

Martyna Wielewska-Baka

Ahawat Israel : o krytyce i miłości do Izraela

Jednak Książki. Gdańskie Czasopismo Humanistyczne nr 1, 207-212

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JEDNAK KSIĄZKI



GDANSKIE CZASOPISMO HUMANISTYCZNE

2014 nr 1

(mało)miejskość

ESSEJE

AHAWAT ISRAEL.

O KRYTYCE I MIŁOŚCI DO IZRAELA

MARTYNA WIELEWSKA-BAKA

Idea syjonizmu, rozumiana jako ruch narodowy dążący do utworzenia państwa żydowskiego w Palestynie, wypełniła się ostatecznie w 1948 r., kiedy Dawid Ben Gurion, Żyd z Płońska, proklamował powstanie Izraela. Aspiracje syjonistów, a zwłaszcza motywy i skutki ich działania, odzwierciedlały sytuację społeczno-polityczną poszczególnych społeczności żydowskich w krajach ich zamieszkania. Z kolei stosunek do samej idei syjonizmu wiązał się ściśle z rozumieniem własnej tożsamości, rozumieniem kultury żydowskiej i roli judaizmu. Wydaje się, że to właśnie ta podwójna (zewnątrzna i wewnętrzna) charakterystyka, a więc relacje z otoczeniem (kształtowane przez antysemityzm czy ruchy narodowościowe w XIX w.) i interpretacja tradycji (ułatwiająca bądź utrudniająca asymilację) stanęły u podstaw nowej, problematycznej koncepcji tożsamości żydowskiej. Niespójność owej koncepcji nie wynika zatem wyłącznie z prostego rozgraniczenia ducha narodowego (bycie obywatelem Izraela) od ponadnarodowego (bycie Żydem). Jest ona uwarunkowana odnoszącymi się do siebie krytycznie narracjami, których cechą jest całkowita devaluacja opcji przeciwnej. Na przykład syjonizm jako ruch świecki nie mógł reprezentować tej części diaspory, która swoją tożsamość definiowała wedle religijnej przynależności do Tory. Niektóre ultraortodoksyjne społeczności

w dzisiejszym Izraelu nadal głoszą poglądy jawnie antynacjonalistyczne, a ich obawy opierały się i opierają na trojakim uzasadnieniu: syjonizm zastąpi wartości judaistyczne; nacjonalizm zastąpi wartości Tory; wreszcie Żydzi znajdują się (i znaleźli istotnie) w stanie konfliktu z krajami arabskimi¹. Już zresztą sam ruch syjonistyczny składał się z wielu różnorodnych frakcji, z których jedne głosiły socjalistyczne idee równości i braterstwa, a inne (wedle określenia socjalistów – imperialistyczne) pojmowały Izrael jako państwo jednonarodowe². Ten spór trwa do dziś, a hasła równości, braterstwa czy kolonizacji występują częściej pod pojęciami syjonizacji lub desyjonizacji.

Powyższy rodzaj krytyki, oparty na dewaluacji opcji lub wartości przeciwnej (np. Tora przeciw organizacji państwowej, wielonarodowy Izrael przeciw jednonarodowej potędze kolonizującej Palestynę), odznaczał się: 1) doskonałą umiejętnością przyswajania terminologii towarzyszących im dyskursów (np. lewica korzystająca ze słownika socjalistów); 2) wynikającą z tego publicystyczną zaciętością; 3) możliwością wyboru jednej słusznej opcji (utworzenia Izraela bądź nieutworzenia państwa jednonarodowego lub dwunarodowego). Ta bezkompromisowość przejawia się także dzisiaj, w publikacjach jednoznacznie afirmujących bądź definitywnie odrzucających sensowność istnienia państwa Izrael jako państwa żydowskiego. Przykładem jest kontrowersyjna książka Bena White'a *Apartheid izraelski*, przyswajająca pojęcie apartheidu w celu radykalnej krytyki politycznej działalności Izraela, spadkobiercy imperialnych mocarstw³.

Jednakże po r. 1967, kiedy istnienie Izraela zostało przypieczętowane jego militarną przewagą nad Ligą Arabską, zaistniała możliwość innego odniesienia się do narracji syjonistycznej: nie tyle zabiegającego o ukonstytuowanie państwa, co o powolną, zdystansowaną krytykę jego działalności. Nikt inny, jak sama Hanna Arendt, nazywana przez adwersarzy wrogiem syjonizmu, oskarżana o sprzyjanie poglądom jawnie nazistowskim, stała w szeregu największych autorytetów inspirujących nową, krytyczną narrację. W 1963 r. wydała zgubne (dla siebie i dla Izraela) dzieło *Eichmann w Jerozolimie*⁴ – dzieło prowokacyjne, inteligentne do dzisiaj dla niektórych zupełnie niewiarygodne. Arendt nie tylko wystąpiła przeciw tezie o metafizycznym złu, którego absolutnie doskonałym wcieleniem miał być totalitaryzm (co niemiecka filozofka sugerowała w *Korzeniach totalitaryzmu*). Nie tylko wystąpiła przeciw myśleniu, jakoby państwo Izrael

¹ Yakov M. Rabkin poświęcił temu zagadnieniu obszerną książkę, zob. Y.M. Rabkin, *W imię Tory. Żydzi przeciwko syjonizmowi*, przeł. Ł. Brzeziński, Warszawa 2007.

² Zob. na ten temat szczegółową historię radykalnych lewicowych ugrupowań w: A. Grabski, *Lewica przeciwko Izraelowi. Studia o żydowskim lewicowym antysyjonizmie*, Warszawa 2008.

³ Zob. B. White, *Apartheid izraelski. Przewodnik dla początkujących*, przeł. M.P. Bartolik, Warszawa 2010.

⁴ Por. H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, przeł. A. Szostkiewicz, Kraków 2010.

mogło usprawiedliwić swoje istnienie (oraz legitymizować władzę i siłę) wydarzeniem Szoa. Jej raport z procesu Adolfa Eichmanna zdemaskował proste opozycje, którymi przez wieki posługiwały się nauki historyczne i filozoficzne: dobra i zła, przyczyny i skutku. W historii nie ma po prostu winy i przebaczenia, zbrodni i kary, tym bardziej więc żadna polityczna ideologia nie może budować swoich założeń na chęci odpłaty, rekompensaty, posługując się pojęciem sprawiedliwości dziejowej czy dziejowego odkupienia. Teza o banalności zła wyzwoliła ponadto to, co dla zachwiania stabilności psychicznej i narodowej było najbardziej niebezpieczne – ironię. Społeczność młodego Izraela, na początku lat sześćdziesiątych wciąż żyjąca bardziej w rzeczywistości traumy niż według etosu heroizmu, nie była przygotowana na radykalne przewartościowanie historii moralnej. Eichmann, którego Arendt przedstawiła jako konformistycznego urzędnika z wyrzutami sumienia, z przejawami afazji, niezdolnego do samodzielnego myślenia, był nie do zaakceptowania. Nie do przyjęcia był zbrodniarz, który czytał *Państwo żydowskie* Theodora Herzla, uczył się języka hebrajskiego (czy Eichmann znał lepiej hebrajski od Herzla?) oraz w latach trzydziestych konstruktywnie myślał o rozwiązaniu kwestii żydowskiej – przesiedleniu, ale nie o fizycznej eksterminacji.

Tropem relatywizacji narracji podążyla Idith Zertal. W przetłumaczonej na język polski książce *Naród i śmierć* Zertal z powodzeniem pisze o zjawisku tak zwanej syjonizacji izraelskiej historii: wydarzeniach w starożytnej Massadzie, Zagładzie, procesie Adolfa Eichmanna:

Auschwitz – wcielenie absolutnego zła – wspominany jest zawsze, gdy społeczeństwo izraelskie staje wobec problemów, na które nie jest przygotowane, których nie umie rozwiązywać i którym nie potrafi stawić czoła. W ten właśnie sposób Izrael zamienił się w ahistoryczny i apolityczny nagrobek, gdzie Zagłada przestała być wydarzeniem z przeszłości, zaś stała się punktem odniesienia, teraźniejszością i podręczną ideologią⁵.

Nowy rodzaj krytycznego dyskursu prezentuje także Shlomo Sand, autor głośnej publikacji *Kiedy i jak wynaleziono naród żydowski*. Sand definiuje siebie jako postsyjonistę:

Nie uważam się za antysyjonistę, gdyż to określenie zaczęło z biegiem lat oznaczać ostre odrzucenie istnienia Państwa Izraela. Niemniej odmawiam również uznania się za syjonistę i to z bardzo prostej przyczyny: główne znaczenie, które dziś nadaje się określeniu syjonizm, zawiera uznanie Państwa Izraela jako państwa Żydów całego świata, a nie mieszkających w nim obywateli⁶.

Do kluczowego słownictwa charakteryzującego nacjonalistyczno-syjonistyczną narrację Sand zalicza m.in. pojęcia „narodu żydowskiego”, „ziemi przodków”, „powrotu do

⁵ I. Zertal, *Naród i śmierć. Zagłada w dyskursie i polityce Izraela*, przeł. J. M. Kłoczowski, Kraków 2010, s. 16.

⁶ S. Sand, *Kiedy i jak wynaleziono naród żydowski*, przeł. H. Zbonikowska-Bernatowicz, Warszawa 2011, s. 13.

Ziemi Obiecanej”⁷. Co ważne, Sand nie próbuje zanegować homogenicznego charakteru wspólnoty żydowskiej. Po prostu definiuje ją za pomocą innego kryterium: „Czy teza, według której judaizm jest określany jako ważna kultura oparta na wierze, a nie jako narodowa kultura wyjątkowego narodu, pomniejsza jego szacowność?”⁸

To, co jest niemożliwe na płaszczyźnie politycznej, staje się realne w sferze kulturowej. Współczesna kultura wybiórczo i krytycznie ukazuje to, co w latach sześćdziesiątych było nie do przyjęcia – błędy w funkcjonowaniu narodu ofiar. Obecnie tematyka syjonistyczna, a nawet problematyczne ujęcie tożsamości żydowskiej, to wątki niemal nieobecne we współczesnym kinie izraelskim (i izraelsko-palestyńskim). Nieobecność (będąca niemal regułą) tych wątków nie świadczy o ignorancji twórców, ale jest warunkowana trzema czynnikami: zewnętrzną, ogólnohumanistyczną tendencją do relatywizacji społecznych, kulturowych i politycznych uwarunkowań; wewnętrznym przeformulowaniem narracji naukowej (S. Sand, I. Zertal), zezwalającej na krytykę struktur państwowych; oraz po trzecie i najważniejsze – dostrzeżeniem, iż na bliskowschodnim skrawku pierwszorzędym celem powinno być nie rozliczanie przeszłości, ale próba rozwiązania konfliktu izraelsko-palestyńskiego. Problem koegzystencji rzuca zaś inne światło na kategorię tożsamości: pokazuje, że żydowskie poczucie jedności jest o wiele bardziej wyraziste i ukształtowane niż palestyńska samoświadomość, wciąż oparta na identyfikacji ze światem arabskim. To ta ostatnia, palestyńska tożsamość, staje się wyzwaniem. Dlatego w *Kedmie*, epickim filmie Amosa Gitaia z 2001 r., pokazującym brutalne początki formowania się *Erec Israel* na terytorium Palestyny, teatralna mowa bohatera jest wiarygodna, ale nieaktualna: „Nie mamy historii, to jest fakt”, Janusz płacze spazmatycznie, spoglądając na zabitych: „Nie ma bohaterów, tylko płacz, jęki”, „cierpienie jest tym, co czyni z nas Żydów, Żydzi muszą cierpieć, cierpieć, cierpieć”. Perspektywę palestyńską ukazują filmy: *Paradise Now* (2005, reż. H. Abu-Assad), *Lemon Tree* (2008, reż. E. Riklis), *Ajami* (2009, reż. S. Copti, Y. Shani), *Five broken cameras* (2011, G. Davidi, E. Burnat).

Przedmiotem ostrej krytyki twórców filmowych, porównywalnej do procesu rozliczania się z formułowaniem syjonistyczno-nacjonalistycznej narracji o Zagładzie, jest bezwzględna ocena działań wojennych Izraela: *To see if I'm smiling* (2007, reż. T. Yarom), *Beaufort* (2007, reż. J. Cedar), *Lebanon* (2009, reż. S. Maoz). Słynny *Walc z Bashirem* (2007) w reżyserii Ariego Folmanna kreśli panoramę traumatycznego powrotu pamięci do masakry w Sabrze i Szatili podczas wojny libańskiej. Reżyseria w *Walcu* została tak poprowadzona,

⁷Tamże, s. 12.

⁸Tamże, s. 45.

by umieszczone na końcu materiały dokumentalne wydały się bezpośrednią kontynuacją animacji. Zabieg ten można odczytywać jako konkretyzację (odarcie problemu wojennego z uniwersalnej maski animacji), jako formalny zabieg potęgujący napięcie dramaturgiczne oraz – na poziomie fabularnym – jako symbol przestającego działać znieczulenia w kontekście zbiorowym (społeczeństwo wobec brutalnych faktów) i w doświadczeniu indywidualnym (przepracowanie traumy, przypomnienie sobie wydarzeń, które bohater usunął, jako traumatyczne, z pamięci). Do społecznego znieczulenia nie chciał również dopuścić Amos Gitai, który w autobiograficznym *Kippur* (2000 r.) rejestruje przeżyte przez reżysera zestrzelenie helikoptera przez syryjski pocisk (w 1973 r.) i cierpliwie skupia się na wojennych scenach, rejestruje panikę i niekończące się miotanie żołnierzy wokół rannych i nieżywych. Podobnie dzieje się w *Disengagement* (2007 r.), w którym Gitai powrócił do bolesnego tematu wysiedlenia ludności żydowskiej ze Strefy Gazy.

Twórcy kultury intelektualnej i artystycznej współczesnego Izraela zdają się rozumieć, że miłość do Izraela, owa *Ahawat Israel*, to nie złożona idea lojalności i poświęcenia wobec żydowskiej tradycji bądź narodu, ale – jak uczyła Hannah Arendt – „miłość do osób”⁹. Wolno mieć chyba nadzieję, że na zachodnim skrawku Bliskiego Wschodu ważniejsze niż nierozsądne pojęcia miłości do narodu, tożsamości narodowej, patriotyzmu okażą się kwestie żydowsko-palestyńskiej koegzystencji. Jeśli nie, narracja izraelska znajduje się na dobrej drodze do kontynuowania najbardziej uciążliwego dyskursu – dyskursu o wciąż „otwartym” antysemityzmie.

Jednakże łatwo jest krytykować Izrael zbudowany na syjonistycznym micie, kolonizujący Palestynę. Trudno jednak tę krytykę zastąpić powszechnym przykazaniem miłości, o które zabiegała Arendt, gdy uprzytomnimy sobie ważność słów wypowiedzianych w filmie *W ciemni* (2012, reż. N. Schirman): „Naród, który nie pielęgnuje pamięci, powtarza swoją historię”.

⁹ Por. H. Arendt, *Odpowiedź na list Gershoma Scholema*, [w:] teżże, *Pisma żydowskie*, przeł. M. Godyń, P. Nowak, E. Rzanna, Warszawa 2012.

SUMMARY

Ahawat Israel. On critics and love to Israel

This short article attempts at pointing political, social and emotional difficulties, which always accompany constructing the State of Israel's discourse. The author is especially interested in Zionist and post-Zionist narrations. They both allow to indicate ways of creating national identity, national history and national self-knowledge. But Gershom Scholem's definition of *Ahawat Israel* is obviously not the best form for adoration of Israel. There are pertinent artistic ways of showing this ambiguity. One of them is giving voice to Palestinians and pro-Palestinians Jews by filmmakers.