z zaniedbanej i ubogiej dzielnicy mieszkaniowej przekształcono w świetnie prosperującą, komercyjną przestrzeń turystyczną. Współczesny Kraków to największy po Warszawie polski ośrodek ruchu turystycznego, przyciągający niecałe 7 milionów odwiedzających rocznie, liczbę dwu- lub trzykrotnie przewyższającą liczbę turystów odwiedzających podobne zabytkowe ośrodki miejskie, takie jak Poznań, Wrocław czy Gdańsk (dane z roku 2012; US Kraków, 2013, s. 11; Borkowski, Grabiński, Seweryn, Wilkońska, & Mazanek, 2012, s. 42). Samym przemysłem turystycznym Kraków indukuje przychód szacowany na 3,5 miliarda złotych rocznie (w roku 2012), kwotę niemal identyczną z sumarycznym dochodem krakowskiego budżetu miejskiego w tym samym roku (Borkowski i in., 2012, s. 84; RM Krakowa, 2013, s. 119). Kazimierz, będąc trzecią – po Rynku Głównym i Wawelu – najczęściej odwiedzaną atrakcją miasta, generuje znaczącą część omawianego obrotu (Borkowski i in., 2012, s. 97)²⁸.

W kontekście takiej transformacji Kazimierza, odbywającej się wokół materialnych pozostałości żydowskiej dzielnicy, lecz równocześnie opartej na eksmisji znaków i upamiętnień Zagłady Żydów na odseparowany geograficznie teren Podgórze oraz na akcentowaniu pozostałości szesnastowiecznego „złotego wieku”, trudno mówić o *dawnej dzielnicy żydowskiej* Krakowa wyłącznie w kategoriach ponad-materialnej *przestrzeni spotkania*²⁹. Przestrzeń ta, funkcjonując na zasadach dyktowanych ekonomiczną logiką

27 Na temat sporu wokół definicji *miasta postsocjalistycznego* i zawartych w tym pojęciu ograniczeń pisze Sonia Hirt (Hirt, 2012, ss. 34–59).

28 Na dalszych miejscach w rankingu częstotliwości odwiedzin – po Rynku Głównym, Wawelu i Kazimierzu – plasują się Sukiennice, muzeum w podziemiach Rynku oraz sanktuarium w Łagiewnikach (Borkowski i in., 2012, s. 97).

29 Idealizujące odczytania przemian Kazimierza od swoich początków budziły uzasadnione wątpliwości. Iris Weiss nazwała podobne przestrzenie „żydowskimi Disneylandami”, komercyjnymi parkami rozrywki budowanymi wokół powierzchownie interpretowanej „kultury żydowskiej” – muzyki, gastronomii i zabytków (Weiss, 2002). Poszukując kulturowego kontekstu dla redefiniowanej po upadku komunizmu w Europie lokalnej tożsamości żydowskiej,

rewitalizacji, materialna jest aż nadto. Zasadne byłoby natomiast pytanie o relację okupacyjnego i powojennego przywłaszczenia mienia wobec warunków jego użytkowania, dyktowanych przez współczesnych polskich właścicieli, zarządców i beneficjentów dochodów indukowanych za pomocą tego mienia. Nie sugeruję tym samym, że możliwość twórczego spotkania pomiędzy polskim zarządcą tej *pożydowskiej* przestrzeni³⁰ a odwiedzającym ją potomkiem jej dawnych żydowskich właścicieli nie może stanowić – jak sugeruje Lehrer – szansy na przezwycięzenie tego, co dzieli obie reprezentowane grupy. Sugeruję, że tym, co nie przestaje dzielić, jest sama przestrzeń, na której spotkanie się odbywa, a konkretnie sposób jej wykorzystania oraz zawarte nieprzerwanie w regulaminie tej przestrzeni wykluczenie, funkcjonujące choćby w samym porządku społecznym wyznaczającym role „gospodarza” i „gościa”³¹. Aby potencjał *możliwości* choćby częściowo urzeczywistnić, można by podjąć próbę określenia treści omawianych ról i stojących za nimi zupełnie materialnych stawek, o ile nie próbę ich zawieszenia, choćby chwilowego. Mogłaby się wówczas ujawnić struktura tych pozycji; mogłoby się okazać mianowicie, że roli „gościa” przestrzeni Kazimierza arbitralnie przypisywany jest szereg zasad i reguł składający się na regulamin świadczonych usług turystycznych, od którego realizacji zależy sprawne funkcjonowanie dialogu – tyle że odbywającego się na zasadach polskiej większości, dysponenta mienia i beneficjenta powojennej sekwencji przywłaszczeń. Jak pisze Elżbieta Janicka,

„brak miejsca można oczywiście nazwać miejscem, a zaprzeczenie domu – domem. Można nawet mówić o darze i powrocie. To pozwala zamaskować stan faktyczny. Tylko przed kim i na jak długo? [...] Gdy pomyśleć, w jak nierealistycznych przeważnie kategoriach opowiada się w Polsce o antysemityzmie i Zagładzie, można odnieść wrażenie, że dopiero przeliczenie tej historii na pieniądze byłoby zdolne przekonać instytucje transmitujące uświęcone

historyczka Diana Pinto postulowała kształtowanie w miejscach *przestrzeni żydowskiej* (*Jewish space*) przestrzeni kultury, w których tożsamość żydowska mogłaby być artykułowana na równych prawach z pozostałymi, a omijane wątki historii europejskich Żydów mogłyby zostać przedyskutowane (Pinto, 1999). Ruth E. Gruber określiła takie miejsca mianem „wirtualnie żydowskich”, podkreślając ambiwalentny status komercyjnego ożywienia, ale doszukując się w nim śladów odradzającej się struktury żydowskiego życia w Europie Wschodniej (Gruber, 2002, 2004, 2009). Polscy badacze afirmowali transformację Kazimierza. Formułowane przy tym uwagi co do instrumentalizacji jego wizerunku (Waligórska, 2008) lub krytycznie odnoszono się do skutków prywatyzacji jego przestrzeni (Murzyn, 2006a, 2006b; Murzyn-Kupisz, 2008). Zapowiadana polemika Eriki Lehrer z zawartą w pracach Ruth Gruber koncepcją *wirtualności* (Lehrer, 2014) nie ukazała się w momencie ukończenia niniejszego opracowania.

30 *Pożydowskiej*, a więc budowanej na nieprawnie przywłaszczonym mieniu i z tego też mienia. Cechy i właściwości takiej przestrzeni omawiam w osobnym tekście, zatytułowanym *Przestrzeń pożydowska*. Tekst ten ukazał się w drugim numerze niniejszego pisma (Matyjaszek, 2013).

31 Role takie definiuje cytowana przez Lehrer broszurka w języku angielskim, adresowana do uczestników młodzieżowych zbiorowych pielgrzymek do miejsc Zagłady i firmowana przez Kancelarię Premiera RP. Jak informuje broszurka, „ludzie tu żyjący [w Polsce] chcieliby poczuć się gospodarzami [*hosts*], a odwiedzający [*visitor*] zwykle chciałby dowiedzieć się więcej o swoim gospodarzu. Gdy rozejrzysz się dokoła, zobaczysz, że gospodarze są zaszczyceni Twoją wizytą i chcą zostać Twoimi przyjaciółmi” (Lehrer, 2013b, s. 76; Kancelaria Prezesa RM, 1999, s. 3).

Tomasz Żukowski pisze, że „motyw «gościny» wymaga osobnego omówienia jako forma wyznaczania miejsc większości oraz mniejszości i wymuszania rytualnych deklaracji podporządkowania. Wszystko wskazuje na to, że jest on jedną z form dyskryminacji” (Żukowski, 2012). Wątek ten rozwija Elżbieta Janicka: „Z jednej strony «gospodarz». Z drugiej strony «gość». «Gospodarz» wyznacza «gościowi» miejsce. «Gość» natomiast staje przed alternatywą. Albo okaże się «dobrym Żydem», który z wdzięcznością przyjmuje wyznaczone miejsce, albo odmówi, a wtedy okaże się «Żydem bezczelnym», «wyrachowanym», «niewdzięcznym», jeśli nie wręcz «mściwym». W obu przypadkach polska opowieść większościowa o tak zwanych stosunkach polsko-żydowskich na przestrzeni dziejów zostanie potwierdzona. Legendarna «gościnność» Polaków wobec Żydów – jako ramowa kategoria ustawiająca debatę – zakłamuje rzeczywistość i pozwala nie dostrzec relacji dominacji i podporządkowania, a więc długiej historii antysemitycznej przemocy – dalece nie tylko symbolicznej” (Janicka, 2013, s. 109).

tradycją wzory kultury – rodzinę, edukację publiczną wszystkich szczebli, Kościoł – że transmisja ta nie jest dalej możliwa, choćby z uwagi na koszty, choćby w finansowym rozumieniu tego słowa” (Janicka, 2013, s. 111).

Praktykowany przez Lehrer taktyczny sojusz z *pośrednikami dziedzictwa* podobnych pytań jednak nie dopuszcza. Narzucone jej zasady użytkowania przestrzeni *dzielnicy żydowskiej* badaczka przyjmuje, akceptuje, a tym samym zatwierdza. Pierwszą zaś spośród tych zasad jest – nie zauważać śladów bezprawnego przejęcia ani powojennej struktury własności. Najlepiej zaś nie zauważać samej przestrzeni.

papier, kauczuk, płótno, skóra³²

W samo centrum przestrzeni niosącej bezpośrednio dostępne i widoczne ślady przywłaszczenia wkracza badaczka jeszcze w trakcie wprowadzania w treść i założenia swojej książki. Centrum takim jest położona na północnym krańcu ulicy Szerokiej kamienica Landauów, budynek o średniowiecznej genezie³³, jeden ze starszych zachowanych na terenie dzielnicy obiektów. Mieszczą się w niej: pierwsza w Krakowie księgarnia specjalizująca się w tematyce żydowskiej – założona w 1993 roku instytucja stanowiąca realny ośrodek życia kulturalnego i turystycznego Kazimierza, oraz restauracja o nazwie *Arka Noego* oferująca dania kuchni żydowskiej. Wnętrze tej restauracji Lehrer wybrała na miejsce pierwszego spotkania czytelnika z realnym, dotykającym *miejscem spotkania*. Swoją własny kontakt z tą przestrzenią opisuje w ten sposób:

„Biorąc pod uwagę wielość odmian i dziedzin obrazowania dotyczących trudnych historii, czy nie powinniśmy podjąć ryzyka tworzenia ulepszających narracji i uzdrawiających przestrzeni? Rozwijanie poczucia możliwości nie oznacza jednak ignorowania współistniejących z takim podejściem problemów. Powierzchnowe, stereotypowe i dla niektórych obraźliwe wyobrażenia tego, co żydowskie, mieszają się na Kazimierzu ze szlachetniejszymi inicjatywami. Gdy wchodzę do restauracji *Arka Noego*, zaraz obok mojej ukochanej księgarni żydowskiej *Jarden*, wzdygam się na widok osieroconych skrawków zwoju Tory oprawionych w ozdobne ramki i wiszących na ścianie. Obecność tych świętych rękopisów zakopywanych przez pobożnych Żydów na cmentarzach, gdy zniszczenie nie pozwala na ich dalszy użytek, krzyczy wręcz pytaniem o pochodzenie tych skrawków i o ich nieobecnych właścicieli. Pamiętam jednak, jak wiele istotnych polsko-żydowskich spotkań miałam okazję widzieć w tym wnętrzu; pamiętam też, że właściciel restauracji latami wspierał moje badania, używając mi tej przestrzeni do przeprowadzania wywiadów, pamiętam pracę kelnerów pomagających mi przy montażu etnograficznej wystawy i tolerancję właściciela (czy nawet jego zachęty) dla mojego wścibstwa w obserwowaniu jego pracy i w rozmowach z gośćmi. Sfera

32 Tytuł podrozdziału stanowi wers z wiersza Czesława Miłosza. O utworze tym mówiła w wywiadzie Irena Grudzińska-Gross: „Jest wiersz Czesława Miłosza, który czytałam, nie wiem ile razy, kilkanaście, kilkadziesiąt, może nawet więcej. To *Biedny chrześcijanin patrzy na getto*. Przyjmowałam go zawsze metaforycznie, owszem, jako wiersz o getcie, o tym etapie po zburzeniu getta, kiedy to natura, że się tak wyrażę, robi swoją robotę. Tak to się zresztą zaczyna: że pszczoły, że mrówki. Tymczasem, jak to przeczytałam parę dni temu, nagle zobaczyłam, że w pierwszej zwrotce jest po prostu opis szabrowania. [...] Ja tego nigdy wcześniej nie rozumiałam dosłownie. A przecież to jest dosłownie właśnie o tym. Rozmawiałam o tym niedawno z Jackiem Leociakiem, a on mówi: «wszystko jest opisane, wszystko jest w literaturze». To prawda, że w literaturze wszystko jest, ale to nie znaczy, że my rozumiemy, co czytamy” (Szczęsna & Grudzińska-Gross, 2011).

33 Kamienica Landauów powstała w ostatniej dekadzie XIX wieku (1890–1892) przez połączenie i przebudowę dwóch średniowiecznych kamienic (Bałaban, 1935, s. 46; Stachowski, 2000, s. 366).

możliwości, jak sobie często powtarzam, oznacza również cierpliwość i otwartość na nieznanne punkty widzenia i obce sposoby działania; dla restauratora wieszanie stronicy Tory na ścianie może równie dobrze być sposobem jej uhonorowania” (Lehrer, 2013b, ss. 20–21).

Pytanie o fragment fizycznej substancji Kazimierza – o zawieszony na ścianie w celu dekoracyjnym fragmenty Tory, ich pochodzenie i los ich *nieobecnych* właścicieli – pojawia się w gwałtownej postaci, po czym moment później zostaje przez badaczkę zamknięte argumentem o potrzebie *możliwości*, mającej się w tym wypadku wyrażać zrozumieniem dla gustu restauratora. Skoro jednak pytanie padło, należy spróbować odpowiedzi. Próba taka byłaby zarazem uczynieniem *nieznanego* sposobu dekoracji wewnątrz nieco bardziej zrozumiałym; byłaby też opisem samej struktury wzmiankowanego przez Lehrer *miejsca spotkania*. Chodzi przy tym zarówno o strukturę symboliki, którą obudowana jest przestrzeń, jak i o *strukturę* w znaczeniu najbardziej oczywistym i bezpośrednim, o fizyczną substancję, z której opisane wewnątrz zbudowano. Jeśli chodzi więc o pochodzenie fragmentów zwoju Tory, to – pominąwszy oczywisty fakt jej pierwotnego użycia w roli najbardziej świętego elementu wyposażenia synagogi – zwoje takie pozyskiwane były w czasie drugiej wojny światowej w sposób, jaki opisał mieszkaniec Otwocka i niewątpliwie jeden z *nieobecnych właścicieli*, Calek Perechodnik. Otwock od Krakowa oddalony jest o 300 kilometrów, ale struktura odpowiedzi, jak można się przekonać, jest analogiczna. Tak więc w otwockim getcie w sierpniu 1942 roku, krótko po jego likwidacji,

„na ulicy i w mieszkaniach można było znaleźć tylko cztery rzeczy: 1) pierze, fruujące na wszystkie strony, 2) stare karty żywnościowe, 3) fotografie i dowody osobiste Żydów, 4) święte księgi żydowskie. Poza tym wszystko było towarem – połamane krzesła, szmaty najgorszego kalibru, połamane garnki, ba, nawet wieszaki. To wszystko znajdowało amatorów Polaków, którzy w dzień i w nocy dźwigali swe łupy wojenne. Później, jak już nic nie było do brania, zaczęto również zbierać księgi hebrajskie na makulaturę, *tflin* zaś poszukiwali kamasznicy dla swoich celów produkcyjnych” (Perechodnik, 2004, s. 111).

O ile relacja ta służyć może za zwięzłą odpowiedź na pytanie o nieobecnych właścicieli, jak też – częściowo – o pochodzenie omawianych obiektów, to możliwości dalszych ich losów były wielorakie. W celu ich zarysowania odwołać należy się do oczywistości. Jak pisze Joanna Tokarska-Bakir, „naoczność, która nikogo nie razi, prędzej czy później przechodzi w oczywistość”. Czyli, na przykład, w bęben z Tory. Tokarska-Bakir: „robi się go z pergaminowych kart żydowskich ksiąg modlitewnych znalezionych w synagogach. Bęben z Tory jest ludowym instrumentem muzycznym pospolicie występującym w Radomskim czy na Roztoczu, świetnie znanym etnografom i zbieraczom folkloru muzycznego” (Tokarska-Bakir, 2012, s. 8)³⁴. Taki bęben to zresztą nienajgorsze źródło wtórnego pochodzenia takich fragmentów pergaminu. Gdyż są też inne. Jak relacjonuje Krzysztof Bielawski, w 1941 roku w Śmiłowiczach

34 Jak dalej pisze Tokarska-Bakir, „Tora, trzeba to sobie jasno uświadomić, to nie jest tyle co Biblia. Świętość, jaką stanowi ona dla religijnego Żyda, rzymski katolik może sobie uprzytomnić, porównując ją raczej do Eucharystii. Jest to więc coś w rodzaju bębna zrobionego z Eucharystii. Jeśli w ogóle rozmawia się o tym instrumencie, to w kategoriach «ochrony dziedzictwa narodowego». Nie, nie chodzi o Żydów. Chodzi o ostatnich wiejskich muzykantów i o to, jak bardzo ucierpi ich ginąca kultura, gdy odbierze się im te bębny i pochowa je na żydowskim cmentarzu” (Tokarska-Bakir, 2012, s. 8).

„w opuszczonym domu modlitwy miejscowy rolnik znalazł zwój Tory. Pomysłowy gospodarz wykorzystał go jako podłogę na strychu swojego domu w wiosce Dukora. [...] W Skarszewach Torę użyto jako warstwę pomiędzy materacem a sprężynami łóżka. W 2008 r. całe łóżko wyrzucono na wysypisko śmieci. Na trzech płachtach z fragmentami ksiąg Dwarim i BeMidbar odcisnął się rdzawy wzór sprężynowego materaca. Torę zabrano ze śmietnika i zabezpieczono w Muzeum Skarszew. [...] Pewien starszy mieszkaniec Brzezin w wywiadzie udzielonym autorowi niniejszego artykułu opowiadał o piwnicy na cmentarzu żydowskim, w której składano zniszczone święte księgi, w tym także Torę. Jej kawałki używano po wojnie jako opaski do drewnianych chodaków” (Bielawski, 2012).

Jak opowiadał rozmówca Bielawskiego:

„Z piwnicy wybierano pergamin, zeszkrobywano i używano do celów tak zwanych praktycznych. Ten materiał świetnie nadawał się na wierzchy do trepów. Przypinano go zszywkami do drewnianej podeszwy. Było to ciepłe i wodoodporne. Świetnie wygarbowana skóra wytrzymała długo” (Bielawski, 2012)³⁵.

Na ukrytą na strychu Torę i na kolejny sposób jej wtórnego zużytkowania natrafia zresztą i sama Erica Lehrer, prowadząc opisywane w dalszej części *Jewish Poland Revisited* badania nad ludowymi figurkami wyobrażającymi Żydów³⁶. Relacjonuje ona spotkanie z ludowym rzeźbiarzem, który odkrył zwój Tory pomiędzy krokwiami dachowymi rodzinnego domu, po czym wykorzystywał jego wycięte fragmenty w swoich rzeźbach, umieszczając je w rękach figurek Żydów. Jak pisze Lehrer,

„rzeźbiarz nie chciał wchodzić w szczegóły i był nieufny wobec pytań. Taki zwój, nie będący wcale rzadkim znaleziskiem w powojennej Polsce, został tam [na strychu] być może umieszczony przez ukrywającego się żydowskiego sąsiada, motywowanego resztkami nadziei lub wyrażającego tym samym swój opór, i wspomaganego (lub nie) przez polskiego właściciela domu. Zwój ten mógł też zostać uzyskany w sposób nikczemny. Rzeźbiarz [...] nie był jedynym wykorzystującym tę metodę – wielu twórców ludowych współcześnie używa fotokopii, być może z powodu kurczących się zasobów materiału. Mój rozmówca stwierdził, że ostatnio zaprzestał używania pergaminów po tym, jak żydowscy turyści poinformowali go, że dokonuje profanacji. Figurki w jego prywatnej kolekcji wciąż trzymają w rękach oryginalne hebrajskie teksty, często na odwrot. «Nie mogę zapamiętać gdzie jest góra» – chichocze” (Lehrer, 2013b, s. 170).

Koniec relacji; komentarza badaczki brak.

Sposób odpowiedzi na sformułowane przez Lehrer pytanie o pochodzenie materialnej substancji – czy też, jak w powyższym wypadku, brak takiej odpowiedzi – mówi wiele o miejscu, w którym się obecnie znajdujemy w zakresie polsko-żydowskiego dialogu. Mam na myśli również *miejsce* w znaczeniu dosłownym. Nie chodzi przy tym o sugerowanie, że – czemu Lehrer pragnie się przeciwstawić – „współczesne żydowskie życie

35 Bielawski relacjonuje dalej: „Muzeum Ziemi Pyzdryskiej w Pyzdrach posiada w swoich zbiorach podobne ekspozyty: uszczelki z warsztatu samochodowego oraz ogrodzenie gniazda kwoki z kurczętami. [...] Kilka lat temu na jednym ze strychów w Tykocinie znaleziono wyściótkę buta zrobioną z rodaków. [...] Z kolei Kazimierz Jaskulski w zamieszczonym na portalu Wirtualny Sztetl opracowaniu o Żydach z Maleńca wspomina: «Nie wiem, co stało się z resztkami Tory [...]. W 1945 r. kawałek jagnięcej skóry z niej użytym na wkładkę do odnawianego przeze mnie powstańczego hełmu z Powstania Warszawskiego»” (Bielawski, 2012).

36 Badania te podsumowane zostały rozdziałem omawianej książki (Lehrer, 2013b, ss. 159–175). Erica Lehrer jest też kuratorką czasowej wystawy ludowych figurek i wyobrażeń Żydów otwartej latem 2013 w krakowskim Muzeum Etnograficznym (*Pamiętka, zabawka, talizman*, 2013, Kraków: Muzeum Etnograficzne im. S. Udzieli; Lehrer, 2013a).

w Europie Wschodniej jest definiowane poprzez ruiny” (Lehrer, 2013b, s. 50). Stawką podjęcia odpowiedzi na podobne pytania jest raczej materializacja i umiejscowienie struktury, którą historyczka Diana Pinto nazwała przestrzenią żydowską (*Jewish space*) – struktury, na którą sama Lehrer się powołuje (Lehrer, 2013b, s. 2). Przestrzeń Kazimierza w samej rzeczy posiada potencjał stania się tym, co Pinto nazywa *przestrzenią dialogu i możliwości*: miejscem spotkania żydowskich i nieżydowskich Europejczyków, „w którym pojawiać się mogą debaty, gdzie przedyskutowane być mogą opinie, a konflikty rozwiązywane czy też w ogóle artykułowane” (Pinto, 1999). Lehrer świadoma jest konieczności włączenia fizycznej topografii w proces kształtowania takiej przestrzeni spotkania; pisze, że dla niej osobiście „szczególnie trudna do przetrknięcia była modernizacja miejskiego krajobrazu”; puste przestrzenie Kazimierza zapełniane turystyczną infrastrukturą miały wywoływać w niej uczucie „zamykania się drzwi pamięci” (Lehrer, 2013b, s. 52). Wnioski, jakie Lehrer wyciąga z rozpoznania podobnego zamknięcia, i badawcze wybory, jakich w konsekwencji dokonuje, oznaczają jednak dla zawartej w substancji Kazimierza „pamięci” zamknięcie jeszcze dalsze; stanowią też uprawomocnienie roli, w jakiej substancja ta jest wykorzystywana od momentu przywłaszczenia do dzisiaj. O jakiej „pamięci” i jakiej roli tu mowa, informuje zaś dobitnie omawiany powyżej potencjał odpowiedzi zawarty zarówno w dekorujących restauracyjne wnętrza fragmentach mienia ruchomego, jak i w mieniu nieruchomym. Kamienica Landauów, odebrana swoim właścicielom przez administrację hitlerowską po założeniu getta w roku 1941, od wczesnych lat powojennych pozostawała w posiadaniu Pracowni Konserwacji Zabytków (dalej: PKZ), państwowego kombinatu konserwatorskiego, a po roku 1990 przejęta została z kolei przez będącą spadkobiercą PKZ spółkę akcyjną, która w drodze procesu sądowego stara się obecnie o nabycie przez zasiedzenie praw własności do budynku, w którym lokale wynajmują wspomniane wyżej księgarnia i restauracja³⁷. Ominięcie „pamięci” komunikowanej przez mienie ruchome i nieruchome, na które decyduje się badaczka, staje się tym samym zatwierdzeniem stanu rzeczy będącego dokładną odwrotnością postulatów Diany Pinto. Uważam, że nie da się praktykować *przestrzeni żydowskiej* na warunkach dyktowanych przez polskich zarządców Kazimierza i według obowiązującego na jego terenie regulaminu usług turystycznych – dokładniej rzecz biorąc, nie da się tego czynić pod skrawkiem sprofanowanego zwoju Tory i wewnątrz pożydowskiej kamienicy.

Niemożliwość taką Lehrer rozpoznaje – zawiera się ona w zastosowanej przez badaczkę przenośni „zamknięcia się pamięci” wywoływanego obudowaniem kazimierskiej

37 PKZ, funkcjonujące od lat pięćdziesiątych do lat dziewięćdziesiątych państwowe przedsiębiorstwo zajmujące się badaniami konserwatorskimi i archeologicznymi, wykonawstwem prac konserwatorskich i ewidencjonowaniem zabytków, niedługo po swoim założeniu przejęty kamienicę Landauów na swoją krakowską siedzibę. Budynek ten stanowił „mienie poniemieckie”, przejęte wcześniej przez niemiecką administrację okupacyjną po wysiedleniu jej właścicieli i lokatorów do krakowskiego getta. Kamienica zarządzana jest obecnie przez jedyne spadkobiercę PKZ, spółkę Polskie Pracownie Konserwacji Zabytków S.A. (dalej: PPKZ) Z wniosku PPKZ toczy się obecnie postępowanie sądowe przeciwko kuratorom masy spadkowej przy udziale Skarbu Państwa – Prezydenta Miasta Krakowa o nabycie praw własności do kamienicy Landauów w drodze zasiedzenia (*Sprawozdanie z działalności Zarządu Polskich Pracowni Konserwacji Zabytków S.A. jako organu Spółki w roku 2012*, s. 51. KRS Warszawa, 78.704 IX). Jak podaje lokalna prasa, „przed wojną i po niej [kamienica] miała aż 40 właścicieli. Potem została wyremontowana i przekazana przez władze PRL państwowemu przedsiębiorstwu Polskie Pracownie Konserwacji Zabytków. Gmina nabyła nieruchomości, ale PPKZ w 2001 r. przekształciły się w spółkę akcyjną i nie chcą wydać budynku miastu” (Rąpański, 2012).

przestrzeni turystyczną infrastrukturą. W ujęciu Lehrer rozpoznanie takie stanowi impuls do pominięcia nośnika pamięci, a mianowicie do wyboru „społecznego krajobrazu” na obiekt badań, gdyż ten, odwrotnie niż „krajobraz fizyczny”, zawierać miałby więcej potencjału dla postulowanej *możliwości* (Lehrer, 2013b, s. 52). Wybór – skutkujący przestoczeniem *naoczności* „pamięci” (komunikowanej materialną strukturą Kazimierza) w jej *oczywistość* i niezauważalność – polega w gruncie rzeczy na dość sztucznym odspojeniu „topografii” od „kultury”, metodologicznym przesunięciu o niewielkim potencjale poznawczym. Jak pisała antropolożka Margaret Rodman, „sama koncepcja istnienia relacji pomiędzy «kulturą» a «obiektem architektonicznym» [*built form*] zasługuje na krytyczną uwagę”, gdyż sugeruje istnienie konceptualnego rozróżnienia pomiędzy takimi kategoriami (Rodman, 1993, s. 124). Funkcjonowanie podobnego rozróżnienia, twierdzi Rodman, warunkowane jest zaś – bardziej niż czymkolwiek innym – tradycyjnym rozdziałem dyscyplin przypisującym obiektowi architektonicznemu w ramach tradycyjnej etnografii i antropologii kulturowej „stosunkowo pasywną rolę”³⁸, w zakresie której zapewnia on jedynie „materialny kontekst i strukturę do badania społecznych powiązań i porządków symbolicznych” (Rodman, 1993, s. 124). Wycofanie się Lehrer na te pozycje, skutkujące redukcją materialnej substancji Kazimierza do roli obejmującego przestrzeń kilku kwartałów „pojemnika” na treść społecznej interakcji³⁹, oddala postulowaną przez badaczkę *możliwość* zarówno od odbywającej się na Kazimierzu przestrzennej praktyki, jak i od możliwości materialnego wytyczenia mapy *Jewish space*.

***virtually Polish*⁴⁰**

Redukcja taka widoczna jest szczególnie w ograniczeniu zakresu znaczeniowego pojęcia *dziedzictwo* [*heritage*], które w ramach omawianej publikacji odnosi się właściwie wyłącznie do zjawisk społecznych, przy czym, podobnie jak w wypadku *przestrzeni*, definicja zakresu znaczeniowego nie zostaje wyartykułowana. *Dziedzictwo* jest zaś dla Kazimierza i odbywających się w jego ramach procesów terminem kluczowym. Określa zarówno status swojego komponentu jako obiektu instytucjonalnie chronionego, jak i – co ważniejsze – ustanawia porządek przynależności, własności i zakres wpływu na taki obiekt. Rozróżnienie pomiędzy „dziedzictwem kulturowym” a „dziedzictwem kulturowym niematerialnym” nie stanowi przy tym o rozdzielności takich zakresów, a raczej o zawieraniu się drugiego z tych pojęć, chronologicznie późniejszego, w pojęciu pierwszym. Definicja dziedzictwa ma szczególną wagę w odniesieniu do Krakowa, w którym „każda ulica i każdy kamień stanowi część wyjątkowego kulturowego dziedzictwa” (Potel, 2010, s. 94) i który z tej wyjątkowości uczynił źródło swojego ekonomicznego sukcesu. Zdają sobie z tego sprawę krakowscy badacze kultury związani z Międzynarodowym

38 Sformułowanie to zacytowano z pracy: Lawrence & Low (1990).

39 Erica Lehrer pisze: „Jako fizyczne zjawiska przestrzenie dziedzictwa stają się społecznymi zasobnikami stanowiącymi użyteczne ramy dla badań. [...] Jako pola społeczne przestrzenie żydowskie umożliwiają tworzenie twórczych więzi społecznych i interakcji, pozwalając na spotkania Żydów i nie-Żydów” (Lehrer, 2013b, s. 2).

40 Tytuł podrozdziału nawiązuje do angielskiego tytułu książki Ruth E. Gruber, brzmiącego *Virtually Jewish: Reinventing Jewish culture in Europe* (Gruber, 2002).

Centrum Kultury, organizatorem wydarzeń i konferencji dotyczących tematu dziedzictwa, wydawcą naukowych publikacji oraz kwartalnika o nazwie *Herito*. „Przez pojęcie «dziedzictwo kulturowe» – pisze Monika Murzyn-Kupisz, autorka monografii współczesnych przemian Kazimierza – rozumie się wielość materialnych i niematerialnych wartości, które pozostawiły współczesnym poprzednie pokolenia”, odnosząc się tym samym do definicji wyrażonej w konwencji UNESCO z 1972 roku (Murzyn-Kupisz, 2010, s. 19; Murzyn, 2006b; UNESCO, 1976). Stwierdzenie to odczytywać należy w kontekście uwagi Andrzeja Tomaszewskiego, zgodnie z którą „termin *dziedzictwo* podlega zmiennym manipulacjom politycznym i lustracjom ideologicznym na okoliczność pochodzenia społecznego lub narodowego, co prowadzi do akceptacji dziedzictwa jako własnego lub odrzucenia jako obcego” (Tomaszewski, 2012, s. 284)⁴¹. Uwaga ta ma szczególne zastosowanie w odniesieniu do miejsc, dla których wspomniany powyżej sukces ekonomiczny oparty jest o substancję określaną eufemistycznie jako „dziedzictwo żydowskie”.

Określenie Kazimierza takim terminem pozostaje problematyczne w kontekście powszechnie stosowanej definicji dziedzictwa (UNESCO, 1976)⁴², zbliżającej zakres znaczeniowy tego terminu do wąskiej definicji „dóbr kultury” i do skompromitowanego pojęcia „dziedzictwa narodowego”⁴³. Potrzeba krytycznego namysłu nad takim określeniem wynika również z etymologicznej konstrukcji terminu *dziedzictwo*, w 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 poniemieckie⁴⁴) 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*.

41 Jak pisze dalej Tomaszewski, „na naszym małym kontynencie problemy z akceptacją wszystkich dóbr kultury jako swojego dziedzictwa mają przede wszystkim społeczeństwa krajów, które w swojej historii zmieniały przynależność państwową lub granice polityczne, a które przy tym stanowiły peryferię artystyczną. Jest to również nasz polski los” (Tomaszewski, 2012, s. 284).

42 Według *Konwencji UNESCO w sprawie ochrony dziedzictwa kulturalnego* z 1972 roku „za dziedzictwo kulturalne uważane są: zabytki: dzieła architektury, dzieła monumentalnej rzeźby i malarstwa, elementy i budowle o charakterze archeologicznym, napisy, groty i zgrupowania tych elementów, mające wyjątkową powszechną wartość z punktu widzenia historii, sztuki lub nauki; zespoły: budowli oddzielnych lub łącznych, które ze względu na swą architekturę, jednolitość lub zespolenie z krajobrazem mają wyjątkową powszechną wartość z punktu widzenia historii, sztuki lub nauki; miejsca zabytkowe: dzieła człowieka lub wspólne dzieła człowieka i przyrody, jak również strefy, a także stanowiska archeologiczne, mające wyjątkową powszechną wartość z punktu widzenia historycznego, estetycznego, etnologicznego lub antropologicznego” (UNESCO, 1976).

Późniejsza konwencja dotycząca dziedzictwa niematerialnego dopowiada: „niematerialne dziedzictwo kulturowe oznacza praktyki, wyobrażenia, przekazy, wiedzę i umiejętności – jak również związane z nimi instrumenty, przedmioty, artefakty i przestrzeń kulturową – które wspólnoty, grupy i, w niektórych przypadkach, jednostki uznają za część własnego dziedzictwa kulturowego. To niematerialne dziedzictwo kulturowe, przekazywane z pokolenia na pokolenie, jest stale odtwarzane przez wspólnoty i grupy w relacji z ich otoczeniem, oddziaływaniem przyrody i ich historią oraz zapewnia im poczucie tożsamości i ciągłości, przyczyniając się w ten sposób do wzrostu poszanowania dla różnorodności kulturowej oraz ludzkiej kreatywności” (UNESCO, 2003).

43 Zdaniem Tomaszewskiego „pojęcie dziedzictwa kultury [...] zrobiło światową karierę dzięki Konwencji UNESCO z roku 1972 i jest zwykle utożsamiane z «dobrami kultury». Tymczasem dzieli je bardzo wiele. Dobra kultury to cała spuścizna historyczna i artystyczna, którą na danym obszarze pozostawiły poprzednie pokolenia. Dziedzictwo kultury jest natomiast sprawą wyboru, akceptacji i odpowiedzialności”. I dalej: „Pojęcie sztuki narodowej, rozumianej jako «narodowe dziedzictwo» wymagające ochrony z pozycji nacjonalistycznych, [...] doprowadziło do barbarzyństw kulturowych na wielką skalę, których ofiarą padły również z cudzej, ale i z własnej ręki zabytki na terenie Polski” (Tomaszewski, 2012, ss. 284–285).

44 Podstawą prawną przywłaszczenia były: *Dekret z dnia 2 marca 1945 r. o majątkach opuszczonych i porzuconych* (Dziennik Ustaw 9, 1945, 45, ss. 55–59) oraz uzupełniający go *Dekret z dnia 8 marca 1946 r. o majątkach opuszczonych i poniemieckich* (Dziennik Ustaw 13, 1946, 87, ss. 165–172).

Dokonana przez Lehrer redukcja pojęcia *dziedzictwa* do jego wymiaru niematerialnego pozwala natomiast na ominięcie omawianego problemu i na dowolność interpretacji. Badaczka pisze więc o *osieroconych* przestrzeniach kulturowych czy wręcz o *pożydowskich* przedmiotach jako o obiektach *odziedziczonych* [*inherited*] przez Polaków „podczas wojennego chaosu lub zaraz po nim” (Lehrer, 2013b, ss: 2, 142).

Przy okazji podobnego umocowania definicji *dziedzictwa*, *dziedziczenia* i *dziedzica* ujawnia się druga podstawowa zasada uczestnictwa w kazimierskim rezerwacie – jest nią afirmacja rozstawionych przez tychże *dziedziców* ról dostępnych w ramach komercyjnego obrotu *dziedzictwem* dotyczących samych właścicieli, odwiedzających klientów, oraz tych, którzy w obrocie uczestniczyć nie chcą. W opracowaniu Lehrer kluczowa rola *dziedzica* jest konceptualizowana i afirmowana za pomocą terminu *heritage broker*, oznaczającego polskiego brokera (pośrednika) dziedzictwa. Angielskie słowo *broker* oznacza „osobę kupującą i sprzedającą towary i przedmioty wartościowe na zlecenie innych” (Stevenson, 2010, s. 220), słowo to występuje również w języku polskim w odniesieniu do osoby zajmującej się pośrednictwem w transakcjach towarowych i pieniężnych. Pojęcie *heritage broker* jest zaś terminem autorstwa Lehrer, która wywodzi go z pojęcia *brokera kultury* w postaci sformułowanej przez Richarda Kurina (Lehrer, 2013b, ss. 15, 220). O ile w ramach nauk społecznych pojęcie *brokera kultury* funkcjonuje od lat sześćdziesiątych XX wieku, oznaczając najczęściej „człowieka marginalnego”, tłumacza przenoszącego wiedzę i umiejętności pomiędzy społecznościami (Press, 1969; Wyatt, 1978/1979), tak wybrana przez Lehrer definicja autorstwa Kurina wyróżnia się akcentem położonym na instytucjonalny i ekonomiczny wymiar takiej wymiany. Kurin, dyrektor w waszyngtońskim Smithsonian Institute, kurator wystaw i festiwali, określa pracę *brokera kultury* jako „studiowanie, rozumienie i tworzenie reprezentacji czyjejs (lub własnej) kultury dla osób niewyspecjalizowanych” drogą negocjacji i dialogu, przy czym zaznacza, że o ile ekonomiczne konotacje zawarte w tym pojęciu mogą razić, to „specjaliści biorą pieniądze za to, co robią, nie wyłączając badaczy i kuratorów” (Kurin, 1997, ss. 18–19). Ujęcie takie nie zapewnia wystarczających narzędzi krytycznych do opisu rzeczywistości Kazimierza – lub też zapewnia je w obfitości, lecz w sposób niezamierzony. Jak pisze Kurin, „brokerzy kultury niekoniecznie działają w złym towarzystwie, biorąc pod uwagę fakt, iż największe i najważniejsze sprawy w życiu wymagają pośrednictwa: pośredniczone są traktaty pokojowe, pośrednicy władzy uczestniczą w wyborach prezydenckich, korporacje korzystają z usług brokerów giełdowych, pośrednicy nieruchomości sprzedają budynki [...], a ostatnimi pozostałościami osobistego dobytku zajmują się lombardy [*pawn-brokers*]” (Kurin, 1997, ss. 19–20).

Co dla waszyngtońskiego kuratora wystaw etnograficznych może być zupełnie pożądanym towarzystwem, dla polskiego właściciela kazimierskiej kawiarni pozostanie sprawą zupełnie obojętną, a dla działającego w tejże dzielnicy organizatora działań kulturalnych może stać się – za sprawą majątkowych niezręczności – sąsiedztwem dosyć niewygodnym. Z przypisania postawionej przez Kurina definicji polskim działaniom podjętym w przestrzeni Kazimierza nie musi wynikać konkluzja o strukturalnym pod-

bieństwie wszelkich takich inicjatyw do funkcjonowania pośrednictw w obrocie nieruchomości lub też lombardów. Wynika z niego jednak sytuacja, w której nazwanie autorów takich inicjatyw *pośrednikami dziedzictwa* może w wypadku części z nich stanowić uchwycenie sedna sprawy, a w wypadku pozostałych stanowić sformułowanie cokolwiek obraźliwe. Polskie społeczeństwo nie odziedziczyło kazimierskiego mienia ruchomego i nieruchomego i przynależnych mu symbolicznych konotacji ani na płaszczyźnie zbiorowej (w postaci *dziedzictwa narodowego*), ani w formie jednostkowej własności. Zarówno pojęcie *brokera dziedzictwa*, jak i stosowane przez Lehrer zamienne określenia polskich aktorów kazimierskiego ożywienia, jak *zarządcy przestrzeni żydowskiej* [*stewards of Jewish space*], *dostarczyciele żydowskiego dziedzictwa* [*purveyors of Jewish heritage*] czy też jego *dozorcy* [*caretakers*] (Lehrer, 2013b, ss. 125, 132, 177) przypisane osobom zaangażowanym w edukację i działania kulturalne, są nietrafne. Gorzej, że w odniesieniu do głównego nurtu komercyjnego „ożywienia żydowskiej dzielnicy” przypisanie jego aktorom takich określeń stanowi uprawnienie ich nieprawnie nabytego statusu oraz zatwierdzenie kolejnego punktu wspomnianego wyżej regulaminu, wedle którego osoba odwiedzająca relikw żydowskiej dzielnicy przyjąć powinna dyktowaną ekonomicznym rachunkiem rolę „gościa” niewiele różną od tej, którą polska większość historycznie obdarzała wszelkie grupy pozostające poza jej ramami. Gość opłaca bilet, otrzymuje zamówioną usługę, a po jej uzyskaniu teren opuszcza.

Ile bilet kosztuje i jak dalece odwiedzającemu może być *nie po drodze* z brokerem taki bilet sprzedającym, przekonać się można przy lekturze formułowanej przez Lehrer krytyki izraelskich młodzieżowych pielgrzymek do miejsc Zagłady. Badaczka przeciwstawia model interakcji charakterystyczny dla takich wycieczek (określanych przez nią mianem *misji*) modelowi indywidualnej podróży (nazwanej *poszukiwaniem*), przy czym te pierwsze stanowią zaprzeczenie potencjału możliwości polsko-żydowskiego spotkania (Lehrer, 2013b, ss. 57–61). O ile wycieczki takie, realizując założenia izraelskiej polityki historycznej, w swojej większości w istocie nie tworzą wielu okazji do spotkań⁴⁵, to wydarzające się w sposób przypadkowy interakcje ich uczestników z polską przestrzenią publiczną i regułami w niej obowiązującymi bywają kłopotliwe. Członkowie grup izraelskich, pozostając nieświadomymi regulaminu obowiązującego „gości” tej przestrzeni, wrażliwi bywają na znaki wykluczenia, którymi przestrzeń ta jest opatrzone. Znakiem takim może być na przykład antysemityczne graffiti, obficie występujące w centrum Krakowa, którego wykonywanie jest dla krakowskich kibiców piłkarskich rodzajem tradycji i które miesiącami widnieje na murach krakowskich nieruchomości⁴⁶.

45 Temat ten opisuje Jackie Felman (Felman, 2008).

46 Wojciech Wilczyk pisze o takim graffiti: „Napisy w rodzaju *Anty Jude* (zwykle z przekreśloną gwiazdą Dawida) lub *Jebać Żydów Siekierami* (podobnie) oraz znacznie częściej malowane skrótowce *AJ* i *JŻS* to norma na ulicach współczesnego Krakowa w dzielnicach kibiców Wisły. Na terenach zwolenników Cracovii pojawia się za to niemal równie często hasło *Jude Gang* (także z *magen David*) lub litery *JG*. Ta pozorna subwersja nie powinna nas jednak zmylić, ponieważ w równie popularnym graffiti z nazwą klubu w literze «o» umieszczony bywa zwykle... krzyż celtycki. [...] Obserwując wizualną eskalację podobnego typu malowideł na ulicach Krakowa (i niemal kompletny brak reakcji mieszkańców na zawarte w nich treści), zacząłem je dokumentować, poszerzając z czasem obszar poszukiwań o tereny Górnego Śląska i Łodzi z satelickimi miastami. Czytając namalowane hasła i napotykając w nich raz po raz na rasistowskie stereotypy przypominające swym charakterem retorykę endeckich gazet wydawanych przed II wojną, można dojść do wniosku, że pojawiające się tam resentymenty musiały przetrwać w języku najbliższego otoczenia (czyli rodziny?) autorów graffiti” (Wilczyk, 2013, ss. 161–162).

Podobnym znakiem może być też nieprzychylna reakcja polskich „gospodarzy” wywołana widokiem grupy Izraelczyków. Lehrer sugeruje, że napotymane w polskiej przestrzeni publicznej przejawy antysemityzmu, jakkolwiek mogą być niepokojącymi śladami realnego uprzedzenia, „nie są tym antysemityzmem, który wyobrażają sobie żydowscy turyści” dostrzegający, zdaniem badaczki, raczej „na pozór odwieczny, ahistoryczny antysemityzm będący w niemałej części produktem ich własnej wyobraźni lub też reakcją na ich własne zachowanie” (Lehrer, 2013b, s. 56). Jak utrzymuje Lehrer, uczestnicy zorganizowanych wycieczek „oczekują” antysemityzmu, bez którego podróż do Polski ma pozostawać niekompletna, i niekiedy sami mają prowokować antysemickie zachowania, „obrażając Polaków swoim wrogim lub protekcyjnym zachowaniem”, jakim, zdaniem badaczki, jest demonstracyjna obecność ochrony, utrudnianie ruchu ulicznego w trakcie przemarszów lub też eksponowanie izraelskich flag (Lehrer, 2013b, ss. 72–74).

rozbiórka

Praktykowana przez Lehrer odmiana dialogu, w imię *możliwości* dopuszczająca objaśnienie i racjonalizację dokonywanej przez grupę większościową przemocy (symbolicznej i realnej), zawartą w sobie akceptacją obu zasadniczych reguł obowiązujących w kazimierskim rezerwacie nie *umożliwia* wiele więcej ponad kontynuację przywłaszczenia. Wątpię, aby działający na rzecz budowania *przestrzeni żydowskiej* Polacy odnaleźli się w obrazie *pośrednika dziedzictwa*, realizującego *dialog* w postaci usług turystycznych świadczonych metodami ekonomicznej ekspansji w materialną przestrzeń dawnej żydowskiej dzielnicy. Mam też poważne wątpliwości co do konieczności przyjmowania przez podróżujących do Polski potomków jej żydowskich gospodarzy pozycji „gościa”, w ramach której krytyka przejawów wykluczenia jest wysoce niewskazana, o ile nie następuje po niej sekwencja pochwał polskiej pokomunistycznej nowoczesności, pozwalającej grupom uznanym za mniejszości „oddychać swobodnie, jakkolwiek cicho” (Lehrer, 2013b, s. 16).

Polskiej przestrzeni dla dialogu – czymkolwiek dialog taki by nie był – nie da się wyobrazić bez zwrócenia uwagi na materialną przestrzeń i bez zakwestionowania obowiązujących w jej ramach reguł uczestnictwa, jakie wytworzyły się przy okazji przywłaszczeń mienia, zarówno tego z lat czterdziestych i pięćdziesiątych, jak i współczesnego. Nie da się też skutecznie wyobrazić sobie *możliwości* w polsko-żydowskich relacjach bez odnalezienia dla niej przestrzeni publicznej, której – w przeciwieństwie do prywatnych „przestrzeni dochodowych” – bardzo brakuje, nie tylko na Kazimierzu. Taka przestrzeń publiczna posiada strukturę materialną w rodzaju drzwi, okien, nawierzchni; struktura ta niesie zaś historie, których w ramach budowania przestrzeni zignorować się nie da.

Historiom takim poświęcony jest na przykład projekt, który od roku 2004 realizuje Łukasz Baksik. Rozpoczęty został na Kazimierzu, możliwe, że nawet w księgarni w kamienicy Landauów⁴⁷. Przy czym jej autora *pośrednikiem dziedzictwa* nazwać nie sposób.

47 Jak mówi autor, „tematyką żydowską” zainteresował się „z muzyki. Wpadła mi w ręce płyta Johna Zorna z zespołem Masada. Zacząłem się dowiadywać, co to jest ta Masada. Mieszkałem wtedy w Krakowie, zaprzyjaźniłem się

Baksik fotografuje macewy, żydowskie płyty nagrobne; nie chodzi przy tym o płyty znajdujące się na cmentarzach, ale o te wykorzystane przez Polaków w charakterze materiału budowlanego, z którego od lat okupacji do dzisiaj skonstruowano dość wiele⁴⁸. Na wsi i w mieście, architekturę i elementy przestrzeni publicznej. Baksik: „Co robiono z macew? Drogi, krawężniki, chodniki, murki, schodki, budynki gospodarcze, fundamenty, meliorację, pergolę, nagrobek katolicki i ewangelicki, wychodek... Można by zrobić katalog. Kiedyś sądziłem, że jak mi się uda znaleźć siedem obiektów zrobionych z macew, to będzie koniec projektu. Nie zdawałem sobie sprawy, jaka jest skala” (Radzik, 2013). Fotograf wspomina też o dokumentowanym przez siebie murze krakowskiego cmentarza żydowskiego. Mur ten „podwyższono i uzupełniono na początku lat 50. XX wieku. Ówczesne władze krakowskie, być może na wniosek gminy żydowskiej, postanowiły zapobiec aktom wandalizmu, do jakich dochodziło na cmentarzu przy ulicy Miodowej. [...] Do jego [muru] budowy wysłano robotników, wyposażono ich w narzędzia, cement, ale zapomniano o ceglach. Użyli więc tego, co było pod ręką: fragmentów macew rozbitych – jak twierdzą jedni – przez Niemców lub – jak podejrzewają inni – Polaków (margines społeczny, rzecz jasna)” (Baksik, 2013, s. 112)⁴⁹.

Projekt Baksika i brak większej reakcji na jego powstanie komentowała w krakowskim „Tygodniku Powszechnym” Zuzanna Radzik. Jej wizja zarysowana jest – jak na polskie warunki – cokolwiek apokaliptycznie. Píše ona: „wydawałoby się, że jak zobaczymy te zdjęcia, dowiemy się, to wszyscy poczujemy wstyd i ruszymy rozbierać te murki i pergole, wrywać chodniki i bruk na placach” (Radzik, 2013). Mam wrażenie, że w takich warunkach miejscowych i przy tak zdefiniowanych wytycznych do rozbioru na krawężnikach i murkach mogłoby się nie skończyć. Jest to jednak wizja dla naszej wyobraźni ważna dlatego, że pozwala wyobrazić sobie komponenty polskiej przestrzeni publicznej na nieco bardziej właściwych miejscach, nieco innych niż te wynikające z dyktowanych ekonomią i przemocą reguł użytkowania kazimierskiego rezerwatu. Bo może wystarczy na początek wyobrazić sobie taką przestrzeń, po równo: społeczną i materialną, i jej wymagać.

z właścicielem księgarni na Kazimierzu. Przegadałem z nim wiele godzin, pochłaniałem książki na ten temat” (Baksik, 2012, s. 18).

48 Jak píše Łukasz Baksik: „Odpowiedź na pytanie, co się stało z tysiącami nagrobków z cmentarzy żydowskich, jest dosyć prosta – zostały skradzione i wykorzystane jako budulec. Wznoszono z nich obory, ziemianki, wieże strażniczą. Używano jako podproży, stopni schodów lub pojedynczych schodów, płyt posadzki, postawiono na nich piec. Wykorzystano do budowy skalniaków, wznoszenia stupków, murków i murów, podmurówek, fundamentów, do robienia opasek drenarskich. Nie do przecenienia były jako kamień przy studni czy deko szamba. Okazały się przydatne przy utwardzaniu brzegów rzek, wykładaniu brodu, tworzeniu przyczółków mostu, upustu, tamy. Były niezastąpione przy budowie rowów melioracyjnych, przepustów, ścian czy dna basenu przeciwpożarowego. Brukowano macewami drogi, place, chodniki, posłużyły jako krawężniki. Wyłożono nimi pas startowy lotniska. Użyto ich do usypania nasypu kolejowego, budowy rampy kolejowej, rampy rozładowniczej wzdłuż budynku. Przerobiono je na osetki, kamienie szlifierskie, żarna. Znalazły również bardziej wzniośle zastosowanie: jako nagrobek katolicki, protestancki, prawosławny, budulec pomnika, tablica pamiątkowa czy wreszcie eksponat muzealny. Lub krócej: znalazły zastosowanie wszędzie tam, gdzie zastosowanie może znaleźć kamień” (Baksik, 2013, s. 104).

49 Odnosząc się do historii powojennej budowy muru Baksik cytuje relację Henryka Halkowskiego.

Bibliografia

- Baksik, Ł.** (2012). *Macewy codziennego użytku*. Wołowiec: Czarne.
- Baksik, Ł.** (2013). Macewy niecodziennego użytku. W J. Tokarska-Bakir (Red.), *PL: Tożsamość wyobrażona* (ss. 100–126). Warszawa: Czarna Owca.
- Bałaaban, M.** (1913). *Dzieje Żydów w Krakowie i na Kazimierzu (1304-1655)* (T. 1). Kraków: Izraelicka Gmina Wyznaniowa.
- Bałaaban, M.** (1935). *Przewodnik po żydowskich zabytkach Krakowa*. Kraków: Stowarzyszenie Solidarność – B'Nei B'rith.
- Barbur, E., & Szamir, I.** (1999). Lekcja historii. Rozmowa z Icchakiem Szamirem, byłym premierem Izraela. *Wprost*, (12(851)). Pobrano z <http://www.wprost.pl/ar/3576/Lekcja-historii/>
- Bartana, Y.** (2012). *And Europe will be stunned*. London: Artangel.
- Bartov, O.** (2008). Eastern Europe as the site of genocide. *The Journal of Modern History*, 80(3), 557–593. <http://doi.org/10.1086/589591>
- Beiersdorf, Z.** (1998). Samorząd a utrzymanie i wykorzystanie obiektów zabytkowych (na przykładzie Krakowa). W *Utrzymanie i użytkowanie obiektów zabytkowych w warunkach gospodarki rynkowej. Materiały seminarium szkoleniowego adresowane do przedstawicieli samorządu terytorialnego* (ss. 37–43). Kraków: Stowarzyszenie Konserwatorów Zabytków.
- Bergman, E.** (2008). „Dzielnica Północna” w Warszawie: miasto w mieście? W M. Murzyn-Kupisz & J. Purchla (Red.), *Przywracanie pamięci. Rewitalizacja zabytkowych dzielnic żydowskich w miastach Europy Środkowej* (ss. 287–300). Kraków: MCK.
- Bieberstein, A.** (1985). *Zagłada Żydów w Krakowie*. Warszawa: Wydawnictwo Literackie.
- Bielawski, K.** (2012, czerwiec 1). Tora sprzedawana na metry. *Wirtualny Sztetl*. Pobrano z <http://www.sztetl.org.pl/pl/cms/wiedza/2513,torasprzedawana-na-metry/>
- Bielecki, J.** (2006, kwiecień 27). Zbiorowa odpowiedzialność za Holokaust, *Rzeczpospolita*, s. 2.
- Borkowski, K., Grabiński, T., Seweryn, R., Wilkońska, A., & Mazanek, L.** (2012). *Ruch turystyczny w Krakowie w 2012. Raport końcowy*. Kraków: Małopolska Organizacja Turystyczna. Pobrano z <http://www.bip.krakow.pl/zalaczniki/dokumenty/n/102090/karta>
- Brauch, J., Lipphardt, A., & Nocke, A.** (Red.). (2008). *Jewish topographies: Visions of space, traditions of place*. London: Ashgate.
- Brown, W.** (2006). *Regulating aversion: Tolerance in the age of identity and empire*. Princeton: Princeton University Press.
- Bystróż, J. S.** (1949). *Warszawa*. Warszawa: Ludwik Fiszer.
- Dańko, I.** (2000, kwiecień 7). Swastyka na muzeum. *Gazeta Wyborcza Kraków*, s. 1.
- Engelking, B.** (2003). „Szanowny panie gistapo”. *Donosy do władz niemieckich w Warszawie i okolicach w latach 1940-1941*. Warszawa: IFiS PAN.
- Engelking, B., & Leociak, J.** (2001). *Getto warszawskie. Przewodnik po nieistniejącym mieście*. Warszawa: IFiS PAN.
- Felman, J.** (2008). *Above the death pits, beneath the flag: Youth voyages to Poland and the performance of Israeli national identity*. New York: Berghahn Books.
- Grabowski, J.** (2004). *„Ja tego Żyda znam!” Szantażowanie Żydów w Warszawie, 1939-1943*. Warszawa: IFiS PAN.
- Grabowski, J.** (2011). *Judenjagd. Polowanie na Żydów 1942-1945. Studium dziejów pewnego powiatu*. Warszawa: Centrum Badań nad Zagładą Żydów.
- Gross, J. T.** (2001). *Neighbors: The destruction of the Jewish community in Jedwabne, Poland*. Princeton: Princeton University Press.
- Gross, J. T., & Grudzińska-Gross, I.** (2011). *Złote żniwa. Rzecz o tym, co działo się na obrzeżach zagłady Żydów*. Kraków: Znak.
- Gruber, R. E.** (2002). *Virtually Jewish. Reinventing Jewish culture in Europe*. Berkeley: University of California Press.

- Gruber, R. E.** (2004). *Odrodzenie kultury żydowskiej w Europie*. Sejny: Pogranicze.
- Gruber, R. E.** (2009). Beyond virtually Jewish: New authenticities and real imaginary spaces in Europe. *Jewish Quarterly Review*, 99(4), 487–504. <http://doi.org/10.1353/jqr.0.0064>
- Hertz, A.** (2003). *Żydzi w kulturze polskiej*. Warszawa: Biblioteka „Więzi”.
- Hirt, S. A.** (2012). *Iron Curtains: Gates, suburbs and privatization of space in the post-socialist city*. Malden: John Wiley.
- Janicka, E.** (2006). Hortus Judeorum. Refleksje oddechowe i pokarmowo-trawienne na marginesie pracy „Miejsce nie-parzyste”. W R. Dziadkiewicz & E. M. Tatar (Red.), *Imhibition*. Kraków: Muzeum Narodowe w Krakowie i Korporacja Ha!art.
- Janicka, E.** (2013). Latający Cyrk im. Kazimierza Wielkiego przedstawia: „Największy dom świata – wydarzenie na skalę globu”. Rekonstrukcja historyczna w 70. rocznicę Akcji Reinhardt. *Studia Litteraria et Historica*, 2, 76–129. <http://doi.org/10.11649/slh.2013.005>
- Janicka, E.** (2014/2015). Pamięć przyswojona. *Studia Litteraria et Historica*, 3/4. <http://doi.org/10.11649/slh.2015.009>
- Janicka, E., & Żukowski, T.** (2012). Przemoc filosemicka. *Studia Litteraria et Historica*, 1, 1–39. <http://doi.org/10.11649/slh.2012.001>
- Kancelaria Prezesa RM. (1999). *Poland: A few words about its history, culture and the present*. Warszawa: Kancelaria Prezesa Rady Ministrów RP.
- Karolczak, K.** (1991). Ludność żydowska w Krakowie na przełomie XIX i XX wieku. W F. Kiryk, F. (Red.), *Żydzi w Małopolsce. Studia z dziejów osadnictwa i życia społecznego* (ss. 251–264). Przemysł: Południowo-Wschodni Instytut Naukowy.
- Keff, B.** (2011). Trup, horror, obczyzna. W E. Janicka, *Festung Warschau* (ss. 7–13). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Klukowski, Z.** (1958). *Dziennik z lat okupacji Zamojszczyzny*, Lublin: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Kot, S.** (1937). Polska rajem dla Żydów, piekłem dla chłopów, niebem dla szlachty. *Kultura i Nauka*, Warszawa.
- Kot, S.** (1957). Nationum Proprietates. *Oxford Slavonic Papers*, VII, 99–117.
- Krukowski, J.** (1991). Żydzi a krakowska młodzież szkolna w XVII wieku. W F. Kiryk (Red.), *Żydzi w Małopolsce. Studia z dziejów osadnictwa i życia społecznego* (ss. 79–84). Przemysł: Południowo-Wschodni Instytut Naukowy.
- Kugelmass, J., & Orla-Bukowska, A.** (1998). “If you build it they will come”: Recreating an historic Jewish district in post-communist Krakow. *City & Society*, 10(1), 315–353. <http://doi.org/10.1525/city.1998.10.1.315>
- Kurin, R.** (1997). *Reflections of a culture broker: A view from the Smithsonian*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Lawrence, D. L., & Low, S. M.** (1990). The built environment and spatial form. *Annual Reviews in Anthropology*, 19, 453–506. <http://doi.org/10.1146/annurev.an.19.100190.002321>
- Lees, L., Slater, T., & Wyly, E.** (2008). *Gentrification*. London: Routledge.
- Lehrer, E. T.** (2013a). Collecting (as) Dialogue? International collaborative collecting and “difficult” objects. *Comcol International Committee for Collecting Newsletter*, (22).
- Lehrer, E. T.** (2013b). *Jewish Poland revisited: Heritage tourism in unquiet places*. Bloomington: Indiana University Press.
- Lehrer, E. T.** (2014). Virtual, virtuous, vicarious, vacuous? Towards a vigilant use of labels (a response to Ruth Gruber). W S. J. Bronner (Red.), *Framing Jewish culture: boundaries and representations*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization. (*Jewish Cultural Studies*, 4).
- Lehrer, E. T., & Waligórska, M.** (2013). Cur(at)ing history: New genre art interventions and the Polish-Jewish past. *East European Politics & Societies*, 27(3), 510–544. <http://doi.org/10.1177/0888325412467055>
- Lizak, W.** (2004). Z perspektywy ludu. *Tygodnik Powszechny*, 45.
- Maksimowska, A.** (2010). Kryzys reprezentacji. O niemożliwym przedstawieniu rzeczywistości i urzeczywistnionych przedstawieniach. W A. Malewska-Szałygin & M. Radkowska-Walkowicz (Red.), *Antropolog wobec współczesności* (ss. 77–89). Warszawa: IEiAK UW.

- Marcus, G. E., & Fischer, M. M. J.** (1986). *Anthropology as cultural critique: An experimental moment in the human sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Martyn, P. J.** (2004). The undefined town within a town. A history of Jewish settlements in the Western districts of Warsaw. *Polin, Studies in Polish Jewry*, 3, 17–45.
- Matyjaszek, K.** (2013). Przestrzeń pożydowska. *Studia Litteraria et historica*, 2, 130–147. <http://dx.doi.org/10.11649/slh.2013.006>
- Muczkowski, J.** (1842). *Mieszkania i postępowania uczniów krakowskich w wiekach dawniejszych*. Kraków: Józef Czech.
- Murzyn, M. A.** (2006a). “Winners” and “losers” in the game: the social dimension of urban regeneration in the Kazimierz quarter in Krakow. W G. Enyedi & Z. Kovács (Red.), *Social changes and social sustainability in historical urban centres. The case of Central Europe* (ss. 81–106). Pécs: Hungarian Academy of Sciences, Centre for Regional Studies.
- Murzyn, M. A.** (2006b). *Kazimierz. Śródkowoeuropejskie doświadczenie rewitalizacji*. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Murzyn-Kupisz, M.** (2008). Przywracanie pamięci czy masowa konsumpcja? Dylematy odkrywania żydowskiego dziedzictwa kulturowego krakowskiego Kazimierza. W M. Murzyn-Kupisz & J. Purchla (Red.), *Przywracanie pamięci. Rewitalizacja zabytkowych dzielnic żydowskich w miastach Europy Środkowej* (ss. 363–398). Kraków: MCK.
- Murzyn-Kupisz, M.** (2010). Barbarzyńca w ogrodzie? Dziedzictwo kulturowe widziane z perspektywy ekonomii. *Zarządzanie Publiczne*, (3), 19–32.
- Perechodnik, C.** (2004). *Spowiedź. Dzieje rodziny żydowskiej podczas okupacji hitlerowskiej w Polsce*. Warszawa: Ośrodek Karta.
- Piechotka, M., & Piechotka, K.** (2004). *Oppidum Judaeorum: Żydzi w przestrzeni miejskiej dawnej Rzeczypospolitej*. Warszawa: Krupski i s-ka.
- Pinto, D.** (1999). The third pillar? Toward a European Jewish identity. *Golem: Europäisch-jüdisches Magazin*, (1). Pobrano z <http://www.hagalil.com/golem/jewish-identity/pillar.htm>
- Poliakov, L.** (2003). *The history of anti-semitism: From the time of Christ to the court Jews*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Pordes, A. D., & Grin, I.** (2004). *Ich miasto: Wspomnienia Izraelczyków, przedwojennych mieszkańców Krakowa*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Potel, J.** (2010). *Koniec niewinności. Polska wobec swojej żydowskiej przeszłości*. Kraków: Znak.
- Press, I.** (1969). Ambiguity and innovation: Implications for the genesis of the culture Broker. *American Anthropologist*, 71(2), 205–217. <http://doi.org/10.1525/aa.1969.71.2.02a00010>
- Radzik, Z.** (2013, kwiecień 28-maj 5). Macewy na naszym podwórku. *Tygodnik Powszechny*, s. 58.
- Rąpalski, P.** (2012, listopad 14). Kraków toczy sądowy bój o setki milionów złotych. *Gazeta Krakowska*. RM Krakowa. (2013). *Uchwała nr LXIII/899/12 Rady Miasta Krakowa z dnia 19 grudnia 2012 r. w sprawie budżetu Miasta Krakowa na rok 2013*. Kraków: Rada Miasta Krakowa. Pobrano z http://www.bip.krakow.pl/?sub_dok_id=53910
- Rodman, M.** (1993). Beyond built form and culture in the anthropological study of residential community spaces. W R. Rotenberg & G. McDonogh (Red.), *The cultural meaning of urban space* (ss. 123–138). Westport: Bergin & Garvey.
- Rymanowski, W.** (1987, kwiecień 12). Siewca antysemityzmu? Polemika z prof. Janem Błońskim. *Życie Literackie*, s. 13.
- Sabor, A.** (2004). Miasto w mieście. Wczoraj i dziś krakowskiego Kazimierza. *Autoportret*, (8), 32–35.
- Smoleński, W.** (1876). *Stan i sprawa Żydów polskich w XVIII wieku*. Warszawa: Lewicki i spółka.
- Snyder, T.** (2010). *Bloodlands: Europe between Hitler and Stalin*. New York: Basic Books.
- Stachowski, A. H.** (Red.). (2000). *Encyklopedia Krakowa*. Warszawa: PWN.
- Stevenson, A.** (Red.). (2010). *Oxford Dictionary of English*. Oxford: Oxford University Press.
- Szczęśna, J., & Grudzińska-Gross, I.** (2011). Nie chcemy budzić poczucia winy. Rozmowa z Ireną Grudzińską-Gross. *Dwutygodnik*, (53). Pobrano z <http://www.dwutygodnik.com/artukul/2044-nie-chcemy-budzic-poczucia-winy.html>

- Todorov, T.** (2001). Uses and abuses of memory. W H. Marchitello (Red.), *What happens to history: The renewal of ethics in contemporary thought* (ss. 11–22). New York: Routledge.
- Todorov, T.** (2011a). Nadużycia pamięci (Cz. 1). *Znak*, (676), 82–89.
- Todorov, T.** (2011b). Nadużycia pamięci (Cz. 2). *Znak*, (677), 90–97.
- Tokarska-Bakir, J.** (2004). Żydzi u Kolberga. W J. Tokarska-Bakir, *Rzeczy mgliste. Eseje i studia* (ss. 49–72). Sejny: Pogranicze.
- Tokarska-Bakir, J.** (2012). Wspólnota wstydu. W Ł. Baksik, *Macewy codziennego użytku* (ss. 7–10). Wołowiec: Czarne.
- Tomaszewski, A.** (2012). Rola dziedzictwa kulturowego dla współczesnej cywilizacji. Przestrzeń dziedzictwa. W A. Tomaszewski, *Ku nowej filozofii dziedzictwa* (ss. 284–289). Kraków: MCK.
- UM Krakowa. (2013a). Getto – Szlak Pamięci 1941–1943. *Magiczny Kraków*, Urząd Miasta Krakowa. Pobrano z http://www.krakow.pl/odwiedz_krakow/35881,artykul,getto_-_szlak_pamieci_1941-1943.html
- UM Krakowa. (2013b). Spacer po Kazimierzu. *Magiczny Kraków*, Urząd Miasta Krakowa. Pobrano z http://www.krakow.pl/zydowski_krakow/24022,artykul,spacer_po_kazimierzu.html
- UM Krakowa. (2013c). Trasa zabytków żydowskich. *Magiczny Kraków*, Urząd Miasta Krakowa. Pobrano z http://www.krakow.pl/odwiedz_krakow/1284,artykul,trasa_zabytkow_zydowskich.html
- UM Krakowa. (2013d). Żydowski Kazimierz. *Magiczny Kraków*, Urząd Miasta Krakowa. Pobrano z http://www.krakow.pl/odwiedz_krakow/1362,artykul,zydowski_kazimierz.html
- UNESCO. (1976). Konwencja w sprawie ochrony światowego dziedzictwa kulturalnego i naturalnego, przyjęta w Paryżu dnia 16 listopada 1972 r. W *Dziennik Ustaw*, 30 września 1976 r., 76.32.190. Pobrano z http://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Konwencja_o_ochronie_swiatowego_dziedzictwa.pdf
- UNESCO. (2003). Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, sporządzona w Paryżu dnia 17 października 2003 r. W *Dziennik Ustaw*, 2011, nr 172 poz. 1018. Pobrano z <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU20111721018>
- Ury, S.** (2000). Who, what, when, where, and why is Polish Jewry? Envisioning, constructing, and possessing Polish Jewry. *Jewish Social Studies*, 6(3), 205–228. <http://doi.org/10.1353/jss.2000.0015>
- US Kraków. (2013). *Gospodarka turystyczna w Krakowie Raport o stanie na lata 2010 – 2013*. Kraków: Urząd Statystyczny w Krakowie. Pobrano z <http://www.bip.krakow.pl/zalaczniki/dokumenty/n/112507/karta>
- Waligórska, M.** (2008). Reflektorem w zapomniane: Odkrywanie małych Jerozolim. W M. Murzyn-Kupisz & J. Purchla, *Przywracanie pamięci. Rewitalizacja zabytkowych dzielnic żydowskich w miastach Europy Środkowej* (ss. 99–116). Kraków: MCK.
- Weiss, I.** (2002). Jewish Disneyland – the appropriation and dispossession of “Jewishness”. *Golem: Europäisch-jüdisches Magazin*, (3). Pobrano z <http://www.hagalil.com/golem/diaspora/disneyland-e.htm>
- Wilczyk, W.** (2013). Piękne czasy. W J. Tokarska-Bakir (Red.), *PL: Tożsamość wyobrażona* (ss. 130–167). Warszawa: Czarna Owca.
- Wyatt, J.** (1978/1979). Native involvement in curriculum development: The native teacher as cultural broker. *Interchange*, 9(1), 17–28. <http://doi.org/10.1007/BF01807734>
- Żukowski, T.** (2012). Fantazmat „Sprawiedliwych”. O filmie „W ciemności” Agnieszki Holland. *Studia Litteraria et Historica*, 1, 1–10. <http://doi.org/10.11649/slh.2012.005>

The rules of the reservation. On the book *Jewish Poland Revisited* by Erica Lehrer

Abstract: The paper offers a review of Erica Lehrer's *Jewish Poland Revisited*, a publication presenting outcomes of an anthropological research on Jewish-Polish memory projects in Cracow's former Jewish district of Kazimierz. In a discussion of the book's theses, the author critically analyses Lehrer's postulate of "ethnography of possibility" and the resultant strategy of approval for contemporary Kazimierz as a "space of encounter" alongside with its rules of participation, imposed by the Polish proprietors of the district on its visitors.

The article focuses on two such rules that condition a visitor's possibility of participation in shrinking public spaces of Kazimierz. First of these laws is discussed as an imperative of abandoning the immediacy of district's physical space and its histories signified by the surviving built environment. Instead, Lehrer introduces a conceptual division of "social" and "physical" spaces, which leads to silencing of otherwise immediately present evidence of the violent past. The second rule is analyzed as a requirement of accepting the contemporary Polish owners' role of "brokers" and "purveyors" of Jewish heritage, consequential with an approval of a doubtful legal and moral title to the appropriated spaces.

Through focusing on these rules of participation that determine and perpetuate the conditionality of Jewish presence in the space of Kazimierz, the author argues for a necessity of questioning and re-defining the traditional divisions of disciplines that establish conceptual separations of "social" and "built" spaces, as well as for a necessity of a critical outlook on contemporary Central European understandings of "heritage." Such an inquiry is discussed as conditional for overcoming the largely avoided yet still present "heritages" in the history of Polish-Jewish relations: the traditions of violence and exclusion, either social and spatial.

Keywords: Cracow; Polish-Jewish relations; heritage; tourism; Jewish property



This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 3.0 PL License, which permits redistribution, commercial and non-commercial, provided that the article is properly cited. www.creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl

© The Author(s) 2014/2015

Publisher: Institute of Slavic Studies PAS [Wydawca: Instytut Sławistyki PAN]

DOI: 10.11649/slh.2015.007

Author: Konrad Matyjaszek, Instytut Sławistyki PAN, Warsaw
Correspondence: kmatyjaszek@ispan.waw.pl

The work has been prepared on author's own expense.

Competing interests: No competing interests has been declared.