
Stara i nowa przestrzeń alternatywnych rzeczywistości. Syjonizm, postsyjonizm, neosyjonizm

Jagoda Budzik

TEKSTY DRUGIE 2020, NR 6, S. 95–114

DOI: 10.18318/td.2020.6.6 | ORCID: 0000-0002-6287-8340

Historia alternatywna w izraelskim konstrukcie narodowościowym

„Robiąc film, opowiadam pewną fikcję. Ale w historii, tej, która się wydarzyła, element fikcji też odgrywał wielką rolę. Czasem wystarczy wyobrazić sobie inny świat”¹ – powiedziała w wywiadzie Yael Bartana. Omówię tu rolę opowieści snutej po to, by powołać nową, lepszą rzeczywistość, rzucającą światło na niedoskonałości i grzechy współczesnej kultury izraelskiej. Na przykładzie dwóch tekstów pokażę, jak Polska, przeniesiona z abstrakcyjnego „tam” w oficjalnym dyskursie do najściślejzego (nawet jeśli pozornie) „tu” w historii weryfikującej instytucjonalne przekazy, stanowi przestrzeń ideologicznych i światopoglądowych rozliczeń.

Pisząc o zmianach zachodzących od przełomu lat 70. i 80. XX wieku w izraelskiej narracji tożsamościowej, socjolog Michael Szalew stwierdził:

Jagoda Budzik – hebraistka, teatrolożka, adiunktka w Katedrze Judaistyki UW. Laureatka „Diamentowego Grantu” za projekt *Erec szam – kraj tam. Strategie konstruowania obrazów Polski w literackich i pozaliterackich tekstach kultury o Zagładzie izraelskich autorów trzeciego pokolenia*. Redaktorka i tłumaczka m.in. antologii *Jak się miewa bestia? Pięć dramatów o trzecim pokoleniu po Zagładzie* (2017). Naukowo interesuje się pamięcią o Zagładzie, literaturą hebrajską i kulturą izraelską.

1 D. Jarecka *Śmierć lidera* – wywiad z Yael Bartaną, http://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/1,96856,9399606,Smierc_lidera.html (dostęp: 20.12.2018).

W latach 70. w obliczu bolesnych dowodów na społeczne nierówności, politycznego, militarnego i ekonomicznego chaosu, kilka wątków intelektualnej krytyki zdołało zakwestionować przyjęty sposób myślenia. Ten proces zaowocował szeregiem rewizjonistycznych narracji przedstawiających dotychczasowe elity w nie do końca pozytywnym świetle. Krytyczne badania motywowane były też potrzebą znalezienia teoretycznej alternatywy dla ortodoksyjnej socjologii, która nie zdołała rozliczyć się z kwestią nierówności, towarzyszącą budowaniu narodu – i państwa [...]².

W kulturze izraelskiej ostatnich dekad stopniowo wyłoniły się nowe narracje, dystansujące się od panującego dotąd syjonistycznego wyobrażenia początków państwa Izrael i mitów fundujących zbiorową tożsamość lub sytuujących się do nich w kontrze. Wiązały się one z bezpośrednią krytyką instytucjonalnej opowieści, ale też z tworzeniem alternatywnych sposobów opowiadania o przeszłości – na poziomie poetyki, związków z innymi tekstami czy nawiązań do narodowego imaginarium lub ich braku. Potrzeba weryfikacji syjonistycznych fundamentów zbiorowej tożsamości – obecna w dyskursie prawicowym i lewicowym, wyrażana odpowiednio w narracji neo- lub postsyjonistycznej – często wynikała z przeciwstawnych pobudek. Jak opisuje Uri Ram, perspektywa historii i kolektywnej przeszłości (odwołująca się do biblijnych korzeni Izraela) spotykała się z perspektywą przyszłości opartą na doświadczeniu jednostki, a myślenie o narodzie Izraela jako o grupie etnicznej – z postrzeganiem go jako społeczeństwa obywatelskiego. Neosyjonizm koncentruje się na nacjonalistycznym aspekcie syjonizmu i zdecydowanie go pogłębia. Opiera się na

uznawaniu „biblijnej Ziemi Izraela” (skupiającej wszystkie terytoria znajdujące się pod militarną kontrolą Izraela) za element bardziej fundamentalny dla izraelskiej tożsamości niż państwo Izrael (mniejsze od niej, o granicach przebiegających wzdłuż ustanowionej w 1948 roku „zielonej linii”). Ojczyzna jest postrzegana jako ważniejsza, sama instytucja państwa zaś jest jedynie środkiem do jej ochrony. [...] Neosyjonizm jest politycznie wierny pojęciu rzekomego „ludu żydowskiego”, definiowanemu raczej jako wyjątkowa społeczność religijno-etniczna niż postrzeganemu przez pryzmat narodowości izraelskiej [...].³

2 M. Shalev *Labour and The Political Economy in Israel*, Oxford University Press, Oxford 1992, s. 202.

3 U. Ram *From Nation-State to Nation State, w: The Challenge of Post-Zionism*, ed. Ephraim Nimni, Zed Books, London 2003, s. 28.

W odróżnieniu od neosyjonizmu postsyjonizm poddaje krytyce kolonialny charakter syjonistycznego projektu:

to tendencja liberalnej otwartości, pragnącej rozluźnić granice tożsamości narodowej i włączyć w nią wszystkich „innych”. Czerpie z wzajemnością z niższego poziomu lokalnego konfliktu i wyższego poziomu globalnej integracji. Stan konfliktu zmusza do mobilizacji narodowych uczuć i w ten sposób tłumi postsyjonistyczne tendencje, a z kolei globalna integracja skłania do kosmopolitycznego konsumpcjonizmu i dlatego wpisuje się w postsyjonistyczne postulaty.⁴

Jak podkreśla Ram, obydwie narracje wyrosły na różnych poziomach etosu syjonistycznego, pomijając przy tym inne etosy. Każda z nich jednak zawiera ten sam syjonistyczny element konstruowania nowego świata, budowania go od zera. Upodabnia to do siebie wszystkie trzy narracje – syjonistyczną, neosyjonistyczną i postsyjonistyczną⁵. Ten „etos sprawnych budowniczych, niezbędny do ustanowienia dobra wspólnego, pozostaje w fundamentalnej sprzeczności z etosem potrzebnym do prowadzenia bieżącej, demokratycznej polityki”⁶. Dlatego syjonizm – oraz konwencja historii alternatywnej – to akt radykalnej negacji status quo przez budowanie nowego świata, a nie przez bezpośrednie odwołania do zastanej sytuacji.

U źródeł ideologii ruchu osadniczego na terenach Palestyny leży wizja literacka, zawarta w *Altneuland*, powieści Theodora Herzla. Fakt ten, być może najdobitniej obrazujący opisany przez Chowersa proces formułowania od podstaw zasad narodowej percepcji i konstruujących rzeczywistość kategorii, dał narzędzia tym, którzy wiek później postanowili zweryfikować to dziedzictwo i postawić pytania o realność powodzenia projektu.

W niniejszym artykule analizuję, jak w polu literatury i sztuki przebiegają procesy weryfikacji, przeformułowywania i dekonstrukcji narodowych mitów przez tworzenie historii alternatywnych, ale też przez konfrontacje z kliszami i obrazami narodowego imaginarium. Proponuję refleksję nad tym, jak dyskursy weryfikujące syjonizm, a jednocześnie z niego wyrastające, odsłaniają mechanizmy odpowiadające za kształt zbiorowej wyobraźni. Kluczowa będzie

4 Tamże, s. 29.

5 Tamże.

6 E. Chowers *The Political Philosophy of Zionism. Trading Jewish Words for a Hebraic Land*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, s. 16.

dla mnie kwestia przyczyny i konsekwencji zamiany pytania o to, „jak było naprawdę” (razem z wpisaną w nie wielością możliwych odpowiedzi), na pytanie o to, jak mogło być (czyli, innymi słowy, „co by było gdyby”), i zasadniczą dla tych pytań rolę Zagłady. A widoczne w tych narracjach spojrzenie na Polskę, odmienne niż w narracji założycielskiej, jest przede wszystkim warunkowane odmiennym spojrzeniem na Izrael.

Czas zstąpienia⁷

O szczególnej relacji (opartej na „budowaniu od podstaw”) łączącej narrację syjonistyczną z konwencją historii alternatywnej świadczy fakt, że ta druga, ufundowana na pytaniu o inny bieg wydarzeń, okazała się jednym z tyleż efektywnych, co popularnych rozwiązań w literackiej weryfikacji mitów narodowych, a syjonizm – niezwykle podatnym na takie zabiegi tematem. W ostatnich latach ukazało się co najmniej kilka powieści wykorzystujących pewne elementy tej formuły i czyniących z niej główny mechanizm napędzający rozwój wydarzeń⁸. Ich autorzy przedstawiają wizję utworzenia państwa Izrael poza Palestyną, większość odnosi się także do historycznych propozycji jego umiejscowienia. Natężenie, z jakim autorzy i autorki zaczęli ostatnio odwoływać się do alternatywnych wizji losów Izraela, z jednej strony może być postrzegane jako odbicie tendencji do rozliczania syjonizmu z jego konsekwencji, z drugiej zaś wskazuje na stosowność takiego rozwiązania narracyjnego – wywiedzionego bezpośrednio z mechanizmów fundujących narrację syjonistyczną. Konwencja historii kontrfaktycznej ma też uniwersalny potencjał analityczny i krytyczny, pozwalający przez konfrontację z historią zbliżyć się do istoty faktów. Przekonywał o tym Alexander Demandt:

Rozmyślań o wymaginowanej historii nie należy traktować jako bezużytecznej straty czasu. Bez konstruowania hipotez na temat niezaistniałych ewentualności nie można rekonstruować historycznej rzeczywistości. [...] Zdarzenia, które zaszły, zarysowują się jedynie na tle tych, których należałoby oczekiwać w innym wypadku. [...] Podczas poszukiwania

7 Emigracja do Izraela w języku hebrajskim to *alija* – ‘wstąpienie’. Opuszczenie Izraela przez Żyda to *jerida* – ‘zstąpienie’.

8 Wśród nich warto wymienić w szczególności: *I-srael* N. Semel (2005), *Herzl Amar* J. Awniego (2011), *Neuland* E. Newo (2011) i *Szirat ha-chata'im* Y. Avi-Lewiego (2012).

i uzasadniania hipotetycznych możliwości ujawniają się bowiem przezoczone fakty.⁹

Taki obszar historycznej i kulturowej potencjalności staje się szczególnie podatnym gruntem dla historii alternatywnych związanych z Zagładą – zarówno z uwagi na jej symboliczność, jak i potencjał imaginacyjny. Nawiązania do Szoa w historiach alternatywnych są stosunkowo rzadkie i niejednokrotnie budzą wątpliwości – Rosenfeld podkreśla, że jest to obszar zbyt newralgiczny, aby szukać w nim szczelin czy zastąpić go innym doświadczeniem¹⁰. Jednak w kontekście historii alternatywnych wchodzących w aktywną i bezpośrednią polemikę z syjonizmem, czerpiących z jego historycznego imaginarium, odwołania do Zagłady stają się nieuniknione. Wynika to z jej roli w procesie budowania izraelskiej tożsamości i w rozwoju syjonistycznego społeczeństwa. Uwidocznienia też różnicę znaczeniową między wpisaniem opowieści o Zagładzie w (a) historyczną fantazję przez teksty kultury zachodniej i te specyficznie izraelskie. W powstających z tego wieloznacznego splotu pracach autorów i autorek izraelskich jest ona fundamentem rewizji narodowej mitologii, która sama narodziła się jako alternatywna wizja rzeczywistości.

Jednocześnie wyraźna i nieprzerwana obecność pamięci o Zagładzie wskazuje na jedno z istotnych przesunięć w dyskursie syjonistycznym występujących pod wpływem doświadczenia Zagłady, której wspomnienie, choć niesie ze sobą obrazy nieprzystające do syjonistycznej wizji społeczeństwa i jednostki stanowiącej jego część, została wpisana w repertuar narodowych klisz, co więcej, zajęła w nim szczególne miejsce¹¹.

Świat bez Zagłady. Podwójne odrzucenie diaspory

Tak jak historia Zagłady stanowi podatny materiał dla historycznych fantazji, tak też celowe wyłączenie jej z ciągu historycznych wydarzeń stwarza potencjał dla formułowania postulatów światopoglądowych. Dobrym tego przykładem jest wizja projektowana przez Jaira Chasdiela w powieści *TelAwiw* (2013). Autor nie tylko przenosi w niej centrum kultury żydowskiej XX i XXI wieku w inny obszar geograficzny, ale też zmienia bieg kluczowych wydarzeń

9 A. Demandt *Historia niebyła. Co by było gdyby...?*, przeł. M. Skalska, PIW, Warszawa 1999, s. 47-48.

10 Tamże.

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

historycznych. Chasdiel bierze bowiem w nawias nie tylko fakt utworzenia Izraela w jego obecnym miejscu. Świat *Tel Awiwu* to świat, w którym nie doszło do Zagłady (Hitler został zamordowany przez żydowską bojówkę w 1935 roku), a syjonizm poniósł ostateczną klęskę. Państwa Izrael nigdy nie proklamowano, a Palestyna została przyłączona do Królestwa Jordanii. Żydowski osadnicy wrócili do Europy, zwłaszcza do Polski, w której w 2010 roku (wtedy rozgrywa się akcja) mieszka połowa Żydów¹².

Powieści nadają rytm hybrydyczność i wielowarstwowość obecne w motywacjach autora, ich reprezentacji w utworze oraz np. w warstwie językowej (w tekście pojawiają się elementy języka mówionego, jidyszyszmy, fragmenty stylizowane na język biblijny oraz hebrajskie archaizmy¹³). Zabieg ten ma wzmacnić poczucie realności konstruowanego przez Chasdiela świata i zarazem zwrócić uwagę na istotny element procesu organizowania żydowskiego osadnictwa i żydowskiego państwa na terenach Palestyny – rozwój hebrajszczyzny. Zastosowany język podsumowuje osiągnięcia na polu przywracania hebrajszczyzny do codziennego użytku w czasach, gdy wizja zbudowania żydowskiego państwa wciąż była realna, i w okresie, który minął od jej upadku. Taki bieg wydarzeń nie pokazuje, co stało się z antysemityzmem, powszechnym w przedwojennej Polsce, nie tłumaczy też, jak mniejszość żydowska w Polsce miałyby tak znacząco zmienić swoją pozycję w polskim społeczeństwie. Polacy nie są postaciami centralnymi dla powieści.

Główny bohater, urodzony w Polsce dziennikarz Paweł Hejm (wcześniej Rafael Hejmlich), porzuciwszy ortodoksję i sztetl, prowadzi wygodne życie w Krakowie. Pisuje do rubryki z danymi statystycznymi „Gazety Krakowskiej” i oprowadza po Kazimierzu wycieczki złożone z „polskich emerytów o rumianych twarzach”¹⁴. Przeprowadza w ich trakcie lekcje z zakresu wciąż żywej żydowskiej architektury. W powieści Kazimierz traci swoją tożsamość skansenu, przestrzeni rozkwitu „wirtualnego żydostwa”¹⁵.

Autor szczegółowo opisuje centralne dla Pawła życie erotyczne i związane z nim rozterki. Po opuszczeniu sztetla – i odejściu od religii – bohater związał się z Katarzyną, Polką, chrześcijanką, słynną koszykarką. Ten związek rozpadł

12 J. Chasdiel *Tel Awiw*, Zmora-Bitan, Tel Awiw 2013, s. 15.

13 Cytowane tu fragmenty powieści podawać będę w przekładzie pozbawionym stylizacji.

14 J. Chasdiel *Tel Awiw*, s. 15.

15 Zob. R.E. Gruber *Odrodzenie kultury żydowskiej w Europie*, przeł. A. Nowakowska, Pogranicze, Sejny 2004.

się, gdy parze nie udało się spłodzić potomka, a bohater odwlekał moment poddania się testowi płodności. Sposób przedstawienia Katarzyny i ich relacji nie wykracza poza fizyczność i symbole¹⁶. Postać Katarzyny wpisuje się w utrwalony w hebrajskiej literaturze motyw polskiej chrześcijanki, w której zakochuje się żydowski bohater. Zostaje nakreślona pobieżnie i jednowymiarowo, pełni jedynie funkcję bodźca do działania dla bohatera. Od chwili rozstania z Katarzyną Paweł czuje się pozbawiony celu, a oddalenie od tradycji żydowskiej szczególnie mocno wpływa na ten stan.

Harszi określał ludzi takich jak ja mianem „mitpalonenim” w podwójnym znaczeniu [...] było to pogardliwe określenie tych Żydów, którzy w zamierzczłych czasach pragnęli zamienić swą kulturę i religię na kulturę helleńską, [...] oraz epitet, który przyłgął do motłochu [...] skarżącego się Mojżeszowi i pragnącego wrócić do ciepła egipskiej niewoli. Ja [...] nadałem temu określeniu inne znaczenie [...], zostałem Polakiem w tym kraju, zwykłym panem Pawłem Hejmem, ani obcym, ani dziwnym [...].¹⁷

Poczucie zawieszenia mija pod wpływem łańcucha wydarzeń zapoczątkowanego przez telefon z wiadomością na temat ojca bohatera. Ten wątek sprawia, że *Tel Awiw* skupia w sobie więcej historii alternatywnych; w jednym z wywiadów autor przyznał, że odwołuje się tu do postaci własnego ojca, który zmarł przed jego bar micwą¹⁸. Postać ojca w istocie jest kluczowa. Nechemia, zagorzały syjonista, opuścił rodzinę krótko po bar micwie Pawła/Rafała i wrócił do miejsca swoich narodzin – Tel Awiwu, miasta zamieszkałego przez niewielką grupę Żydów, którzy zdecydowali się w nim pozostać mimo klęski wizji stworzenia w Palestynie państwa żydowskiego. Spędził tam okres młodości głównego bohatera, co spowodowało odwrócenie się Pawła od religii („być może w niebie potrzebowali cierpienia małych dzieci na kredyt”¹⁹). Istotniejszą jednak jest symboliczna rola Nechemii jako tego, który sprawia, że bohater odnajduje właściwą drogę. Nieobecny przez większość okresu dojrzewania syna odgrywa kluczową rolę dopiero w jego dorosłości.

16 Tamże, s. 12.

17 Tamże, s. 31.

18 K. Saifir-Wajc *Al chorewot Tel Awiw*, <http://www.nrg.co.il/online/47/ART2/436/758.html> (dostęp: 10.01.2019).

19 J. Chasdiel *Tel Awiw*, s. 124.

Zanim doszło do tej rozmowy telefonicznej, która stała się początkiem wspólnej podróży mojej i ojca, myślałem, że tak już się rozstaniemy, kiedy przyjdzie na niego czas, powściągliwie, dzieląc los ludzi poległych na polu prób zrozumienia, kim są – każdy sam siebie i jeden drugiego; że po naszej relacji pozostanie tylko absolutna cisza, w jakiej mijają się dwa wymarłe okręty, opadając na dno mętnego morza.²⁰

Do rozmowy dochodzi tuż przed ostatnią próbą uratowania związku z Katarzyną i ostatecznie zmusza go ona do ponownego odłożenia testu płodności. Paweł/Rafaël dowiaduje się bowiem, że stan jego ojca znacznie się pogorszył²¹: Nachemia przestaje chodzić, traci pamięć i kontakt z rzeczywistością, bez przerwy mówi o mających go nawiedzić aniołach. Lekarze podejrzewają Alzheimera, ale Cila, siostra głównego bohatera, która również wybrała życie w Tel Awiwie i w przeciwieństwie do brata gorliwie przestrzega zasad judaizmu, przekonuje Pawła, że ojciec powinien spędzić ostatnie chwile w jej domu, gdzie sam dorastał. Paweł decyduje się odbyć z nim podróż do Tel Awiwu, gdzie ojciec chce zostać pochowany. Podróż ta wpływa również (a może przede wszystkim) na głównego bohatera, uświadamia mu bowiem niezależną od okoliczności konieczność powrotu do ziemi przodków, nawet jeśli początkowo ziemia ta jest przedstawiana jako cmentarz. Już tu zauważalne jest przesunięcie między miejscami kojarzonymi dotąd w kulturze izraelskiej z Polską i Izraelem (Palestyną). Dychotomiczny podział na „kraj życia” i „kraj śmierci” zostaje pozornie odwrócony. Nieobciążona traumą Zagłady Polska, w której Żydzi żyją licznie i dostatnio, a „wszystkie dzieci mają babcie”²², traci swą tożsamość żydowskiego cmentarza, którą częściowo zyskuje Tel Awiw, „w połowie opuszczony albo popadły w ruinę”²³.

Odwrócenie to zostaje uwypuklone poprzez postać towarzysza podróży bohaterów, Harsziego – „pierwszego jemeńskiego dziecka sztetla”. Harszi udaje się do Tel Awiwu pochować prochy ojca²⁴, ale jednocześnie planuje otworzyć tam ośrodek turystyczny obsługujący przyjezdnych z Polski, którzy przybywają w poszukiwaniu korzeni lub są przepełnionymi poczuciem winy

20 Tamże, s. 12.

21 Tamże, s. 20.

22 Tamże, s. 121.

23 Tamże, s. 75.

24 Tamże, s. 74.

byłymi syjonistami. Harszi tłumaczy: „złożyłem już projekt cmentarza razem z małym hotelem, żeby dzieci i wnuki zza granicy mogły przyjeżdżać na groby dziadka i babci, zaplanowałem też małe muzeum historii Tel Awiwu i sklepik z pamiątkami”²⁵.

Ten wątek stanowi bez wątpienia odwołanie do osi silnie spajającej Polskę i Izrael w hebrajskich tekstach kultury. Fabuła umocowana została na motywie doskonale rozpoznawalnej w literaturze hebrajskiej tzw. podróży do korzeni, motywie utrwalonym w kulturze żydowskiej głównie za sprawą podróży do Europy – zwłaszcza do Polski – w poszukiwaniu śladów historii rodzinnych sprzed Zagłady, łączących tożsamościową pustkę z pustką ogarniającą tereny zamieszkiwane przez tak liczną niegdyś diasporę. Obecnie np. u Jehudit Hendel, Aharona Appelfelda czy Rutu Modan wątki konfrontacji z pozornie obcą przestrzenią i kryjącą się w niej obietnicą zapełnienia tożsamościowej luki, rozbrzmiewają echem również u Chasdiela, z tym że radykalnie zmienia się tu ich kierunek.

Po powrocie bohater czuje, że jego miejsce jest w Tel Awiwie. Poznał tam bowiem Rut, córkę przyjaciółki Nechemii, do której adresowana jest pierwszoosobowa narracja powieści. To Rut uświadamia mu, że jego podróż do Tel Awiwu była spowodowana nie tylko stanem ojca – że w jego płynnym (pomimo całego życia spędzonego w Polsce) hebrajskim, w jego „odwadze, aby burzyć ściany teraźniejszości”²⁶, kryje się nieuświadomione poczucie przynależności do historycznej ojczyzny Żydów. Rut nazywa go „pierwszym chasydzkim neosyjonistą”²⁷, a narrator wyznaje: „zrozumiałem, że to ty możesz być domem, w którym osiadę na zawsze”²⁸. Jest to relacja wyraźnie różna od związku Pawła z Katarzyną – nie dominuje w niej aspekt seksualny, ale przemiana duchowa, którą pod wpływem spotkania przechodzi bohater i o tym, że Rafael i Rut są sobie przeznaczeni, świadczy też deklaracja, że „z pewnością uda mu się z nią”²⁹ to, co nie udało się z Katarzyną.

Chasdiel motywuje decyzję o napisaniu historii alternatywnej następująco:

25 Tamże, s. 76.

26 Tamże, s. 206.

27 Tamże.

28 Tamże, s. 240.

29 Tamże, s. 253.

Jesteśmy bardzo szczególnym państwem, bo powstałym na fundamentach książki utopii. [...] Jest coś bardzo niematerialnego, bardzo groźnego i przerażającego w państwie opierającym się na słowie. W państwo Izrael jest wpisana immanentna porażka, nadal postrzega się je jako nie dość stabilne. [...] Powiem ostrożnie: fakt, że wracam do miejsca, w którym wszystko się zaczęło, nie oznacza, że zgadzam się na to, do czego doszło. Być może wracam, bo sądzę, że mogliśmy zrobić to inaczej³⁰.

Zakończenie potwierdza, że powieść nie sytuuje się w prostej opozycji do tego, co Amnon Raz-Krakockin określił mianem „odrzczenia diaspory”³¹. Przekaz powieści jest wprawdzie taki, że klęska ruchu syjonistycznego w znacznej mierze wynikała z odrzczenia dziedzictwa i religijności diaspory, a osadnictwo w Palestynie nie potrzebowało reformatorskiego ruchu politycznego ani tragicznej legitymacji Zagłady. Projektowana przez Chasdiela wizja odrzuca jednak diasporę podwójnie, na innych zasadach niż syjonizm z początków państwa. Krakowskie życie bohatera zostało opisane przez pryzmat pustki wywołanej świeckością, seksualnych fantazji przywoływanych z obsesyjną szczegółowością, kłopotliwej relacji bohatera z ojcem, a kreślona przez Chasdiela wizja diaspory nie zostawia miejsca na wyzwolenie: jest ono możliwe jedynie w ojczyźnie duchowej³². Dlatego Polska Chasdiela jest jednowymiarową i schematyczną scenografią, a nie realną przestrzenią.

Decyzja o powrocie do Tel Awiwu, odnaleziona tam miłość i poczucie tożsamościowej pełni nie prowadzą wprost do odrzczenia idei osadnictwa w Palestynie, ale raczej zwracają uwagę na jej uwarunkowanie, a główny bohater jawi się jako syn naprawiający grzechy ojca lub ten, który zrozumiał więcej. Zatem choć fabularny punkt wyjścia powieści Chasdiela ma potencjał odwracania znaczeń i formułowania pytań o konsekwencje Zagłady oraz rozwoju syjonizmu, ostatecznie potwierdza ona słowa autora określającego się mianem neosyjonisty – opowiedziana w *Tel Awiwie* historia dowodzi wyjątkowości żydowskiego losu. Chasdiel nie odrzuca idei leżącej u podstaw państwa ani tym bardziej nie zrównuje aszkenazyjskiej perspektywy z perspektywą innych grup etnicznych i narodowych, ale postuluje weryfikację

³⁰ Tamże.

³¹ A. Raz-Krakockin *Galut be-toch ribbonut. Le-bikoret „szelilat ha-galut” be-tarbut ha-israelit. Chelek szeni*, „Tarbut u-wikoret” 1994 nr 5, s. 113-132.

³² J. Biran *Ledamjen Mizrach Tichon le-lo medina jehudit*, <https://www.haaretz.co.il/1.1932442> (dostęp: 15.12.18).

syjonistycznych fundamentów Izraela i mitu drogi przebytej „od Zagłady do odrodzenia”. Usunięcie Zagłady z prezentowanej w powieści wizji rzeczywistości jest odrzuceniem jednego z głównych argumentów syjonistów i Chasdiel nie rozpatruje tego zjawiska autonomicznie. To język powieści wskazuje na faktyczne fundamenty kultury żydowskiej – jej biblijne korzenie i doświadczenie diaspory. Na nich Chasdiel buduje przekonanie, że losem Żydów jest zamieszkiwanie terenów Palestyny.

...i zadziwi się Europa. Demon poczucia winy

Historia alternatywna odkrywa potencjalność także w teraźniejszości – przedstawia inny bieg wydarzeń tu i teraz. Yael Bartana swoją weryfikującą założenia syjonizmu narrację nie tylko przenosi do Polski, ale też projektuje syjonistyczną retorykę i estetykę na polskie społeczeństwo – to ono (w całkowitej opozycji do narracyjnych rozwiązań w powieści Chasdiela) jest dla niej sprawcze. Dzieje się tak za sprawą użytego przez pisarkę w *...i zadziwi się Europa*³³ medium. Sztuki performatywne, oparte na działaniu, poza konstruowaniem obrazu przestrzeni oferują możliwość wejścia z nią w bezpośrednią interakcję. Praca Bartany wpisuje się więc w polską przestrzeń – fizycznie i instytucjonalnie – na wielu poziomach.

Trylogia Yael Bartany przedstawia historię powstania Ruchu Odrodzenia Żydowskiego w Polsce (*Mary-koszmary*, 2009), jego rozwój – budowę kibucu na warszawskim Muranowie (*Mur i wieża*, 2009) – i pogrzeb zamordowanego w zamachu przywódcy (*Zamach*, 2011). Choć opowieść jest fikcyjna, środki takie, jak na przykład udział w ruchu rzeczywistych postaci z życia publicznego Polski i Izraela, stworzyły iluzję realności, którą w trakcie trwania projektu podtrzymywały oficjalna flaga, łącząca na czerwonym tle polskiego orła i Gwiazdę Dawida, i ogłoszony w mediach manifest. Organizacja, zrzeszająca przede wszystkim Polaków i izraelskich Żydów, ma na celu sprowadzenie do Polski trzech milionów Żydów – tylu, ilu zginęło podczas Zagłady. Odwoływała się przy tym do przedwojennych propozycji założenia żydowskiego państwa w różnych miejscach: „Już nie Uganda, Argentyna, ani Madagaskar. Już nawet nie Palestyna. Tęsknimy za Polską, ziemią naszych ojców i dziadków”³⁴.

33 Trylogia wideo, zrealizowana w latach 2009-2011 w Warszawie.

34 *Manifest Ruchu Odrodzenia Żydowskiego w Polsce*, <https://culture.pl/pl/artukul/manifest-ruchu-odrodzenia-zydowskiego-w-polsce> (dostęp: 15.11.2018).

Choć manifest ruchu przedstawili izraelscy fundatorzy, jego postulaty były wspólne dla obu narodów, a liderem został Sławomir Sierakowski. W pierwszej części cyklu, filmie *Mary-koszmary*, stoi on pośrodku Stadionu Dziesięciolecia otoczony grupką dzieci w skautowskich uniformach i wygłasza do pustych trybun przemówienie napisane wspólnie z Kingą Dunin:

Żydzi! Rodacy! Ludzie! Ludzie! Myślicie, że ta stara kobieta, która wciąż śpi pod pierzyną Ryfki, nie chce was widzieć? Zapomniała o was? Mylicie się! Od tej nocy, kiedy was już nie było, a jej matka sięgnęła po waszą pierzynę, nawiedzają ją mary, mary-koszmary. Tylko wy możecie je przegnać. Niech przy jej łóżku stanie trzy miliony Żydów, których zabrakło w Polsce, i przegoni w końcu te zmary.³⁵

W ten sposób Sierakowski odwołuje się do utrwalonego w polskim imaginarium niewypowiedzianego lęku przez powrotem Żydów – właścicieli zagrabionego przez polskich sąsiadów mienia, które, jak zauważa Andrzej Leder, przyczyniło się do wzbogacenia części społeczeństwa, co „nadaje nowoczesności w Polsce siłą, niezbyt zachęcającą barwę”³⁶. Cel sprowadzenia Żydów do Polski jest jasny – mają oni uspokoić odziedziczone wyrzuty sumienia.

Wątek pustki powodującej bóle fantomowe pojawia się również w manifestie zawierającym propozycję „planu naprawczego”, który pozwoliłby obu narodom pozbyć się dręczących wyrzutów sumienia: „Chcemy uleczyć Wasze i nasze traumy. Już raz na zawsze. Wierzmy, że pisane nam jest mieszkać tutaj, zakładać rodziny, umierać, składać do ziemi prochy naszych bliskich”³⁷.

Nie jest to zarazem cel jedyny. Członkowie Ruchu Żydowskiego Odrodzenia w Polsce zwracają się także ku własnej narodowej przeszłości i jej śladom w narodowym imaginarium. Czytamy o chęci zweryfikowania syjonistycznego mitu: „Ekshumujemy syjonistyczną fantasmagorię. Sięgamy do przeszłości – świata migracji, polityczno-geograficznych przesunięć, rozpadu rzeczywistości, jaką znamy – po to, by zaprojektować nową przyszłość”³⁸.

35 Y. Bartana *Mary-koszmary*, 2009.

36 A. Leder *Prześniona rewolucja. Ćwiczenia z logiki historycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014, s. 93.

37 *Manifest Ruchu Odrodzenia Żydowskiego w Polsce*.

38 Tamże.

Deklaracja ta wyraźnie nawiązuje do syjonistycznego projektu „nowej przyszłości”. Wskazuje dodatkowo, że skonstruowana przez Bartanę alternatywna wizja rzeczywistości, podobnie jak ta z powieści Jaira Chasdiela, pomija zasadniczą asymetrię – zjednoczeni w ruchu Polacy i Żydzi w przeszłości nie zajmowali równych pozycji. Jak zauważa Anna Zawadzka:

narracja ta przedstawia historię stosunków polsko-żydowskich jako opowieść o dwóch równie silnych i niezależnych grupach prowadzących dialog i niekiedy popadających ze sobą w konflikt. Takie podejście unieważnia faktyczną dynamikę relacji większości i mniejszości, z polską dominacją reprezentowaną przez polskie państwo, z polskim społeczeństwem i obywatelami z jednej strony i żydowskimi jednostkami poddanymi polskiemu zwierzchnictwu w zasadzie we wszystkich aspektach z drugiej.³⁹

Poza tym znaczący jest język używany przez Sierakowskiego. „Kiedy was już nie było”⁴⁰, „trzy miliony Żydów, których zabrakło w Polsce”⁴¹ – to jedyny sposób, w jaki odwołuje się on do kwestii Zagłady, a zatem unika on nazywania wprost tego, co faktycznie stało się z Żydami. Tak postawiona sprawa ich losu na terenie Polski i jego związku z powojennym losem Polaków (przekonanie, że Żydzi „zniknęli”, pustka po nich prześladowuje tych, którzy zostali, a sprowadzenie trzech milionów Żydów doprowadzi do pojednania) uniemożliwia zmierzenie się z polskimi przewinami i sprawia, że deklarowana w manifestach wzajemność w leczeniu traum okazuje się pozorna – obraz polskich realiów w pierwszej kolejności ma służyć mierzeniu się z historią i rzeczywistością Izraela. Ciążąca na polskim społeczeństwie wina oraz nieprzepracowana pamięć Zagłady stanowią narzędzie do mówienia o innym doświadczeniu – o poczuciu winy związanym z realnymi skutkami syjonizmu. Przeniesienie mechanizmów działania syjonizmu – geograficzne odwrócenie kierunku zakładanego przejścia – miało uwydatnić ich rzeczywiste znaczenie. Polska, podobnie jak w syjonistycznej narracji Palestyna, musiała stać się w wizji Bartany miejscem przyjaznym i oczekującym na „powracających” przybyśców. Jak przyznała artystka, polskie wyrzuty sumienia z *Marów-koszmarów*

39 A. Zawadzka *The host, the guest, the artist. Yael Bartana's project in the context of Poland's self-image*, tekst niepublikowany, dzięki uprzejmości Autorki.

40 Y. Bartana *Mary-koszmary*.

41 Tamże.

są projekcją izraelskiego poczucia winy związanego z krzywdą ludności palestyńskiej spowodowaną powstaniem i późniejszym funkcjonowaniem państwa żydowskiego⁴².

Ta deklaracja wiąże się z estetyką i retoryką obrazów filmowych, które zostały zaczerpnięte z syjonistycznego kina okresu jiszuwu – a zatem z początków urzeczywistniania syjonistycznej wizji. Dotyczy to zarówno retoryki „powrotu”, jak i projektowania polskiej przestrzeni w sposób analogiczny do Palestyny w syjonistycznym kinie lat 30. Filmy *Zot hi ha-Arec* Barucha Agadatiego (1935) czy *Awoda* Helmera Lerskiego (1936), pokazujące kształtującą się dopiero zbiorową wyobraźnię syjonistyczną, skupiają się na obrazowaniu przemiany, której pod wpływem ruchu osadniczego podlega ziemia – od bezludnej i zaniedbanej pustyni do tętniących życiem kibuców i moszawów, miast, upraw i pierwszych plonów. W filmie Bartany czekająca na powrót Żydów Polska musi sobie radzić z problemami innego rodzaju: jej społeczeństwo zmagają się z poczuciem winy, z „brakiem innego, w którego obliczu mogłoby się przejrzeć”⁴³, przede wszystkim jednak do dalszego funkcjonowania potrzebuje żydowskiego przebaczenia, którego nie mogą zapewnić jej ofiary (choć, jak udowadnia ostatnia część trylogii, jedynie pozornie), tylko ich potomkowie zamieszkujący Izrael. Uzdrowienie polskiego sumienia (Sierakowski w swojej mowie nie precyzuje, co je obciąża) jest tym, co przybywający mogą zaoferować miejscu, w których pragną się osiedlić. Obfite czerpanie z estetyki i retoryki syjonistycznego kina propagandowego poskutkowało przejściem jeszcze jednego stale obecnego w nim elementu – idealizacji miejsca wyznaczonego na „nowy dom”. W kinie syjonistycznym idealizacja ta przejawiała się w ukazywaniu terytoriów Palestyny jako całkowicie niezagospodarowanych i niezaludnionych (jak np. u Agadatiego⁴⁴), u Bartany polskie społeczeństwo wita przybyszów z radosną ciekawością – mają wszak uwolnić Polaków od poczucia winy.

Na tym tle szczególnie znaczenie ma kategoria powrotu – w syjonistycznej narracji wiążąca się z powrotem do historycznej ojczyzny i prawem do niego – prawem, które przetrwało dwa tysiące lat i które Żydzi odziedziczyli po biblijnych przodkach. U Bartany kierunek tego powrotu ulega odwróceniu, jednak mając w pamięci konsekwentnie sugerowane (bądź wyrażane

42 D. Jarecka *Śmierć lidera*.

43 *Manifest Ruchu Odrodzenia Żydowskiego w Polsce*.

44 Zob. J. Peleg, M. Talmor *Israeli Cinema. Identities in Motion*, University of Texas Press, Austin 2011, s. 10.

wprost) analogie z syjonizmem, należy uznać, że to izraelskie realia musiały dostarczyć bezpośredniego powodu dla decyzji o przyjeździe do Polski – tak jak radykalna wizja zmiany narodowego paradygmatu zrodziła się z niemożności dalszego funkcjonowania Żydów w roli opresjonowanej mniejszości. Od czego w takim razie chcieli się odciąć młodzi Izraelczycy i Izraelki?

W drugiej części trylogii członkowie Ruchu Odrodzenia Żydowskiego w Polsce zaczynają osiedlać się na warszawskim Muranowie – w dawnej żydowskiej dzielnicy, w czasie wojny zamienionej w getto. Młodzi mężczyźni i kobiety w identycznych uniformach odtwarzają typową metodę budowy kibucu w trakcie jednej nocy, począwszy od muru i wieży, by zabezpieczyć się przed atakiem Arabów⁴⁵ (nazwa tej metody, *choma u-migdal*, stanowi tytuł tej części trylogii). Budowa przebiega w świątecznej atmosferze, pracujący są radośni i pełni życia, lokalni obserwatorzy – życzliwi i ciekawi. Młodzi Izraelczycy uczą się pierwszych polskich słów, takich jak „ziemia”, „wolność”, „pokój”. W tle słychać komentarz: „polski to ładny język”⁴⁶. A jednak w przyjazną atmosferę wkrada się początkowo niejasne poczucie niepokoju, pojawiają się ujęcia Pomnika Bohaterów Getta stojącego niedaleko budowanego kibucu. Pod koniec filmu widzimy scenę ukazującą kibuc w pełnej okazałości, a następnie zbliżenie na otaczający go drut kolczasty – uświadamia nam to, jak odmienne skojarzenia wywołuje budowla po przeniesieniu jej z kontekstu bliskowschodniego na Muranów. Wyraźnie podkreślone naznaczenie przestrzeni Zagładą, ale też architektoniczne podobieństwo między kibucem a obozem koncentracyjnym sprawiają, że polski krajobraz uzmysławia fakt że syjonizm fundowały nie tylko szczytne idee. Konrad Matyjaszek zauważa, że takie zastosowanie syjonistycznej symboliki, przeniesienie jej z oryginalnego kontekstu, „pozwała jej wypartym znaczeniom wrócić jak koszmarom”⁴⁷. W tym sensie to poczucie winy związane z działaniami Izraela, a nie przewyżczanie resentymentu do Polski na drodze pojednania z polskim społeczeństwem wydaje się emocją nadrzędną, choć w mniejszym stopniu tematyzowaną w tekstach założycielskich. Z tego punktu widzenia tytułowe „mary-koszmary” z pierwszej części są raczej oznaką konsekwencji syjonizmu wypieranych z izraelskiej świadomości i niedających spokoju niż wyrzutami

45 *Choma u-migdal* w: E. Talmi, M. Talmi *Ha-leksikon ha-cijoni*, Tel Awiw 1982.

46 Y. Bartana *Mur i wieża*, 2009.

47 K. Matyjaszek *Wall and Window: the Rubble of the Warsaw Ghetto*, w: *Poland and Polin. New Interpretations in Polish-Jewish Studies*, red. I. Grudzińska-Gross, I. Nawrocki, Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften, New York 2016, s. 95.

sumienia spędzającymi sen z powiek Polakom. Symbolizują mroczną i nie w pełni uświadomioną część żydowskiego imaginarium, kumulującą efekty uboczne utopii.

Bartana czerpie nie tylko z estetyki syjonistycznej. Przemówienie i kostium Sierakowskiego przywodzą na myśl zarówno wystąpienia przywódców komunistycznych, jak i nazistowskie kino propagandowe z *Triumfem woli* Leni Riefenstahl na czele. W tym kontekście syjonizm jest sytuowany w typowym dla perspektywy postsyjonistycznej kontekście złożonej refleksji nad ruchami społecznymi. Wskazuje to, że choć pod niektórymi względami bezprecedensowy, nie jest wolny od elementów charakterystycznych dla innych ruchów wyrastających z utopii. Również w refleksji nad nimi należy więc szukać odpowiedzi na pytania związane z niebezpieczeństwami, na które narażała decyzja o przekuciu syjonistycznej ideologii w realne działania.

Akcja ostatniej części trylogii rozgrywa się po udanym zamachu na lidera ruchu w Zachęcie (nawiązanie do śmierci Gabriela Narutowicza). *Zamach* wpisuje się w historię ruchów społecznych, w przypadku których zamordowanie przywódcy było symbolicznym początkiem nowego etapu, zmuszało do przeformułowania celów lub wzmocnienia początkowych deklaracji. Tak stało się również z Ruchem Odrodzenia Żydowskiego w Polsce. Uroczystości żałobne po śmierci Sierakowskiego przyjmują formę wiecu gromadzącego zwolenników ruchu z polskimi, hebrajskimi i angielskimi transparentami w dłoniach. W jego trakcie znane postaci z życia publicznego Polski i Izraela (Alona Frankel, Jaron London, Anda Rottenberg i Dana Sierakowska) apelują o kontynuowanie misji i utrzymanie ponadnarodowego charakteru ruchu.

Podczas wiecu postulaty te przybierają coraz bardziej konkretną formę. Rottenberg przywołuje postać Jana Zamoyskiego, „wychowanek francuskiego króla i włoskich uniwersytetów, który nosił ruski strój, polskie buty i turecką szablę”⁴⁸, oraz założony przez niego Zamość – to wielokulturowy wzór, do którego powinien dążyć ruch. Byłaby to realizacja postulatu sformułowanego przez Michaela Rothberga, twórcę kategorii pamięci wielokierunkowej, który uważał, że „nakładanie się na siebie i interferencje pamięci pomagają ukonstytuować zarówno sferę publiczną, jak i rozmaite indywidualne i zbiorowe podmioty, które szukają w niej przestrzeni dla swoich wypowiedzi”⁴⁹.

48 Y. Bartana *Zamach*, 2011.

49 M. Rothberg *Pamięć wielokierunkowa. Pamiętanie Zagłady w epoce dekolonizacji*, przeł. K. Bojarska, Wydawnictwo IBL, Warszawa 2015, s. 288.

Idea ponadnarodowej wspólnoty opartej na zbiorowej pamięci doświadczonych różnych grup stanowi odpowiedź na etyczny kryzys syjonistycznych ideałów, ale też na zmierzch idei narodu jako kategorii narzucającej jednostce obowiązek identyfikowania się z konkretnym zespołem przekonań, dzielenia zbiorowych wspomnień należących do historii narodu i odrzucania innych, dla których oficjalny dyskurs nie przewiduje miejsca. Negocjowana przez ruch przestrzeń ma zapewnić bezpieczny obszar tym, którzy nie są w stanie osadzić swojej tożsamości na tylko jednym homogenicznym narodowo terenie. Symbolem tego poszerzenia staje się wypowiedź Alony Frankel, ocalałej z Zagłady jako dziecko i w efekcie antysemitycznej nagonki zmuszonej do opuszczenia Polski – jak sama mówi – „jej ojczystego kraju”⁵⁰. Apeluje ona do polskiego rządu o przywrócenie odebranego jej siłą obywatelstwa, mimo że „jej krajem jest Izrael i nie pragnie mieszkać w żadnym innym miejscu na świecie”⁵¹. O odzyskanym obywatelstwie mówi tak: „[to] akt historycznej sprawiedliwości, który jest mi potrzebny, i żywię głęboką nadzieję, że jest potrzebny również wam”⁵².

Podczas wiecu wybrzmiewa także odwołanie do oficjalnej narracji o Polsce, Zagładzie i roli, jaką państwo Izrael odgrywa w zapewnianiu bezpieczeństwa Żydom. Kwesnie te skupia w sobie przemówienie wygłoszone przez Jarona Londona, izraelskiego dziennikarza i publicystę, zdaje się jednak, że zostają one poruszone wyłącznie po to, by ostatecznie udowodnić ich nieprawdziwość. O Zagładzie, o pełnej przemocy i prześladowań historii żydowskiego życia w Polsce i o jego ostatecznym końcu London mówi tak: „Ryfki, za którą tak tęsknicie, już nie ma i nie będzie”. Odrzuca przy tym utopijną wizję osiedlenia się Żydów poza Izraelem: „dla nas nie jest to wizja obiecująca, ale powracający koszmar”. Krytyczny wobec syjonizmu dziennikarz przekonuje w swoim przemówieniu, że wiara w syjonistyczne ideały musi dobiec końca. Powtarza częstą opinię, że Izrael i jego armia są jedyną gwarancją uniknięcia kolejnej zagłady Żydów: „diasporowe rozwiązania skończyły się, drodzy państwo, w Auschwitz”⁵³. To zdanie pozornie mogłoby równoważyć wcześniejszą powierzchowną i operującą niebezpiecznymi eufemizmami retorykę opowiadania o stosunkach polsko-żydowskich. Wpisanie ich w kontekst narodowy

50 Tamże.

51 Tamże.

52 Tamże.

53 Tamże.

– w narrację o państwie chroniącym przed wrogiem, narrację, która odrzuca uznanie palestyńskiej krzywdy – wskazuje, że nie taki był cel wypowiedzi dziennikarza, niepasującej do reszty przemówień. Stanowi to czytelny sygnał: syjonistyczna narracja uległa wyczerpaniu.

Sens słów Londona ostatecznie podważa obecność na uroczystości Ryfki (właścicielki pierzyny z przemówienia Sierakowskiego), której ponoć w Polsce już nie ma. Nawiązująca do polskiego fantazmatu Żydówki Ryfka przechadza się z walizką wśród uczestników. Podczas przemówienia przedziera się przez tłum, staje tuż przed sceną i spogląda Londonowi w oczy. Następnie w symbolicznym geście kładzie na trumnie Sierakowskiego białą różę, dając tym samym znak, że czające się w polskiej świadomości „mary-koszmary” zostały przegnane, a ona, jako rzeczniczka zamordowanych, odpuszcza Polakom winy. W ten sposób wizja Yael Bartany realizuje silnie obecny w syjonistycznych wyobrażeniach topos przybyszów jako tych, którzy przynoszą pożytek nowym terenom, a co więcej, wydobywają je z wcześniejszego marazmu: tak jak pionierzy przynosili pustynnym bezkresom technologiczny i cywilizacyjny rozwój, Ruch Żydowskiego Odrodzenia w Polsce przynosi przebaczenie tkwiących głęboko win.

Podsumowanie

Kontrfaktyczne sytuacje uwydatniają w obu dziełach to, co autorzy uważają za przynajmniej częściowe klęski syjonizmu. W powieści Chasdiela prawdziwie żydowskie państwo wymaga fundamentu – pełnego dziedzictwa żydowskiej tożsamości. Integralnym jej elementem, a nie wytworem konkretnej ideologii, ma być żydowskie osadnictwo w Palestynie. U Bartany podstawą jest powrót do pierwotnych założeń syjonizmu: równego i sprawiedliwego społeczeństwa, które unika przemocy, a nie samo się jej dopuszcza.

Pozostając w dwóch przeciwstawnych nurtach światopoglądowych – neo- i postsyjonizmu – omawiani autorzy zwracają uwagę na różne aspekty ruchu, który legł u podstaw państwa Izrael. Jair Chasdiel podkreśla te z nich, które cechuje wyjątkowość (status narodu żydowskiego, zindywidualizowany bohater, pozainstytucjonalny charakter jego powrotu do Erec Israel), natomiast Bartana skupia się na uniwersalnej i ponadnarodowej dynamice ruchów politycznych, sprawiedliwości społecznej i historycznej, znaczeniu pojęcia narodu. Finał *Tel Awiwu* pokazuje, że to nie ruch polityczny i stojąca za nim ideologia pozwalają odnaleźć w Erec Israel duchowe wyzwolenie, ale żydowska tożsamość wraz z jej pierwiastkiem religijnym i dziedzictwem diaspory

– osiedlenie na ziemiach przodków jest żydowskim przeznaczeniem. Bartana skupia się na sile kolektywu, zaznaczając, że tylko wyzbycie się narodowo zdeterminowanych uprzedzeń pozwala na budowanie społeczeństwa opartego na idei równości.

Prowokowana przez teksty refleksja nad naturą utopii wskazuje, że wytworzenie rzeczywistości od nowa nie pozwala uwzględnić wszystkich warunków, tak jak syjonistyczna wyobraźnia nie pozwoliła dostrzec, że Erec Israel nie była pusta, śmierć Hitlera nie mogła rozwiązać problemu polskiego antysemityzmu, a przed wojną Polacy i Żydzi nie byli równorzędnymi partnerami dialogu.

Być może analizowane teksty stanowią, świadomie lub nie, metarefleksję na temat konstruowania alternatywnych opowieści o danej tu i teraz sytuacji. Niezależnie od faktycznych intencji kryjących się za wyborami twórczymi obojga autorów przekaz płynący z ich dzieł wskazuje, że historie alternatywne są cenne przez swoją potencjalność – to fakt opowiadania o wydarzeniach nie byłybych decyduje o ich krytycznym potencjale.

Abstract

Jagoda Budzik

UNIVERSITY OF WROCLAW

ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY (POZNAŃ)

Alternative Reality's Old and New Dimension: Zionism, Post-Zionism, Neo-Zionism

Budzik examines two texts representing divergent Israeli world-view trends, namely neo-Zionism and post-Zionism. These trends, which assess the assumptions of the Zionist movement, are critical of Zionism while the mechanisms of their actions are at the same time based on that movement's assumptions. The texts analysed here – Yair Chasdiel's novel *Tel Aviv* (Tel Aviv, 2013) and the film trilogy *...and Europe Will Be Stunned* by Yael Bartana (2009–11) – reflect on the consequences of Zionism by drawing on the convention of alternative history and by highlighting the unique potential that Polish spaces have in this context. Budzik demonstrates that the use of this convention derives not only from the possibilities it offers but above all from the very nature of the Zionist narrative, which is rooted in the radical vision of the act of constructing an alternative reality.

Keywords

Zionism, post-Zionism, neo-Zionism, alternative history, the Holocaust, Yael Bartana, Yair Chasdiel