

Konrad Borek
Uniwersytet Jagielloński
e-mail: konrad.b85@gmail.com

Złota czara pełna skorpionów – Jerozolima a współczesny Izrael

Abstract

The Golden Goblet with Scorpions – Jerusalem and Contemporary Israel

The article focuses on presenting the relations between the two largest cities of contemporary Israel – Jerusalem and Tel Aviv. These relations are depicted on three levels. The first is a cosmological level, the second level is known as historical, and the third one, which shows how the urban architectural space and its symbolic meanings is constructed. This presentation is a kind of *sui generis* introduction, that shows both possibilities and potential directions of further anthropological research in Israel, particularly in contemporary Jerusalem. The author critically refers to the concept of dichotomous division along the social line of Israelis lifestyle: on the one hand, stunning, focused on Western world, attractive – Tel Aviv, and on the other hand isolated, quite, religious, less attractive and more focused on Eastern world – Jerusalem. What is more, the author not only pays attention to internal ambiguity of Jerusalem but also to simultaneous affinity to various symbolic orders and to the resistance that is put up against those, who would like to hold it in demesne.

Keywords: Israel, Jerusalem, myth, religion, everyday life.

„Jeżeli losem Izraela (rozumianym jako trudna, ale jednak wartość) jest doświadczenie granicy, różnicy, konfliktu, to Jerozolima nie może istnieć bez Tel Awiwu, zaś Tel Awiw bez Jerozolimy. To dwa płuca napędzające ten kraj” (Sabor 2008: 82) – pisała na łamach „Kontekstów” historyk sztuki Agnieszka Sabor. Na pierwszy rzut oka tak ryzykowna metafora może budzić wątpliwości. Nie są przecież konieczne wnikliwe badania terenowe, aby zauważyć, że Tel Awiw i Jerozolima to dwa odmienne, nieprzystające do siebie światy, posiadające swoje własne mitologie,

własne niewspółgrające z sobą rytmy codzienności, odmienne struktury miejskiej przestrzeni.

Równocześnie jednak, pomimo tego, iż od 1980 roku zjednoczona Jerozolima jest formalnie stolicą państwa Izrael, jej znaczenie w strukturze żydowskiego państwa nie jest oczywiste. Większość placówek dyplomatycznych, ambasad czy konsulatów znajduje się w Tel Awiwie. Izraelski parlament, biura ministrów czy wiele innych państwowych instytucji ma swoje miejsce w specjalnej dzielnicy rządowej Jerozolimy. Można więc uznać, iż funkcja stolicy jest w jakimś stopniu rozpięta pomiędzy dwie największe izraelskie aglomeracje. Agnieszka Sabor nie zaprzecza, że miasta te, oferując mieszkańcom i turystom odmienne sposoby spędzania czasu, pracy i rozrywki, są dla siebie antytezami. Być może jednak właśnie dlatego, iż są one dla siebie komplementarne, że odnoszą się do siebie wzajemnie, są również w jakiś sposób do siebie podobne – niczym jedno płuco do drugiego? Chociaż nie wyczerpują one pełnej palety kolorów współczesnego Izraela (nie należy zapominać przecież o „czerwonej” Hajfie czy „niebieskim” Safedzie), ich centralne usytuowanie w symbolicznym uniwersum państwa żydowskiego skłania do bardziej szczegółowego ich opisanie.

Punktem początkowym dla podjęcia tego tropu badawczego będzie semiotyka kultury w ujęciu zaproponowanym przez Władimira Toporowa. Ujawnione przez tego rosyjskiego badacza relacje tak zwanego „tekstu moskiewskiego” z „tekstem petersburskim” znajdują swoje wariacje także w innych częściach świata. Wystarczy wspomnieć artykuł Jerzego Jarzębskiego, opisujący stosunek dwóch mitycznych miejsc w polskiej geografii i historii – Krakowa i Warszawy (Jarzębski 1999). Warto więc zadać pytanie: czy wspomniany przez Toporowa „tekst miasta-dziewicy” oraz „tekst miasta-nierządnicy” może odnaleźć swoje odzwierciedlenie w izraelskim kontekście kulturowym?

Przyglądając się uważnie dziełom izraelskich badaczy, czy też słuchając wypowiedzi samych Izraelczyków, można wywnioskować, iż przepaść pomiędzy pradawnym sercem żydowskiego życia a „pierwszym hebrajskim miastem” jest tak wielka, że z łatwością wpisalaby się w schemat opisany przez Toporowa. Nie możemy jednak tracić z oczu słów tego zasłużonego semiotyka kultury, w których pobrzmiwa pewien rodzaj przestrogi:

Byłoby błędem sądzić, że sens zestawień Petersburga i Moskwy i całego ich tekstu porównawczego polega tylko na utrwalaniu różnic, przeciwieństw, rozbieżności, które nie mogą zostać zniesione, uzgodnione, przewyciężone. (...) Petersburg *vice versa* Moskwa jest zbyt rzutkim, efektywnym, dowcipnym (w barokowym sensie) sformułowaniem zagadnienia i w istocie dość trywialną konstrukcją znaczeniową, by nie stać się obiektem określonej mody, przedmiotem prób rozegrania założonej w niej idei do końca, do ekstremum, z dodatkowym akcentowaniem, z gotowością posunięcia się do ujęć przesadnych i uproszczonych (Toporow 2000: 71).

Aby uniknąć takiego ryzyka, należy więc popatrzeć dalej, ponad utartymi myślowymi schematami, które zdominowały dyskurs o różnicach i podobieństwach w obrębie izraelskiego miejskiego życia. Podjęcie tego badawczego eksperymentu

zmusza niejako do sięgnięcia do samego początku, do genealogii (czy może lepiej: kosmologii) tych dwóch miejsc. Bardzo szybko okazuje się, że w przypadku Tel Awiwu – „miasta bez historii”, z budowaną od nowa, od fundamentów układaną, wcielaną w życie syjonistyczną mitologią, wyodrębnienie i umieszczenie w czasie „mitu kosmogonicznego” nastęrcza mniej problemów niż w przypadku Jerozolimy – miasta bogatego w dzieje, które nie dają się łatwo wymazać i na nowo uporządkować.

Powszechnie przecież wiadomo, że Jerozolima – miasto trzech religii, opisane w Torze, Ewangelii i Koranie, miasto uosabiające centrum świata – miała i ma nadal olbrzymie znaczenie religijne: jest obiektem niezliczonych pielgrzymek, miejscem głębokich emocjonalnych przeżyć, źródłem inspiracji, przyczyną pro-rockich uniesień i ataków szaleństwa. Wzgórze Moria, miejsce składania ofiar, zostało przez Boga wybrane jeszcze przed powstaniem samego miasta. To tutaj, zgodnie z biblijnym przesłaniem i wielowiekową tradycją, pojawił się Abraham ze swoim synem Izaakiem, aby złożyć go w ofierze, tutaj mieścił się Święty Przybytek z Arką Przymierza. Wieki później to właśnie w Jerozolimie Jezus Chrystus zbawiał świat na krzyżu, a prorok Mahomet został wzięty do nieba. Można więc zaryzykować twierdzenie, że Jerozolima jest nie tylko miastem centralnym, lecz także, w jakimś sensie, miastem początku (lub też wielu początków). Simon Sebag Montefiore, brytyjski historyk, trafnie zauważa w swojej książce poświęconej historii „Świętego Miasta”, iż „w Jerozolimie prawda jest często znacznie mniej ważna niż mit. (...) Historia jest tutaj tak dojmująco potężna, że ustawicznie się ją zniekształca; archeologia sama w sobie jest siłą historyczną i czasami archeolodzy dysponowali taką samą potęgą jak żołnierze, werbowani po to, aby dostosować przeszłość do teraźniejszości” (Montefiore 2011: 24). Podążając tym tropem myślenia, dochodzimy do wniosku, iż Jerozolima jest pewnym punktem odniesienia, stanowi rodzaj *axis mundi* – przypomina oś przechodzącą przez punkt przecięcia świata boskiego ze światem ludzkim. Jest jednak także rodzajem palimpsestu, gdzie jedna warstwa pisma przebija się przez drugą, a moment początkowy, otwarcie nowego rozdziału w miejskiej historii, powtarza się z dużą częstotliwością i regularnością. Żydzi, Arabowie, Mamelucy, Turcy w ciągu setek lat historii – wszyscy oni – próbowali modelować miejską przestrzeń Jerozolimy, zarówno tę materialną, jak i symboliczną, na swój własny sposób, „od początku”.

Jerozolima nigdy więc nie traciła na znaczeniu. Przeciwnie: z czasem zyskiwała go coraz więcej. Z wieku na wiek stawała się miejscem szczególnie upodobanym przez mit, który w jej murach łatwo znajdował swoje urzeczywistnienie. Bogusław Żyłko pisze: „Pod widzialnym kształtem miasta (podlegającym nieustannym zmianom) kryje się jego mitologiczno-rytualny substrat, inicjujący złożony proces semiotyzacji miasta, który przemienia je w nowy tekst kultury” (Żyłko 2000: 8). W przypadku Jerozolimy ów substrat jest szczególnie łatwo dostrzegalny także dzisiaj – w kontekście współczesnego, programowo świeckiego państwa Izrael. Olbrzymi dziejowy i mitologiczny kapitał miasta ciągle się reprodukuje, redefiniuje,

szuka dla siebie nowych kontekstów i sposobów do ujawnienia się. O tej prawidłowości pisze także, opierając się na innych przykładach, amerykański antropolog Michael Hertzfeld: „Określone warunki przeszłości oraz powiązane z nimi wartości i uprawomocnienia mogą się objawiać w najdrobniejszych nawet fragmentach codziennych spotkań ludzkich. Obrazy te zostają potem utrwalone w bankach pamięci tych, którzy są świadkami takich spotkań” (Hertzfeld 2004: 113).

Historia Tel Awiwu natomiast – konkurencyjnej, w jakimś sensie, stolicy współczesnego Izraela – w dużej mierze jest inna, wydawać by się mogło, że mniej rozbudowana i wielowarstwowa, a z całą pewnością krótsza od historii Jerozolimy. Ponad wszelką wątpliwość jednak, wbrew pierwotnym założeniom jej twórców, nie tworzyła się ona w pustce, w oderwaniu od dziejów dużo dawniejszych, nieomal zamierzchłych. Budowniczości „pierwszego hebrajskiego miasta”, realizując tak doniosłe przedsięwzięcie, automatycznie podejmowali polityczną grę z historią. Myśl ta prowadzi nas prosto do turnerowskiego „dramatu społecznego”, którym, zdaniem Hertzfelda, władza zwykła się posługiwać w celu utrwalenia i uprawomocnienia samej siebie.

Jakiej więc przeszłości, jakich korzeni szukał dla siebie Tel Awiw u progu swojego istnienia? Szybko okazuje się, że przy bliższym spojrzeniu mitologia Tel Awiwu nie jest ani prosta, ani jednorodna. Jest amalgamatem wielu różnych elementów, społecznych idei, medialnych obrazów, na tworzenie którego wpłynęła zarówno pewna geograficzna rzeczywistość XIX- i XX-wiecznej Palestyny, jak i żydowski, czy może lepiej: syjonistyczny, fenomen kulturowy. Pisze o tym Maoz Azaryahu:

Miasto mityczne pośredniczy pomiędzy miastem jako rzeczywistością geograficzną i miastem ujętym jako fenomen kulturowy. W istotny sposób stanowi łącznik pomiędzy miastem – areną codziennych aktywności i miastem wyobrażonym, to znaczy jest rzeczywistym istnieniem miasta, które koresponduje z myślą. Wyobrażenia, które ustanawiają miasto mityczne, wyrażają o nim fundamentalne prawdy. Składają się na nie wyobrażenia miasta i wyobrażenia o mieście (Azaryahu 2007: 19).

Jak wspominałem wcześniej, Tel Awiw, w myśl syjonistycznej ideologii, miał stać się „pierwszym hebrajskim miastem”, a co za tym idzie – otwarciem nowego rozdziału, kolejnym początkiem obecności narodu żydowskiego w Ziemi Obiecanej. Nie trudno zauważyć, iż oznacza on coś więcej niż tylko miasto zamieszkałe przez ludność posługującą się językiem hebrajskim, choć ów język ma w nim swoje niebagatelne znaczenie. To nowe otwarcie posiada zarówno swój intensywny, jak i ekstensywny wymiar, jest skierowane do środka, w głąb samego miasta, formując życie mieszkańców na swój osobliwy (hebrajski) sposób, jak również na zewnątrz, gdzie poza swoimi symbolicznymi murami dostrzega jedynie dzikie piaski pustyni. Owe „pustynne piaski” stają się mitycznym przeciwnikiem, z którym należy podjąć walkę na śmierć i życie. Rozwój Tel Awiwu i, ogólniej rzecz ujmując, syjonistycznego osadnictwa, przybiera więc formę, znanej z wielu mitologii, walki natury z kulturą. Arabscy mieszkańcy Palestyny w tym dyskursie

nie istnieją w sposób dosłowny, wpisują się w chtoniczne siły ziemi, która uparcie broni się przed ujarzzeniem i uprawą.

Azaryahu bardzo trafnie zauważa: „W mitycznej historii Tel Awiwu piasek funkcjonuje w czasie teraźniejszym, przynależąc do przeszłości miejskiej przyszłości” (Azaryahu 2007: 55). Dotykamy tutaj kolejnego aspektu mitologii Tel Awiwu: opozycja dzikość – cywilizacja jest przedstawiana także w kategoriach czasowych: „przedtem – potem”, co doskonale oddaje modne na przełomie wieków tendencje ewolucjonistyczne.

Warto zauważyć, iż na tym samym kosmologicznym gruncie osadzają się pierwsze różnice pomiędzy nowym, hebrajskim Tel Awiwem a starą, żydowską Jerozolimą. Tel Awiw jest poniekąd anty-Jerozolimą, jest jedynie znakiem przyszłości, gdyż patrząc wstecz z jego perspektywy, poza nim samym można dostrzec jedynie chaos, nieuformowanie, brak logicznego uporządkowania, przejawiający się zarówno w dziejach diaspory, jak i geografii Palestyny. W tym świetle Jerozolima przybiera formę zatopionej dawno Atlantydy, która – mimo, iż kryje w sobie ogromny symboliczny potencjał – należy do zupełnie innego, pochłoniętego przez żywioł, odległego świata. Nie przestaje być jednak, o czym należy pamiętać, artefaktem, dzięki któremu mityczna ziemia obiecana może się w pełni urzeczywistnić.

Joachim Schlör w swojej książce poświęconej Tel Awiwowi dostrzega doniosłość mitu nowego początku, który na trwałe został wpisany w izraelską kulturę i przeniknął tworząc się na nowo społeczeństwo:

Kultura wytworzona przez Tel Awiw – malarstwo, muzyka, literatura – była rezultatem wspólnych starań, partnerstwa pomiędzy intelektualistami i urzędnikami, pomiędzy architektami i nieznanymi prywatnymi przedsiębiorcami. Być może nie mieli oni tych samych celów, ale łączyło ich poczucie nowego początku (Schlör 1999: 29).

Oczywiste jest, że słowa Schlöra wskazują również na ważny element organizacji społecznej – na charakterystyczne dla pionierów i lewicowych syjonistów socjalistyczne rozumienie wspólnotowości. Co jednak najistotniejsze, jest ono jedynie konsekwencją pierwotnie wytworzonej mitologii. Spostrzeżenie to znajduje także potwierdzenie w opinii Hertzfelda, zgodnie z którą „kosmologia umożliwia ludziom traktowanie wszechświata jako bytu zorganizowanego: nie jest to zbiór przypadkowych elementów fizycznych, lecz wysoce uporządkowany układ materii i energii, skonstruowany według konkretnej struktury, przejawiającej się na różnych szczeblach rozmiaru i złożoności” (Hertzfeld 2004: 271). Społeczna równość, otwartość, kooperacja w dążeniu do wspólnego celu mogą być rozumiane jako skutek próby nowego uporządkowania rzeczywistości.

Warto w tym miejscu odwołać się do podobnie niejednoznacznego przypadku w antropologii miasta: wnikliwie przestudiowanego przez Toporowa przypadku Petersburga, który może posłużyć za przykład i pewien punkt odniesienia. Toporow, opisując „tekst petersburski”, bardzo wyraźnie umieszczał go w opozycji wobec

„tekstu moskiewskiego” (choć, jak sam zauważał, rzecz nie opiera się jedynie na prostych przeciwieństwach). Źródłem tego podziału upatrywał, między innymi, w politycznych i społecznych zmianach zainicjowanych przez Piotra I w XVIII-wiecznej Rosji, które to zmiany można odczytywać jako otwarcie nowego rozdziału w historii. To otwarcie bezpośrednio odsyła nas do kosmologii związanej z tymi dwoma miejskimi centrami. Wystarczy tutaj wspomnieć, za Bogusławem Żyłko, iż polityczne przedsięwzięcie Piotra I miało również, poza wymiarem politycznym, ogromne znaczenie ideologiczne, gdyż odwoływało się do idei założenia Trzeciego Rzymu, ostatecznego odrodzenia się wielkiego antycznego imperium, którego trwanie, od teraz, miało nie mieć końca (Żyłko 2000: 11). Petersburg doskonale w ten schemat się wpisywał. Stał się symbolem nowego uporządkowania, otwartości, władzy, zwycięstwa kultury nad naturą (myślę tu nie tylko o samym prostym fakcie wybudowania nowego miejskiego centrum na tak zwanych „fińskich błotach”, lecz także o zakwestionowaniu, do pewnego stopnia, wcześniejszego, historycznego moskiewskiego centrum). Pisze o tym sam Toporow:

Moskwa, jej przestrzeń (ciało), zostaje przeciwstawiona Petersburgowi i jego przestrzeni, tak jak coś organicznego, naturalnego, prawie przyrodniczego (stąd taka obfitość metafor roślinnych w opisach Moskwy), powstałego samo przez się, bez czyjejkolwiek woli, planu, interwencji – przeciwstawione zostaje nieorganicznemu, sztuczному, wyjątkowo kulturalnemu, powołanemu do życia z czyjejś woli, zgodnie z obmyślonym z góry planem, schematem, regułą (Toporow 2000: 70).

Trudno tutaj oprzeć się wrażeniu, że podobny schemat myślenia i działania powtórzył się w kontekście Palestyny początków XX wieku, a później państwa Izrael. Tel Awiw – „miasto bez historii”, wyłaniające się z pustynnych piasków, walczące nieustannie o swoje istnienie, skoncentrowane na teraźniejszości, z trudem definiujące własną tożsamość – lądująco w swoich początkach przypomina Petersburg, który wybudowany na „fińskich błotach” wspomina jedynie Piotra I, a od innych miast europejskich „tym się właśnie różni (...), że jest do wszystkich podobny”. Naprzeciw niego stoi Jerozolima, która niczym Moskwa „ma pretensje do minionego bytu, do pozornej z nim więzi: przechowuje wspomnienia jakiejś minionej sławy, zawsze spogląda wstecz” (Toporow 2000: 71).

Jak już wspomniałem, Toporow nie poprzestaje na prostym, dychotomicznym rozróżnieniu „tekstu petersburskiego” i „tekstu moskiewskiego”, lecz odnajduje w nich pewien wspólny element, sferę wzajemnego przenikania się, miejsca, gdzie pozorna rywalizacja służy realizacji wspólnych celów. Wychodząc od „komponentu moskiewskiego” w „tekście petersburskim”, dochodzi do wniosku, zgodnie z którym „Petersburg jako wielkie miasto jest nie rezultatem zwycięstwa, pełnego triumfu kultury nad naturą, lecz miejscem, gdzie ucieleśnia się, rozgrywa i urzeczywistnia dwuwładza natury i kultury” (Toporow 2000: 94). To ogólne spostrzeżenie Toporowa karze więc zapytać o punkty wspólne na płaszczyźnie kosmologii Jerozolimy i Tel Awiwu. Czy istnieje komponent jerozolimski w „tekście Tel Awiwu”? Co z Tel Awiwu przedostało się za mury Jerozolimy?

Już sama nazwa Tel Awiw – w języku hebrajskim oznaczająca „wzgórze wiosny” – odsyła nas do kilku uzupełniających się warstw znaczeń. Pierwsza z nich, najłatwiej uchwytana, prowadzi bezpośrednio do, znanej wiedzy potocznej, symboliki wiosny: odrodzenia się życia, rozkwitu, młodości, świeżości etc. Trudno nie zauważyć, że dosyć dokładnie oddaje ona sens nakreślonego wcześniej kosmologicznego mitu nowego początku. Tam, gdzie do niedawna była jedynie pokryta śniegiem pustka, oto na nowo rozkwita życie. Istnieje jednak głębsza warstwa, którą łatwo przeoczyć, gdyż niejako wbrew tej pierwszej, prowadzi ona w głąb odległej, historycznej i mitycznej przeszłości. Schlör zwraca uwagę, iż słowo *tel*, oznaczające wzgórze, odsyła do starych, odkrytych przez archeologów ludzkich osiedli. Spostrzeżenie to pozwala temu badaczowi na sformułowanie wniosku, iż „Tel Awiw oznacza Stary-Nowy Kraj” (Schlör 1999: 44). Co więcej, okazuje się, iż Tel Awiw odnajdujemy już na stronach biblijnej Księgi Ezechiela:

A Duch podniósł mnie i porwał z sobą. I szedłem w zaprawionym goryczą podnieceniu ducha, a ręka Pana mocno mi ciążyła. I przybyłem do Tel-Abib do wygnańców mieszkających nad rzeką Kebar, i przebywałem tam osłupiały siedem dni wśród nich. A po upływie siedmiu dni doszło mnie słowo Pana tej treści: Synu człowieczy! Na stróża domu izraelskiego cię powołałem! Ilekroć usłyszysz słowo z moich ust, ostrzeż ich w moim imieniu (*Biblia warszawska*: Ez 3,14–17).

Tel Awiw więc odradza się na nowo, stanowi nowy początek, lecz ów początek jest mocno osadzony w ramach pewnego kontinuum, ponowne narodziny miasta są uprawomocnione przez historię i przez mit. Podobnie jak Petersburg w ujęciu Toporowa miał stać się, w jakimś stopniu, spadkobiercą Moskwy, tak też Tel Awiw nawiedzony już *in illo tempore* przez proroka, któremu właśnie tutaj nadana została godność stróża pokoleń Izraela, przejmuje niejako spuściznę Jerozolimy.

Nie można także zapominać, iż późniejszy Tel Awiw początkowo przynależał do dużo mniejszej, o wiele starszej, w znacznej mierze arabskiej, Jaffy. Tą „obiektywną” historię powstania Tel Awiwu, poświadczoną przez historyków żydowskiego osadnictwa w Palestynie, można odczytywać w kategoriach pewnego symbolu. Oto mała żydowska dzielnica nieśmiało „przykleja się” do dużo poważniejszej, obarczonej ciężarem historii Jaffy, aby z biegiem lat oderwać się od niej, a następnie inkorporować ją w obręb swoich własnych granic. Czy nie w podobny sposób następuje internalizacja „komponentu jerozolimskiego” w „obrzeb tekstu Tel Awiwu”? Czy ta historyczna opowieść o powstaniu pierwszego hebrajskiego miasta może stać się modelem do analizy relacji pomiędzy dwiema mitologiami: syjonistyczną i biblijną, a także jednym z kluczy do zrozumienia miejsca Jerozolimy na współczesnej mapie Izraela i jego kultury?

Syjonistyczna mitologia, w którą Tel Awiw mocno się wpisuje, miała także swój wymiar polityczny, jasno sprecyzowane cele do zrealizowania, których fundamentem był żydowski nacjonalizm wytworzony w Europie. Mówiąc inaczej, warto zauważyć, iż „tekst petersburski” tworzyli w dużej mierze rodowici moskwianie (stąd też, między innymi, ów „moskiewski komponent”, o którym pisze Toporow), „tekst Tel Awiwu” natomiast nie był tworzony przez jerozolimczyków,

lecz przez europejskich emigrantów. Rashid Khalidi – palestyńsko-amerykański historyk – podaje intrygujący przykład symbolicznej polityki Izraela, w rezultacie której, po zjednoczeniu Jerozolimy, zmieniono nazwę arabskiej dzielnicy Silwan na Miasto Dawida:

Izraelscy osadnicy, którzy zajmują kilka domów w środku Silwanu, próbują narzucać wyłączne użycie nazwy Miasto Dawida (od wzgórza, na którym prawdopodobnie Król Dawid wybudował swoją stolicę obok dawnego miasta Jebuzytów), tym samym przydając ich obecnym politycznym żądaniom prestiżu, patyny, legitymizacji opartej na łączności z historią sprzed 3000 lat. Są w tym wspierani poprzez różnego rodzaju mapy, przewodniki turystyczne, znaki drogowe produkowane przez izraelski rząd, władze miejskie Jerozolimy i izraelskie władze zajmujące się turystyką, które używają, gdziekolwiek jest to możliwe, starej nazwy Miasto Dawida w miejsce nazwy Silwan – używanej przez wieki przez arabskich mieszkańców (jak na ironię, arabska nazwa pochodzi od biblijnego Siloamu – miejsca, gdzie istniała tak samo nazywana sadzawka) (Khalidi 2010: 15).

Uzasadnione jest więc przypuszczenie, że mitologiczna przeszłość żydowskiego narodu jest w świadomy, przemyślany, polityczny, a także w dużej mierze arbitralny sposób wykorzystywana do budowania nowej, izraelskiej tożsamości. Przy czym nie wszystkie elementy tej przeszłości są jednakowo przydatne i w równym stopniu wykorzystywane. Przywoływanie biblijnej, mitologicznej przeszłości ma spełniać funkcję koronnego argumentu, usprawiedliwienia podejmowanych działań. Funkcję rytualną w opisanym przez Khalidiego przykładzie pełni nadanie odpowiedniej nazwy dla części miasta, która, co warto podkreślić, uprzednio (przed rokiem 1967) znajdowała się pod zwierzchnictwem Jordanii. Oczywiście jest, że Izrael nie jest pod tym względem żadnym szczególnym przypadkiem, a tego typu praktyki odbywają się w wielu różnych miejscach na świecie (Hertzfeld 2004: 107, Lewellen 2009: 209). Można więc zaryzykować twierdzenie, iż biblijna przeszłość żydowskiego narodu, poddana politycznej manipulacji, jest wykorzystywana do swoistego „uświęcania” władzy.

O ile jednak Tel Awiw, miejsce zupełnie nowe na mapie XX-wiecznej Palestyny, łatwo daje się nasączyć syjonistyczną mitologią, o tyle wydaje się, że Jerozolima stawia pewnego rodzaju opór. Jest w pełni świadoma zarówno swojego własnego znaczenia, jak i zawłaszczających praktyk podejmowanych przez kolejnych jej właścicieli. Pamięta swoją historię i nie pozwala łatwo wypełnić z niej zbędnych – z punktu widzenia aktualnych, partykularnych interesów władzy – wydarzeń, klasyfikacji i podziałów. Stanowi dla państwa Izrael nadrzędną symboliczną wartość (w hymnie Izraela jest mowa o powrocie do ziemi Syjonu i Jerozolimy), ale jednocześnie jest zbyt „ciężka”, zbyt niepokorna, nie do końca zawłaszczona, orientalna. Ta ambiwalencja prowokuje działania unifikujące, zmierzające do wpisania jej w nowy kontekst współczesnego państwa żydowskiego, którego idea, jak podkreśla wielu badaczy, nie powstała w Palestynie, lecz w krajach europejskich, jest więc skutkiem zupełnie „zewnętrznego” względem samego miasta kontekstu kulturowego.

Karol Piasecki w swoim artykule zatytułowanym *Labirynt jako mitologem świętego miasta* zwraca uwagę, iż nazwy „Jerozolima” oraz „Troja” bywały stosowane w odniesieniu do układanych z kamieni naziemnych labiryntów w północno-zachodniej Europie, głównie na obszarze Skandynawii i Wielkiej Brytanii (Piasecki 2011: 19–36). Niestety, autor nie wyjaśnia, dlaczego, oraz w jaki sposób taki wzorzec dotarł do Europy, zadowolając się jedynie odnalezieniem satysfakcjonującego dowodu na potwierdzenie jego fundamentalnej tezy, iż Święte Miasta (Rzym, Jerozolimę, Babilon) łączy z różnymi formami głównego obiektu jego zainteresowania metaforyczna relacja. Uzasadnione byłoby więc pytanie: jeśli europejskie formy architektoniczne posiadające strukturę labiryntu można, jak twierdzi Piasecki, odczytywać w kontekście Świętego Miasta, to czy możliwy jest także ruch w przeciwnym kierunku: czy samą Jerozolimę da się interpretować jako labirynt.

Z całą pewnością bardzo szybko można odnaleźć wiele wspólnych cech łączących izraelską stolicę z konstytutywnymi elementami labiryntu – szczególnie jeśli skoncentrujemy uwagę na obszarze samego Starego Miasta. Zarówno jedno, jak i drugie posiada swoje mitologiczne korzenie, wywodzi się z antycznego świata, a w dzisiejszych czasach przybiera formę symbolu, zarówno na płaszczyźnie materialnej, jak i duchowej. Aby skutecznie (dotrzeć do wyznaczonego celu) i bezpiecznie (nie zgubić się i na trwałe nie stracić orientacji) poruszać się po labiryncie, należy znać wyznaczoną przez budowniczego trasę oraz skrupulatnie przestrzegać ustalonych przez niego zasad. Zasady te nie zawsze jednak bywają znane temu, który, skazany na błędzenie, znalazł się w obrębie labiryntu. Stąd biorą się: immanentna nieciągłość i semantyczna niejednorodność tej przestrzeni. Samo jej istnienie ma za zadanie jednocześnie chronić dostęp do czegoś szczególnie cennego, co zostało ukryte we wnętrzu tej architektonicznej konstrukcji, a także (jak to było w przypadku Minotaura) chronić zewnątrz przed tym, co ukryte wewnątrz. Prowadzi nas to wprost do kategorii sakralności oraz związanego z nią tabu, gdyż labirynt stanowi *orbis exterior*, przestrzeń niepewności, nieuporządkowania, chaosu, hybrydyczności.

Labirynt symbolizuje zamęt, zamieszanie, płątaninę, gmatwaninę, sytuację skomplikowaną (...), świat podziemny zmarłych, świat miast-nekropolii; zmartwychwstanie, piekło, państwo ciemności (...). Znalezienie drogi do centrum i drogi powrotnej do wyjścia – zwycięstwo ducha nad materią, wiedzy nad ślepyim popędem, wieczności nad przemijaniem, inteligencji nad instynktem (...). Centrum labiryntu – często: zbawienie w postaci niebiańskiego Jeruzalem, do którego wierni dostać się mają z zewnątrz dzięki życiu w świętości, na drodze pełnej pokus, ofiar, wahań i trudności (Kopaliński 1990: 196).

Samo centrum Jerozolimy w wielu aspektach przypomina tak rozumiany labirynt – szczególnie w oczach gościa czy pielgrzyma (którym może być zarówno Izraelczyk, jak i cudzoziemiec). Niezliczona ilość ciasnych, podobnych do siebie uliczek szczelnie otoczonego murami Starego Miasta, zamknięcie przestrzeni Western Wall Plaza, ograniczona dostępność (przestrzenna i czasowa) Wzgórza Świętynnego dla niemuzułmanów – wszystko to i wiele innych czynników spr-

wia, że interesujący nas fragment miejskiej przestrzeni Jerozolimy jawi się jako zamknięty, obwarowany licznymi, nie zawsze jasnymi, gdyż pochodzącymi z wielu źródeł, regulami.

Stara Jerozolima – labirynt jest strukturą niebywale skomplikowaną, gdyż mieści w sobie wiele, ciasno ponakładanych na siebie warstw (sieci), składa się z wielu ścieżek, które nieustannie łącząc się i rozdzielając, prowadzą do odmiennych miejsc, innych wyjść i wejść czy wreszcie różnie sytuowanych centrów. Można zaryzykować stwierdzenie, iż Stare Miasto w Jerozolimie to tak naprawdę wiele połączonych z sobą węzłami labiryntów, zbudowanych w obrębie jednej przestrzeni. Każdy z nich stara się na własny sposób określać reguły gry i nadzorować ich przestrzeganie. Centrum jednego labiryntu (lub jednej jego warstwy) jest ślepą uliczką innego. Jeden sposób zachowania, obowiązujący w konkretnym sytuacyjnym kontekście, po przejściu zaledwie kilku przecznicy, bądź po upłynięciu pewnej ilości czasu, gwałtownie traci na swojej aktualności, przybierając postać wykroczenia, które z pewnością zostanie zauważone przez „nadzorców” danej części systemu. Uświęcanie przy nieostrożnym zabłądzeniu gwałtownie przeraża się w profanowanie. Dzieje się tak, ponieważ ochrona tego, co święte, staje się tutaj podstawową, rzadko uznającą kompromisy zasadą, świętość zaś jest przypisywana przez rozmaite grupy do odmiennych, lecz konkretnie określonych w przestrzeni, miejsc (centrów), a każda z jej „wersji” rości sobie prawo do władnięcia całym systemem. Dlatego też poruszanie się w tej przestrzeni często przybiera formę rytuału (na przykład procesji), który pozwala na wytworzenie czy też potwierdzenie pewnego przestrzennego porządku, niezbędnego, aby centrum labiryntu mogło w ogóle zaistnieć. Uczestnicy tych rytuałów nieustannie budują swoją wersję labiryntu, potwierdzają jego wyjścia i wejścia, definiują swoje centrum. Schlör, pisząc o Jerozolimie, ujmuje ją, idąc tropem Amosa Elona, jako „miasto luster”: „Jerozolima jest «miastem luster», jak nazywał ją Amos Elon, w którym całe wieki – stare historie wielkich religii stają do siebie twarzą w twarz” (Schlör 1999: 32). Nie wolno jednak zapominać, że Stare Miasto kreuje własny wizerunek jako olbrzymie, przyjaźnie nastawione do odwiedzającego, tętniące kolorami, olbrzymie targowisko, a obok miejsc świętych mieści w sobie wiele miejsc codziennych (mieszkania, sklepy, a nawet siłownie), które z pewnością zasługują na dokładniejszy etnograficzny opis.

Stolica państwa Izrael – traktowana jako całość – w osobliwy sposób strukturyzuje i waloryzuje swoją miejską przestrzeń. Przestrzeń ta jest złożona z pewnych, dających się stosunkowo łatwo wyodrębnić, dysponujących odrębnymi funkcjami, bądź też posiadających pewne charakterystyczne cechy dystynktywne punktów (miejsc), wchodzących w skład bardziej skomplikowanych sieci. I tak Stare Miasto chroni w swoich murach na różny sposób ujmowaną świętość (stanowiąc centrum pielgrzymkowe – tutaj znajduje się zarówno Ściana Zachodnia, Bazylika Grobu Pańskiego, jak i Meczet na Skale); Wzgórze Hertzla jest rodzajem narodowego sanktuarium, przez co także łączy się z *sacrum*, choć już, być może,

w inny sposób rozumianym; Góra Skopus jest terenem uniwersyteckiego kampusu; promenada Ben Jehudy to uznawany za rozrywkowe centrum „Świętego Miasta” teren kawiarni i pubów; dzielnica rządowa mieści w sobie zarówno Kneset, biura ministerialne, Muzeum Izraela, jak i stadion narodowy; Mea Szarim to dzielnica ultraortodoksyjnych Żydów, często otwarcie manifestujących swoje antysyjonistyczne nastawienie (problematyka wpływu tych grup zarówno na państwo Izrael, jak i jego stolicę ma swoją bogatą literaturę). Na gruncie historycznym z kolei dałoby się wymienić kilka odrębnych, pod wieloma względami różniących się od siebie, powstałych na terenie miasta, osiedli (tzw. *moszaw*), które pierwotnie były zasiedlane przez emigrantów z krajów, od których brały swoją nazwę (np. *Moszawa Germanit*, *Migras haRusim* etc.). Punkty te, których nie sposób omówić tutaj bardziej szczegółowo, układają się w sieć, dającą się odczytać jako schemat żydowskiej topografii Jerozolimy. Nie należy zapominać, iż ta izraelsko-żydowska sieć nie jest bynajmniej jedyną, jaka funkcjonuje w Jerozolimie. Wystarczy nałożyć na nią sieć arabsko-palestyńską, która posiada zarówno swoje własne punkty (np. cały szereg arabskich osiedli), jak i węzły znajdujące się na przecięciu z innymi strukturami (np. Stare Miasto), aby lepiej zrozumieć, dlaczego Jerozolima może być pojmowana metaforycznie jako rodzaj labiryntu.

Struktura przestrzeni miejskiej Tel Awiwu jest, w zestawieniu z Jerozolimą, dużo bardziej rozmyta i tym samym trudniejsza do uchwycenia. Kategorie miejskiego centrum i peryferii znajdują się w nieustannym ruchu, a ich przypisanie do konkretnych przestrzeni następuje tak samo nagle, jak szybko traci swoją relewantność. Przez lata miejskiej historii ulica Dizengoffa, Sheinkin czy nawet plaża przeżywały okresy wzlotów i upadków, zapomnienia i nagłych odrodzeń. Z centrów miejskiego życia, ulubionego miejsca spotkań biznesowych czy artystycznych elit stawały się opuszczonymi peryferiami. Idąc tropem myśli Tadeusza Sławka, możemy zaryzykować twierdzenie, iż Tel Awiw, w przeciwieństwie do Jerozolimy z jej jasno określonymi centrami, osadzonymi na trwałe w miejskiej przestrzeni, cechuje istnienie „centrum tranzytywnego” (Sławek 1997: 23), będącego w ciągłym ruchu, zawsze znajdującego się „gdzieś indziej”. Pozostając na gruncie struktury i znaczenia miejskiej przestrzeni, sięgając na powrót do pracy Toporowa, możemy jego słowami określić Tel Awiw mianem „miasta prospektu”. Prowadzi nas to w kierunku wniosków odnoszących się do rzeczywistości zarówno fizycznej, jak i symbolicznej. Biorąc pod uwagę jedynie pierwszą z nich, Tel Awiw jest miastem, które charakteryzują „proste prospekty (...), otwarte przestrzenie i horyzontalna równość...” (Toporow 2000: 96). To miasto, gdzie patrzenie i obserwowanie są nie tylko możliwe, ale i chętnie praktykowane. Ludzie, spacerując po szerokich, płaskich ulicach, przesiadując w kawiarniach czy pijąc sok pomarańczowy na oszklonych balkonach swoich domów, przeglądają się w sobie nawzajem, a także systematycznie niwelują dystans pomiędzy tym, co prywatne, a tym, co publiczne. „W Tel Awiwie płaskość krajobrazu pozwala wszystkiemu na pozostanie otwartym” (Mann 2006: 142). W swoim symbolicznym aspekcie okre-

ślenie Tel Awiwu mianem „miasta prospektu” odwołuje się bezpośrednio do historycznego kontekstu, w jakim metropolia ta została założona. Tel Awiw bowiem od samego początku swojego istnienia, według syjonistycznego planu, miał być antygettem, zaprzeczeniem stylu życia, na jaki w czasach diaspory społeczność żydowska często bywała skazywana. To, co jeszcze do niedawna musiało pozostawać niewidzialne, zamknięte i prywatne, miało odtąd stać się widzialne, otwarte i publiczne. Tym samym „pierwsze hebrajskie miasto”, jak już wspomniałem wcześniej, miało wyznaczać nowy początek, uosabiając jednocześnie sens słowa *pro-specto*, które Toporow tłumaczy jako „patrzeć w dal, kontemplować, odsłaniać widok” (Toporow 2000: 96). Te dwie warstwy znaczeniowe odnoszą się do siebie wzajemnie, gdyż „wizualnie bezkresnej widzialności odpowiadają na poziomie głębszym i wewnętrznym ekstatyczne wizje przyszłości, szczęśliwe wyjście, wiara” (Toporow 2000: 95). Tel Awiw jest więc miastem prospektu w podwójnym sensie: jego przestrzenna struktura umożliwia (a nie wymusza, jak to ma miejsce w przypadku Starej Jerozolimy) wielowarstwową (bezpośrednią i pośrednią, wzrokową i werbalną etc.) komunikację pomiędzy jej użytkownikami, jednocześnie stanowiąc symbol optymistycznych oczekiwań wobec przyszłości.

W przypadku dwóch największych izraelskich miast nie da się obronić binarnych opozycji pomiędzy nimi, opartych na braku bądź obecności miejskiego centrum, czy nawet na pojęciach mono- i policentryczności. Zarówno Jerozolima, jak i Tel Awiw posiadają swoje własne centra. Centra Tel Awiwu nie są jednak na trwałe zdefiniowane i przypisane do jednej fizycznej przestrzeni, gdyż ciągle zmieniają swoje położenie i swój charakter (Schlör 1999: 246).

Z perspektywy struktury miejskiej przestrzeni i jej znaczenia Jerozolima i Tel Awiw, pomimo iż dysponują podobnymi elementami składowymi oraz dają się opisać za pomocą tych samych kategorii (*sacrum*, centrum, „miejsca pamięci” etc.), wykazują odmienny od siebie sposób ich uporządkowania. Przestrzeń miejska Jerozolimy daje się ująć jako szereg połączonych z sobą, stabilnych punktów, przynależących do jednej bądź kilku sieci. Przyglądając się temu systemowi diachronicznie jesteśmy w stanie dostrzec i prześledzić palimpsestową formę interesującego nas miejskiego organizmu (sposób, w jaki wpisywano w całe miasto oraz w poszczególne jego części kolejne sensory i znaczenia, które albo się wzajemnie uzupełniały, albo wypierały). Synchroniczna perspektywa umożliwi spostrzeżenie, że dzisiejsza Jerozolima to nie tylko palimpsest, ale także labirynt, który wymaga odpowiedniej taktyki poruszania się w nim, a co za tym idzie – także umiejętności jego czytania i interpretowania. W Tel Awiwie natomiast, w odróżnieniu od Jerozolimy, nic nigdy nie jest do końca ustalone. Poszczególne miejsca i przestrzenie ciągle zmieniają swoje znaczenia i konteksty.

Tel Awiw i Jerozolima to dwie przestrzenne opowieści wyrażające odmienne wartości za pomocą tego samego języka. Nie da się wiarygodnie opisać dzielących je różnic za pomocą prostych dychotomii: gorące – zimne, *sacrum* – *profanum* czy obecność centrum – brak centrum. Doskonale ujął tę konkluzję izraelski filozof

Asa Kasher: „W ten sam sposób, w jaki istnieje «Niebiański Jeruzalem», miasto nadziei i symboli, istnieje również «Niebiański Tel Awiw», miasto innych nadziei i innych symboli. «Niebiański Tel Awiw» jest wielkim miastem symboli demokracji i nadziei na pokój” (Azaryahu 2007: 220). Jakkolwiek metafora „niebiańskiego Tel Awiwu” może brzmieć kontrowersyjnie, wskazuje ona na strukturalny, a nie substancjalny charakter różnic zachodzących między wymienionymi miastami. Zapał religijny Jerozolimy może odpowiadać zapałowi *clubbingu* w Tel Awiwie, kult Boga – kultowi wiecznej młodości, tożsamość może wytwarzać się zarówno w synagodze, pod Ścianą Zachodnią, jak i w kawiarni czy na plaży.

Z pewnością jednak Jerozolima, ujęta w kontekście dzisiejszego Izraela, nadal przedstawia się jako nierozwiązywalny problem klasyfikacyjny. Inaczej postrzega ją tubylec, inaczej turysta-pielgrzym, jeszcze inne jej obrazy rysują się w umysłach tych, którzy jedynie słyszą o niej w słowach czytanych w kościołach i synagogach liturgicznych tekstów. W ciągu ostatnich lat Jerozolima nauczyła się także kolejnego języka – języka elektronicznych mediów, za pośrednictwem którego wpisuje się w globalną współczesność. Obserwowana przez tysiące kamer ponownie ma okazję, w całkowicie nowoczesny sposób, stać się centrum świata (bądź przynajmniej jednym z nich). Z kolei jej eschatologiczny wymiar ciągle sytuuje ją niejako poza czasem, czyniąc jednocześnie miejscem niebezpiecznym i pożądanym. Stolica współczesnego Państwa Izrael do dziś pozostaje więc, jak pisał o niej Al-Maqqdisi, u schyłku X wieku n.e., „złotą czarą pełną skorpionów”.

Bibliografia

Azaryahu M.

2007 *Tel Aviv: Mythography of a City*, Syracuse–New York.

Biblia warszawska, www.biblia.info.pl/biblia.php [dostęp: 25.11.2016].

Hertzfeld M.

2004 *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze*, tłum. M. Piechaczek, Kraków.

Jarzębski J.

1999 *Zniszczone centrum*, [w:] M. Kitowska-Łysiak, *Miejsce rzeczywiste, miejsce wyobrażone – studia nad kategorią miejsca*, Lublin.

Khalidi R.

2010 *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*, New York.

Kopaliński W.

1990 *Słownik symboli*, Warszawa.

Lewellen T.C.

2009 *Antropologia polityczna. Wprowadzenie*, tłum. A. Dąbrowska, T. Sieczkowski, Kraków.

Mann B.

2006 *A Place in History: Modernism, Tel Aviv and the Creation of Jewish Urban Space*, Stanford, California.

Montefiore S.S.

2011 *Jerozolima. Biografia*, tłum. M. Antosiewicz, W. Jeżewski, Warszawa.

Piasecki K.

2011 *Labirynt jako mitologem świętego miasta*, [w:] M. Kowalewski, A.M. Królikowska, *Miasto i sacrum*, Kraków.

Sabor A.

2008 *Jerozolima: na śmierć i życie*, „Konteksty”, nr 3–4, s. 81–85.

Schlör J.

1999 *Tel Aviv – from Dream to City*, London.

Sławek T.

1997 *Akro/nekro/polis: wyobrażenia miejskiej przestrzeni*, [w:] A. Zeidler-Janiszewska, *Pisanie miasta, czytanie miasta*, Poznań.

Toporow W.

2000 *Miasto i mit*, tłum. B. Żyłko, Gdańsk.

Weingrod A.

1993 *Changing Israeli Landscapes: Buildings and the Uses of the Past*, „Cultural Anthropology”, vol. 8, nr 3.

1995 *Dry Bones: Nationalism and Symbolism in Contemporary Israel*, „Anthropology Today”, vol. 11, nr 6, s. 7–12.

Żyłko B.

2000 *Wstęp tłumacza. Miasto jako przedmiot badań semiotyki kultury*, [w:] W. Toporow, *Miasto i mit*, Gdańsk.